

**Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Facultad de Filosofía y Letras
Maestría en filosofía**

Contribuciones para una filosofía de la desaparición

**Tesis para la obtención del grado de
Maestro en Filosofía
presenta
César Antonio Popoca Gómez**

Directora

Mtra. Claudia Tame Domínguez

Lectores

Dr. Mauricio Lugo Vázquez

Dr. Fernando Huesca Ramón

Ciudad de Puebla 2020

Índice

Agradecimientos	5
Introducción.....	7
1. La pregunta insalvable: ¿cómo hablar de la desaparición?.....	16
Vida o muerte, algo más.....	26
Antropología: aproximación al problema desde los datos empíricos.....	32
Comprender: método genético apuntando al desastre.....	41
¿Qué conceptos pueden ayudar a ensamblar el entramado?.....	47
2. Hacia el espectro de la desaparición.....	57
Memoria, afectos y espectralidad.....	57
Presencia del espectro	70
Suspensión de la categoría jurídica	74
Desaparición e imaginación del espectro	86
Elementos objetivos: nombres y cuerpos	90
El nombre del desaparecido.....	90
Los cuerpos de los desaparecidos	93
3. ¿Saber de la desaparición?.....	97
Afirmación de existencia: “Está desaparecido”	104
La desaparición es búsqueda	110
La totalidad de los cuerpos y los nombres: los tesoros	117
Conclusiones	127
Bibliografía.....	133

A mis votanes, que cuidan mis pasos y acompañan mi camino.

A mi abuelo, que también es mi votan.

A mis padres, hermanas, Daniela y mi abuela, que están siempre conmigo.

A Israel

Agradecimientos

La investigación se realizó gracias al programa de posgrado en Filosofía de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, donde se aceptó la propuesta y tuve la oportunidad de llevarla a cabo a pesar de las dudas sobre su carácter límite en la materia. Todos los profesores que forman parte del programa me orientaron por buen camino.

Esta tesis es el resultado de muchas preguntas que vienen desde muy joven, porque la primera vez que oí la palabra “desaparición” fue cuando un maestro en la secundaria nos contó cómo perdió a su padre en los ochenta. Desde entonces he pensado en esa posibilidad con respecto al mío, a mi familia. Por eso, cuando entré a la maestría y me preguntaron “¿por qué elegiste este tema?”, respondí que porque tenía miedo. Hoy ese miedo es distinto. Por eso, agradezco, profundamente, a la profesora Claudia Tame, mi asesora, por creer en mí, por volverse mi maestra. Por darme la oportunidad de probarme a mí mismo y mostrar que la filosofía también responde al absurdo, y que no todo es la tradición.

Al profesor Mauricio Lugo, por su escucha atenta y la guía dentro y fuera de la tesis. Por acompañarme en esta investigación poco común para el programa. Por esas charlas, las profundas y las triviales.

Además, durante el camino hubo muchos lectores, algunos incidentales y algunos más profundos, y también muchas discusiones que me ayudaron a entender a dónde iba esta propuesta; también forman parte de ella. Sandra, Campos, Diego, Carlos, Luis, Alicia, Luis A., Lili, Aaron, Iván, Diego.

Agradezco a Ixchel Yglesias y a Oscar Montiel, porque con ellos crecieron las ideas y los horizontes.

A mi madre, mi padre y mis hermanas; porque están conmigo y son parte de mí.

A Daniela, mi lectora, mi compañera, mi na'itz.

A todos ustedes les agradezco profundamente.

“¿Cuándo hay menos poder? ¿En la palabra,
en la escritura? ¿Cuándo vivo, cuando muero?
O bien, cuando morir no me deja morir”.

(M. Blanchot)

Introducción

El Registro Nacional de Datos de Personas Extraviadas o Desaparecidas (RNPED) a enero de 2018 suma un total de 35,417 personas, de las cuales 34,268 corresponden al fuero común y 1,149 al fuero federal. En ninguna de sus bases se establece una clasificación que indique las causas de la desaparición, si el registro obedece al extravío o desaparición ni brinda información que detalle las actualizaciones en dichas bases (Paniagua, C., 2018).

A propósito de ese vacío que genera la incertidumbre, los esfuerzos por comprender la desaparición como una posibilidad en el mundo en que vivimos exceden las particularidades locales, pero no deja de expandirse en su perversidad y en su propia realización. Así, no es lo mismo hablar de desaparición durante las dictaduras militares en el sur de Nuestra América que las desapariciones en el marco de la llamada “guerra contra el narco” en México.

La pregunta por la desaparición de una persona es en sí misma la pregunta por el sentido de lo que preguntamos. ¿Quién es un desaparecido? ¿qué es un desaparecido? La persona que no está, pero no solo no está, sino que no se sabe dónde está o si está. La ausencia o la falta de certeza no hacen a una persona estar desaparecida. Hay una intencionalidad ahí. Y el problema, entonces, adquiere matices y más matices. El estar se dice de una persona: “alguien está”. Incluso cuando muere, ese alguien está muerto, pero está. Un desaparecido no. Deja de estar, y eso es problemático.

La presente investigación se propone contribuir al desarrollo de un pensamiento situado que responde a la situación de emergencia de México y Nuestra América, aunque no solamente. No se trata de una contribución que venga desde el activismo, ni que esté dirigida hacia él. No es una investigación militante, pero tampoco es ajena a las luchas y procesos que se desarrollan en nuestros tiempos.

La tesis que se desarrolla en estas páginas responde a un afecto: el miedo. Un miedo que no está asentado en nada en particular, y que se escapa de las manos. En última instancia, se trata de un miedo fundamentalmente humano: el miedo a dejar de ser. Sin embargo, el dejar de existir del desaparecer no es igual al del morir. La posibilidad de desaparecer es distinta de la “certeza” de morir, por su indeterminación. Porque no es tan sencillo dirigir la pregunta; ni siquiera lo es, elegir la pregunta.

Cuando pensamos en la desaparición de personas las preguntas que salen al paso son muchas. Preguntas que van desde un “¿dónde está?”, hasta un “¿estará vivo?”. El problema con la variedad de las preguntas es que no sabemos en realidad cuál es la pregunta pertinente para el caso y quién puede hacerla. Al no saber nada de la persona, parece que el problema es sobre la afirmación misma. Es un no saber dónde está, qué le pasó, por qué le pasó, si de hecho le pasó. Lo único que queda es ese “no saber”, así, en bruto, vacío por el lado de las víctimas y oculto por el de los que saben.

Si no se sabe, lo que queda es preguntar todas las preguntas posibles a todos aquellos que podrían saber algo; pero entonces sucede que nadie responde. Y no es que nadie, absolutamente nadie, sepa nada. El problema es ¿qué podemos decir que sí es, en tanto que no sabemos nada y, sin embargo, hay alguien que sabe algo?

El problema para comprender de qué hablamos cuando hablamos de desaparición de personas va más allá de la cimentación de un tipo jurídico. La desaparición, antes que nada, parece tener un carácter de suspensión. No es afirmación de la muerte ni de la vida, por lo que no sería ni afirmación ni negación. Más bien se acercaría a la neutralización, a la suspensión. Lo que queda, en ese sentido, es una aparente imposibilidad de representarse la desaparición en

cuanto tal.

La desaparición no se limita nunca a sus componentes positivos, ya que es, siempre, algo más. En ese sentido, hay algunos elementos, que aun sin ser exhaustivos, son constitutivos de nuestra posibilidad de tenerla como vivencia en el mundo. Cabe aclarar que estos elementos no son en sí mismos lo que nos interesa, sino que son eslabones que se juntan en un intento explicativo de aquello que no tiene sentido.

Así, es útil comprender como narrativas aquellas miradas, y entender cuáles son las metáforas y sus implicaciones en la comprensión. En este sentido, hablaríamos de las metáforas y figuras que se proponen acercar a la desaparición como paralelas y que se pretenden explicativas (Gatti, 2006). Figuras como la del vacío y la de la ausencia son de particular importancia. Como tal, no se puede explicarla, sino rodearla, roerla con la palabra, que es lo que tenemos.

Parece que a partir de esa suspensión lo que hay es una negación de la muerte y una negación de la vida en forma simultánea; cosa que conduce a un sinsentido cercano a la contradicción lógica hecha carne. Y, si de una contradicción se sigue lo que sea, de la desaparición seguiría que cualquier cosa pudo haber pasado.

Ante esto, la búsqueda por la restitución es mantenida. Pero ¿qué es lo que se espera recuperar? Desde luego y, antes que nada, al familiar vivo. Y esto es una idea reguladora del carácter vital de la búsqueda misma. Aun así, quien regresa ya no es el mismo, y quien muere cambia el mundo a su alrededor. La pregunta se tuerce entonces: ya no preguntamos solo por quien desaparece, sino por qué es lo que aparece cuando encuentran a quien estaba desaparecido.

Pero como todo encuentro, hay una especie de efecto de gravedad a su alrededor. En un nivel cotidiano, la desaparición de un familiar parece tragarse el mundo en sí mismo, los sentidos que hay, las posibilidades de establecer relaciones con el mundo. Por eso, lo que queda es la memoria que enfrenta un vacío.

Otro de los problemas en este contexto es la relación, o la posibilidad de relación, que queda en el mundo. A partir de la desaparición de una persona sucede una pérdida de sentido con respecto al mundo. El espacio que se habita deja de ser propio, se deja de construir para solo ocuparlo. La desaparición afectaría, entonces, el estatuto de existencia, más no necesariamente la existencia de la persona en el mundo. Entonces, “¿habrá que inscribir, siempre, al pensamiento de la desaparición bajo un cierto contexto al interior del cual ella donará su potencia negativa, y pondrá al día los frutos de su destino de destrucción?” (Vera, 2017: 51).

Es desde estas coordenadas que el pensamiento filosófico debe ser orientado a las condiciones del mundo aun cuando se muestran como contrarias a cualquier pensamiento posible. Los casos son tan barrocos que serían maravillosos si no fueran tan violentos: una madre que buscaba a su hijo se asoció con otras que hacían lo mismo. Durante la búsqueda descubrió que su hijo había desaparecido en manos del hijo de una de sus compañeras. Sucedió que encontraron el cuerpo de uno de ellos: el primero. La primera madre siguió con la búsqueda. No abandonó a su compañera.

Sin embargo, esta misma aporía del “pensamiento de lo absurdo” conlleva la necesidad de recurrir a disciplinas como la antropología y la sociología que trazan líneas desde la experiencia concreta y los grupos humanos que están involucrados.

Así, la diversidad de fuentes que se ocuparon en esta investigación obedece a las propias dificultades del tema. Éstas se pueden agrupar en dos grandes grupos: las teóricas y las testimoniales. Las fuentes teóricas, a su vez, provienen de diferentes campos del conocimiento y tienen intereses distintos. Así, se consultaron trabajos históricos, antropológicos, sociológicos, jurídicos y filosóficos con el objetivo de recuperar herramientas teóricas que nos permitieran un delimitar ese objeto extraño y difuso que es la desaparición.

El segundo grupo de fuentes son los testimonios y memorias directos. Se trata de un grupo de particular relevancia pues, como se argumenta en la tesis, “se requiere ver cómo operan los conceptos en el testimonio, cómo surgen de ahí, cómo se densifican y cuál es la relevancia filosófica de la forma en que se estructuran” (Rivara, 2018: 23).

En este sentido, no debemos olvidar que el testimonio es, en casos como el de la desaparición, la única fuente directa que tenemos. Pero tampoco que es en esos testimonios que median entre el mundo, la violencia y nosotros. Son el punto de partida para toda posible constitución de lo que todavía no es. Utopía y distopía se juegan en la tensión de ese futuro no acaecido pero que presiona y se hace presente a partir de la palabra cotidiana y sus usos y desusos.

Es por ello por lo que el capítulo que abre esta investigación traza un recorrido por las posturas, problemas y derroteros que el tema conlleva para el pensamiento, en general, y para la filosofía, en particular. Es una la pregunta que guía esta sección: “¿cómo hablar de desaparición?”. En principio parece una pregunta sencilla, si la encasillamos en marcos jurídico-normativos, pero al dar un paso atrás podemos observar que no es suficiente.

Si entendemos la desaparición exclusivamente desde su normatividad jurídica tenemos que

atenernos al cumplimiento de las características especificadas en cada legislación, con lo que se pierde de vista mucho de la desaparición vivida por todos los afectados. Por ello es que las limitaciones de dicha perspectiva se manifiestan. Es en ese sentido que vemos que las aproximaciones son variopintas y con alcances y pretensiones muy distintas entre sí. Pero todas se enfrentan con el problema de la inconmensurabilidad de la desaparición. ¿Hasta dónde es lícito hablar de desaparición?, ¿hasta qué punto es la desaparición? Lo que nos conduce a preguntar si estamos ante algún carácter ontológico específico que no es reducible a la vida o la muerte

Es importante señalar que este recorrido no pretende ser exhaustivo, sino muy puntual. Es así que la antropología se vuelve un nodo problemático que ha ofrecido muchas respuestas, pero que carece de la mirada filosófica que no puede limitarse a los efectos últimos de este entramado. En este sentido se propone la recuperación de ciertos conceptos que pueden ayudar a dar dirección a una filosofía cada vez más fina de la desaparición, que aun se mantiene como proyecto: emergencia, ausencia, memoria y desastre son algunos de esos conceptos que se propone tomar en consideración para el tratamiento filosófico de la desaparición.

En el capítulo segundo se traza una de las propuestas centrales de esta tesis: el espectro de la desaparición. La propuesta reside en comprender la desaparición no como un fenómeno, sino como un espectro. Lo que esto implica es reconocer los límites difusos de la misma, así como la estructura compleja que se recompone y que apunta directamente en contra del sentido y la razón.

Es por eso que necesitamos suspender la categoría jurídica de desaparición. No solo por su

alcance específico, sino porque el espectro de la desaparición apunta a incluir el ámbito jurídico en sus intersticios y sus grietas. Uno de los problemas centrales que se señalan es la circunscripción de características específicas como rectoras de la desaparición, con lo que se pierden condiciones materiales y contextuales que operan en torno al espectro.

Para establecer esto, se da un recurso a lo que, en concordancia con diferentes autores, llamamos “cuerpos sin nombre” y “nombres sin cuerpo”. Ambos elementos son considerados como modos de objetivación de la desaparición, ya que es a partir de ellos que podemos tener algo parecido a la experiencia de la desaparición en el mundo. Son las dos formas primordiales a partir de las que se accede empíricamente a ella. Es por eso que un análisis de ellas es pertinente.

Para esto es que se recupera la pregunta de si hay una constante que permita seguir hablando de desaparición aun si se asienta en campos distintos y distantes; pues el aceptar la propuesta teórica del espectro de la desaparición implica reconocer la imposibilidad de circunscribir de manera definitiva todas las posibilidades de hablar de desaparición.

En el último capítulo se aborda el problema desde una pregunta sobre la posibilidad de saber y las determinaciones que esto implica. Para ello, se contrapone a la idea del espectro una distinta que opera en el mismo campo: la afirmación de existencia. El decir de un desaparecido que está desaparecido es un ejercicio axiológico que coloca su existencia como parte de un entramado más amplio que él mismo y al que hace falta.

Así, la ausencia deja de ser un estado pasivo y se convierte en un espacio de afirmación política, ética y ontológica. Para esto, el movimiento hacia la búsqueda es necesario. Se trata de una búsqueda enfrentada al espectro, por lo que, en este punto, tenemos un esquema de

oposición entre el espectro de la desaparición y las buscadoras. Ellas, cuando buscan, no buscan desaparecidos, sino, como lo dicen las Rastreadoras del Fuerte, a sus tesoros.¹

Así, este texto es un recorrido por diferentes posturas y propuestas filosóficas que abonan a la comprensión de la desaparición y de sus implicaciones políticas, éticas y ontológicas. Para esto, la consigna de Adolfo Vera de colaborar para construir una filosofía de la desaparición es asumida como propia.

Por eso, aunque parece no haber salida posible ni superación de la desaparición, tampoco es concebible su abandono en el ámbito del pensamiento. Si el duelo es la posibilidad de alcanzar un tiempo que trascienda el dolor, él mismo se vuelve absurdo porque no hay un tiempo otro, sino uno solamente suspendido. Por eso la búsqueda, las marchas y las acciones de los familiares se afirman siempre desde la vida, desde el “vivos los queremos”. Es solo desde esa afirmación tajante y fundamental que se puede hacer frente a la existencia negada.

Parafraseando palabras de Paul Ricoeur podríamos pensar que se trata de una “ayuda fraternal a los desaparecidos convertidos otra vez en [existentes] entre nosotros. Por eso la afirmación de su existencia es el camino obligado al morir ordinario” (Ricoeur, 2014: 54). El objetivo sería, recuperar la posibilidad de morir como cualquier otro; esa posibilidad originaria que se suspendió cuando llegó una falsa muerte convertida en desaparición.

¹ Quien bautizó de esta manera al grupo de buscadoras del Fuerte fue el periodista Javier Valdez, quien además, colaboró ampliamente con ellas hasta el día de su asesinato. Es amplio el trabajo que se ha escrito a partir de esta idea, pero en su mayoría está recogido en trabajos periodísticos de naturaleza no teórica. Crónicas y reportajes son los géneros en los que está recogida mucha de la información al respecto. Léase, por ejemplo a Darwin Franco (2018) “Las rastreadoras de tesoros” (<https://letrafria.com/cronica-las-rastreadoras-de-tesoros/>); Irma Arellano (2020) “Sin apoyo local, rastreadoras salen a buscar a sus hijos en plena pandemia” (<https://www.elsoldesinaloa.com.mx/local/sin-apoyo-local-rastreadoras-salen-a-buscar-a-sus-hijos-en-plena-pandemia-5549543.html>).

1. La pregunta insalvable: ¿cómo hablar de la desaparición?

La pregunta que lleva el título de esa sección se dirige, en principio, por dos vías: la pregunta en sí, “¿cómo hablar de desaparición?”, y la pertinencia de la mirada filosófica sobre ella. La pertinencia es la que la pregunta misma tiene que ser atendida en tanto que es a partir de ahí desde donde se dirime de qué se está hablando. No es una pregunta que busque los modos en forma de palabras o corrección, sino que apela a lo fundamental de la relación que se establece en ella; a saber, hablar en tanto dación de sentido, de la desaparición, como manifestación del sinsentido. El problema, entonces, es establecer sentido a donde parece no haberlo. Y es que se trata de una especie de indeterminación radical. Esto no implica forzar una asignación de sentido, sino confrontar ese sinsentido y mostrar hasta dónde llega.

El chileno Alfredo Vera nos propone un punto de partida:

Es preciso pensar a la desaparición como a una potencia de espectralidad que pone en cuestión al pensamiento. La desaparición es lo que, en nuestra temporalidad histórica, ha puesto entre paréntesis a la temporalidad misma, si consideramos a esta desde el punto de vista de la ‘filosofía de la historia’ moderna [...]. La desaparición funciona entonces como un cuestionamiento radical de nuestra experiencia, como el acontecimiento que podría llegar hasta a anular todo acontecimiento, el (anti) acontecimiento, entonces, del ‘desastre’. (Vera, 2017: 15)

Así, la filosofía no puede sino responder al reto que representa la realidad para ella. Como un discurso y práctica que se pretende construir en torno al sentido del mundo, no puede ser

ajena a las particularidades de su propia situación. Por ejemplo, Hegel responde al reto que le presentaba la Revolución Francesa como alteración de todo el orden del mundo².

De esa manera, siguiendo a Horacio Cerutti, el objetivo...

se puede resumir en pensar la realidad a partir de la propia historia crítica y creativamente para transformarla, sigue quedando claro que ésta es prioritariamente la realidad sociohistórica desde la cual y en la cual practicamos nuestros quehaceres. (Cerutti, 2015: 73)

Cada filosofía debe ser una respuesta a esa realidad de alguna forma u otra: señalando directamente los intersticios o no. Por otro lado, si su movimiento es endógeno, no solo se puede volver una filosofía estéril, sino que se vacía a sí misma de alcance y se vuelve ociosa.

La filosofía, entonces, apunta a ser un saber crítico que se cuestiona a sí mismo, pero que a diferencia de la interpretación hegeliana que la entiende desde su condición “crepuscular”, no es relevante solo el conocimiento y el sistema, sino el sujeto que conoce desde su realidad particular. Eso es lo que la propuesta roigiana propone como *a priori* antropológico:

Roig apela a la formulación del *a priori* antropológico mediante la Introducción a la *Historia de la Filosofía* de Hegel, donde se plantea el “comienzo de la filosofía y su historia”, para señalar la normatividad propia de una filosofía que se da origen a partir de un sujeto que “se

² En numerosos estudios se confronta la relación que tenía Hegel con la situación social y política de la época en que vivió. Véase Gamio (2007), *Hegel y el terror; la revolución francesa como figura fenomenológica*; Escalante (2008) *Hegel y el terror; la revolución francesa como figura fenomenológica*; Duque (2018) *Lo que resta de Hegel*. Una de las tesis que se sostiene es que todo el aparato teórico que desarrollo estaba planteado como una respuesta al movimiento de la libertad en la historia, siendo la Revolución Francesa un momento culmen en este desarrollo. Así, el paso de la libertad al terror y su relación con la razón siempre estuvieron en el corazón del pensamiento hegeliano. Hegel, en sus lecciones sobre la historia de la filosofía, por ejemplo, escribió: “Francia tiene el sentido de la realidad, de la realización; como en este país pasan directamente de las ideas a los actos, saben afrontar también prácticamente la realidad. Pero, por muy concreta que sea de suyo la libertad, nos encontramos con que también aquí se vuelve hacia la realidad como algo no desarrollado en su abstracción; y el tratar de hacer válidas las abstracciones en la realidad equivale a destruir ésta. El fanatismo de la libertad, pues en manos del pueblo, se tornó en algo espantoso” (Hegel, G., 1986: 419, *Lecciones sobre historia de la filosofía*. Tomo III. México: FCE).

tenga a sí mismo como valioso absolutamente” y “sea tenido como valioso el conocerse por sí mismo”. Conocerse por sí mismo como valor, y autoafirmarse desde ese valor, es lo que corresponde a un sujeto que no es pues un sujeto singular, sino plural, un “nosotros”. (Vignale, 2012: 62)

Es una condición de posibilidad que depende de aquel que piensa y actúa. Ahora bien:

El hecho de que el saber filosófico sea una práctica surge con claridad justamente de la presencia del *a priori* antropológico, cuyo señalamiento restituye a la filosofía su valor de “saber de vida”, más que su pretensión de “saber científico”, y da a la científicidad de la misma su verdadero alcance (Roig, 2009a: 23)

Así, es una filosofía más cercana a la inmanencia y que se mueve en esos límites.

En la misma dirección, Foucault, en 1982, caracterizaba la respuesta del filósofo ante el reto del mundo de la siguiente forma:

El filósofo mismo no debe ser simplemente *logos* (discurso, mero discurso, discurso desnudo). También debe ser *ergon*. Esta obligación [...] va a constituir por el lado del filósofo la razón por la cual éste va a aprovechar el *kairos*. Y [...] no es menor este desplazamiento que hace que el motivo para intervenir en el orden de la política no sea el deseo del filósofo con respecto a aquel a quien se dirige, sino la obligación interna de la filosofía como *logos* de ser además *ergon* (Foucault, 2010: 237).

Así, la traducción más directa que hace Foucault del *ergon* es como ‘tarea’. Tarea que implica el deber de la filosofía y que según el filósofo francés es “bajar del olimpo” y posicionarse ante aquello que se presenta como un problema; aun si parece no atender a una filosofía tradicional.

En el ámbito de la desaparición:

Se trata entonces de un tipo de existencia que dismantelará toda nuestra certeza, todas nuestras categorías, todas nuestras lógicas históricamente aceptadas, para imponer otra, la que podemos definir como una «lógica de los fantasmas». Ella implica, ya lo veremos, una temporalidad específica, la del «anacronismo». Pero ella implica ante todo una redefinición de la política, de la comunidad y del *socius*. (Vera, 2017: 15)

Así, el problema está en la escisión fundamental entre la vida y la muerte como polaridades existenciales en forma de cuerpos que no tienen nombre y de nombres que han perdido el cuerpo; allí está también la aparición del fenómeno como suplantación de la cosa que genera la razón para poder acceder al mundo en forma de objeto: uno que sea capaz de determinar, de conocer, que tenga alguna clase de sentido, y, pese a todo, no lo tiene.

Es entonces que la justificación de un tratamiento filosófico de la desaparición no reside en saber qué es, sino, justamente, en proponer un camino que no abrume en el absurdo o el sinsentido. Puede pensarse que quien realiza investigación de campos como éste busca contribuir con rutas teóricas, más que con respuestas. La filosofía debe responder al mundo que se le presenta y no el que quiere ver al proponer perspectivas y preguntas. Por lo que esa respuesta no puede pretender ver algo distinto a lo que está ahí, ni ignorar lo que sí está. En ese sentido hay que preguntar si la desaparición está. Greta Rivara, en el contexto del holocausto judío plantea lo siguiente:

Es necesario, entonces, ver los contextos concretos, aquí se requiere también de construir los conceptos filosóficos en los testimonios y ver cómo éstos afectaron al porvenir de la filosofía en un sentido amplio. No se trata de ilustrar los conceptos filosóficos con el testimonio en una simple superposición, que es el error más frecuente. Más bien se requiere ver cómo

operan los conceptos en el testimonio, cómo surgen de ahí, cómo se densifican y cuál es la relevancia filosófica de la forma en que se estructuran, ver qué hace la filosofía con este tipo de textos, qué hace cuando nos enfrentamos a experiencias incommunicables que no obstante crean un modo de acceder a lo imposible de la muerte. (Rivara, 2018: 23)

En concordancia con esa idea, lo que interesa no es hacer de la experiencia de los desaparecidos y sus familiares un lienzo para afirmar los postulados de una teoría en particular. Lo que se pretende es un quehacer del investigador que contribuya a cuestionar la práctica cotidiana que se ve quebrada por la violencia; ese quehacer debe reinsertarse como saber de vida que parte del valor del sujeto sobre sí mismo. Sucede que lo imposible de la muerte y sus horrores están ante nosotros y no podemos sino hacer frente y aventurarnos a defender el sentido ante eso.

Aquí la soberbia del filósofo no cabe más. Es necesario entender de manera auroral la posibilidad misma de la filosofía en un mundo que impone el fin del sentido a partir de la violencia, la muerte y la tortura. De esta manera, los intersticios del sentido son los lugares a los que se apela: aquellos que están a la vista de todos, pero no son tan fáciles de ver.

Avanzando en este camino, “podemos dar de entrada una definición lingüística de lo que se trata con la desaparición: esta es una realidad que no puede ser referida por déicticos (designadores rígidos como ‘aquí’, ‘detrás’, ‘ahora’, ‘ayer’, ‘mañana’, etc.)”. (Vera, 2017: 7), nos situamos en un término límite. Sin embargo, hablar de los límites o de las extranjerías de lo decible comienza con su propia negación. El sinsentido en el mundo se presenta ante nosotros y trabajarlo como si tuviera sentido evidente es desfigurarlo. Lo limitado de una perspectiva meramente positiva en torno a una figura así es que se enfrenta con los propios

límites de lo decible pretendiendo superarlos, aun a costa de lo que pretende conocer o describir, y no los acepta o elabora.

Ahí es donde estriba la dificultad central. ¿Cómo hablar de algo que parece exceder a la razón, y a la existencia? No se trata de expandir el dominio de la razón ahí donde no está, sino de recuperar aquello que parece exterior, pero no es del todo así. La sinrazón que representa la desaparición de personas opera en diferentes niveles, pero hay otros que le dan algún sentido; niveles como su intencionalidad y su operatividad burocrática delatan una razón operante en ella, y, más allá, hay un ámbito de lo indecible que le es constitutivo. Es necesario apuntalarlo, pero sin poder decirlo; mostrarlo sin poder darle nombre.

Derrida, por ejemplo, en el texto *Cogito e historia de la locura* (1989), apunta que eso externo es inasible, pues, aun siendo históricamente circunscrita, la razón sigue funcionando como marco, así que el acceso a la sinrazón como exterioridad absoluta es siempre ilusoria: todo lo que podamos decir sobre la sinrazón va a estar en el marco de la razón; así, todo lo que podamos decir sobre la desaparición va a estar en el marco de la razón, deformando y trastocando aquello que la excede.

Esto representa un problema que parece insalvable, pero no puede ser eludido en tanto que ahí está. Asumiendo este espíritu, debemos afrontar los retos de la realidad histórica que se nos presentan. Así, la pregunta es una necesidad de estar en el mundo de una forma específica que no puede asumir aquella del solo aceptar lo que se nos presenta.

La respuesta de Foucault (2015) ante el texto de Derrida también es pertinente: el asunto en cuestión es la irreductible temporalidad de la experiencia y no la exterioridad. Es decir, con todos estos conceptos y debates, lo que está en el centro es la condición de la experiencia

como posibilidad inscrita o configurada según una temporalidad particular que cambia, pero supera la vida individual de quien pretende tener la experiencia de esa diferencia.

Entonces tenemos que preguntar también si ese sinsentido que aparece ante nosotros es en realidad inexpugnable o si es mejor permanecer callados. Ese movimiento, esa diferencia es inconmensurable, y es ahí donde estriba la posibilidad de avanzar.

Para esto es necesario explorar lo que tenemos ante nosotros, lo que sí vemos, lo que sí aparece; para luego volcarnos sobre lo que no con la seriedad que implican los límites de la razón. No es una exterioridad absoluta u opuesta a la razón, sino que se presenta como tal; aun cuando no deje de ser sinrazón. La tarea es “considerar la función crítica de toda filosofía que se pregunta por su presente, y por un “nosotros”, es decir, por la constitución histórica de los sujetos que lo habitan y que se interrogan por sí mismos (Vignale, 2012: 61).

Tenemos, por ejemplo, el problema de si hay testimonios de la desaparición; de si podemos hablar de “sobrevivientes de la desaparición”; o si son los familiares los que la pueden testimoniar. En ese sentido, incluso los afectos que tenemos son parciales y difusos. Así que nos servimos de herramientas y aportes que no son exclusivos de un campo o de otro. Eso que tenemos ante nosotros son las narraciones de la violencia, de los afectos, de la ausencia y de la falta. Con ellos debemos trabajar.

Por eso es por lo que la pregunta con la que este escrito comienza es esa: ¿cómo hablar, escribir, reflexionar, analizar la desaparición?, que implica ¿cómo hacerlo sobre algo que “no es” algo?, ¿qué se puede decir de aquello que se encuentra entre lo que es y lo que no?

Una de las apuestas fundamentales de una investigación en torno a la cuestión de la desaparición política, es la de intentar dar una respuesta a la pregunta: ¿qué ocurre con el

fenómeno de la enunciación como consecuencia de la desaparición? Las relaciones complejas entre nombre y huella —y entonces la pregunta acerca de cómo es el nombre y su posibilidad de inscripción el último “lugar” de un desaparecido—. (Vera, 2017: 60)

Y es que no se trata solo de señalar o representar con parábolas aquello que sucede. Necesitamos problematizar su sentido para tratar de penetrar en ello en tanto que se da en el mundo, en tanto que “aparece” ante nosotros.

Lacan podría ser de ayuda al hablar de este problema. Él habla de la irrupción de lo Real en el ámbito de lo Simbólico y lo Imaginario, ya que es ahí donde vemos eso que excede el sentido. El problema es que con la desaparición esa irrupción no cesa. La propuesta del psicoanalista estriba en que lo Real, en tanto tal, no es aquello de lo que tenemos experiencia; sino aquello que no está mediado por las estructuras simbólicas; es lo inmediato que nos explota en la cara.

La inconmensurabilidad de lo Real³ se mantiene como un recordatorio de que no es posible la aprehensión. Siempre es algo que excede al sentido, y está en lo simbólico y lo imaginario la lucha por asentarlo. Sin embargo, lo Real sigue ahí, superior a todo discurso, a toda prueba, a toda evidencia, a toda positividad.

“Lo real solo puede discernirse en sus huellas, sus efectos o consecuencias” (Zizek, 2014: 108), los restos. Esos restos que son lo único que queda de la desaparición y a partir de lo

³ Las discusiones sobre lo Real que aquí se mencionan remiten a aquellas del psicoanálisis lacaniano. En ese sentido, Oscar Masotta decía que en toda tumba se esconde un espejo, que es la entrada a la cultura, así que la perversión de quienes han desaparecido gente pretende dejarlos por fuera del lenguaje. Esto sucede ya que no hay inscripción de muerte y, como consecuencia, con el desaparecido no hay posibilidad de reflejo. el desaparecido opera en el nivel de lo imaginario como un deseo sin objeto. Una especie de paradoja ante la que no es posible articular un discurso pero que no deja de estar presente. Si se quiere profundizar en estas discusiones desde una perspectiva psicoanalítica se recomienda consultar Daniel Borja (2017) “Violencia de Estado: reflexiones desde el psicoanálisis en torno a las desapariciones forzadas en México” (Teoría y Crítica de la Psicología 9 (2017), 239-243. <http://www.teocripsi.com/ojs/>)

que la nombramos. Así, si se trata de algo que proviene de lo Real, entonces parece que sí hablamos de algo que es. Diríamos entonces que la desaparición es, pero no podemos preguntar qué es. Esa aproximación directa solo confunde aquello por lo que preguntamos con aquello que podemos ver. Tendríamos que ensayar mirar de soslayo aquello que nos evade. Y es que, como dice Gabriel Gatti (2019), cuando hablamos de desaparecidos, nada de lo que habitualmente encaja lo hace.

Esto nos hace pensar en la necesidad de repensar el problema ontológico desde sí mismo. No es ya, la pregunta de la filosofía sobre la desaparición, sino lo que dice la desaparición del mundo, del humano y, en sí misma, de la filosofía. Superar la desaparición como tema y asumirla como núcleo. Para esto es siempre necesario entenderla desde la experiencia cotidiana, pero no el permanecer ahí.

La propuesta que hace Greta Rivara Kamaji en torno al holocausto es pertinente en este punto. Ella habla de una ontología del relato testimonial del Holocausto:

Lo que apunto es que hay conceptos que no surgen de la reflexión filosófica, ni nacen en los libros, sino que emergen del desastre, precisamente de sucesos como la primera Guerra Mundial; hay acontecimientos que exigen el esfuerzo del pensamiento para crear su figura, una idea que medianamente los evoque sin importar cuan siniestra pueda ser, tantas veces esta imagen no viene ya de los ámbitos donde reina la teoría, sino de otras formas de hacer frente a lo vivido. (Rivara, 2018: 18)

Para hablar de acontecimiento, aun cuando se habla de desastre, hablamos de una temporalidad identificable y finita. El acontecimiento cambia las condiciones ante las cuales se presentó, pero la desaparición no sucede, no acontece. En lo que pensamos es en “el

desastre entendido, sobre-entendido no como un acontecimiento del pasado, sino como el pasado inmemorial [...] que vuelve dispersando por su retorno al tiempo presente en el que sería vivido como espectro” (Vera, 2017: 54).

Así, tampoco se trata de hablar de la negatividad absoluta, como el abismo sartreano ni de una reflexión separada de lo vivido y sus afectos; la desaparición no es una nada; no es negatividad yuxtapuesta a la vida: los desaparecidos en algún lado deben de estar y alguien los está buscando.

Y si no es una nada o una negatividad absoluta, entonces sí hay algo ahí: de alguna manera la desaparición es al mismo tiempo que no es. Es y no es. ¿Cómo es que esta ambigüación puede ayudar a esclarecer algo? Por eso es necesario regresar una y otra vez a la pregunta: esa es la tarea de la filosofía. No preguntamos “¿qué *es* la desaparición?”, sino “¿cómo hablamos de la desaparición?”.

Ahora, hablamos de desaparición, así, en sentido amplio, y no solo de desaparecidos. El desaparecido concreto y particular es una expresión de la desaparición, no su resultado. No es que la sumatoria de todos los desaparecidos sea la desaparición, sino que el desaparecido es tal en tanto que la desaparición lo posibilita antes y durante su desaparición particular. Es en este sentido que Gabriel Gatti (2019) propone establecer una aclaración: no hablamos de los que están desaparecidos, sino de los que son desaparecidos. Se trata de una estructura de la existencia que no es reductible a un atributo o condición.

Puede haber desaparecidos porque hay desaparición, como fenómeno social que atraviesa diversos aspectos de la vida cotidiana. Esto nos debe conducir a preguntar por aquello que constituye esta desaparición que parece etérea. Y es que la mera ausencia de una persona,

aún en contextos de violencias de Estado no implica necesariamente una desaparición, sino hasta que se la concibe como tal, hasta que es una posibilidad en el mundo.

Ahora bien, es necesario independizar la desaparición de la idea unitaria de la ausencia. Si bien le es constitutiva, no se puede pensar en desaparición si no se piensa en ausencia, también es cierto que la reducción de la primera a la segunda es imposible. Ausencia no es desaparición y la desaparición tampoco es exclusivamente ausencia. ¿Como se trabaja con eso?

Siguiendo a Daniel Feierstein (2012), aquello que nombramos desaparición refiere a las ausencias de aquello que se trató de borrar de la existencia. Esas ausencias no son ausencias cualesquiera, y no es solo la falta lo que las determina. Dejar de depender en la idea de ausencia para pensar en desaparición nos puede permitir pensar en accesos a la figura del desaparecido; ¿qué acceso podemos buscar para no depender de la ausencia?

La desaparición es, y es un espectro, una construcción que pugna por la existencia de alguien que ya no está. Ahí es donde estriba la necesidad de hablar del desaparecido: en desafiar la idea de vacío, de invisible, de irrepresentable. La propuesta de esta investigación recae en señalar eso que hilvana las desapariciones que son tan distintas una vez que los casos son reinsertados en el sentido.

Vida o muerte, algo más

“Somos los muertos de siempre, muriendo
otra vez, pero ahora para vivir”
SCI Marcos, 2000

Una de las dicotomías que subyacen y que se repetirán a lo largo de todas las discusiones es la de la vida y la muerte; dicotomía que aparece como fundamental desde la enunciación de Videla⁴, un desaparecedor: “Le diré que frente al desaparecido en tanto éste como tal, es una incógnita, mientras sea desaparecido no puede tener tratamiento especial, porque no tiene entidad. No está muerto ni vivo...está desaparecido” (Valle, 2013). Diremos, entonces, que hablamos de la profundización y sofisticación del sinsentido que desborda la vida y la muerte.

Ahora bien, esta separación apunta a un estatuto ontológico plenamente diferenciado al de la vida y la muerte, lo que exige ensayar una ontología adecuada. Cuando nos enfrentamos a una tercera posibilidad, la estructura sobre la que el mundo humano se ha construido se pone en suspenso. La desaparición de personas es un problema eminentemente filosófico.

Sin embargo, esta separación es, antes que nada, una creación del desaparecedor. Un cuerpo no desaparece, una persona no desaparece; se va, se pierde. Pero la desaparición le es atribuida desde afuera. Aun si pudiésemos concebir algo así como “desaparición voluntaria” estaríamos considerando que la condición de *desaparecido* no se la atribuye el desaparecido mismo. Es decir, no hay tal cosa como un “desaparecido en sí” o “desde sí”. Es una

⁴ Jorge Rafael Videla fue un militar argentino que entre 1976 y 1978 ejerció el cargo de presidente de Argentina durante el periodo de la junta militar. Durante ese periodo fue cuando las desapariciones de detenidos por la policía militar comenzaron a ser visibles. Murió en 2013 en la prisión de San Marcos tras distintos procesos judiciales que le imputaban diversos cargos y que los llevaron a la cárcel en varias ocasiones. Entre ellos: por ser autor de 469 crímenes de lesa humanidad (66 homicidios, 306 secuestros, 97 torturas y 26 robos), por sustracción, retención, ocultamiento y hacer incierto el estado civil de veinte menores de 10 años durante la última dictadura cívico-militar. (Centro de Información Judicial, Argentina, 2012)

constelación de liminalidad entre la ausencia de quien decimos que es un desaparecido y su condición de existencia.

La argentina Pamela Colombo en el ensayo *La desaparición en vertical. Imaginarios geográficos y violencia de Estado*, propone que la desaparición es un nuevo tipo de muerte, pero muerte al fin: “Sujetos suspendidos a medio camino entre la vida y la muerte, que, sin embargo, están muertos” (2019a: 252).

En ese sentido la propuesta de Colombo resulta importante, pero no es definitiva, porque, aunque sí hay cierta presencia de muerte, no se trata de algo así como un nuevo tipo de muerte. Lo que ella afirma con eso es que sí está la muerte incrustada en la vida; es decir, hay una negatividad dominante y presente en todo carácter ontológico del desaparecido. En ese sentido, se trata de un estatuto ontológico diferente al de la vida y al de la muerte; aunque tal vez se trate más de otra cosa y no de la indeterminación.

El problema es que “no solo es el modo de producir muerte, sino también el modo de situarla” (Colombo, 2019a: 263). En la discusión no puede dejarse de considerar ese modo del que habla Colombo. Modo de morir, modo de asignar la muerte o, como lo diría Derrida⁵, modo de dar la muerte. Pero aunado a esto, no podemos dejar de considerar el modo en que esa aparente muerte se relaciona con la vida vivida y con la vida vivible del ausente, que es el meollo de la desaparición. No estamos hablando de vivir sin morir ni de morir sin vivir, sino de ambas en una simultaneidad confusa.

⁵ Derrida explora en varios textos de diversa índole el tema de la muerte. Aunque sus derroteros no siempre son pertinentes para los intereses de esta investigación. Para profundizar en el asunto se recomienda Derrida (1998) *Adiós a Emmanuel Levinas* (Madrid, Trotta) o también Derrida (2013) *Dar la muerte*, Barcelona: Paidós.

Cabe diferenciar, como lo hemos propuesto antes, cómo atañe esto a la diferencia entre el desaparecido y la desaparición. Si bien el desaparecido no está muerto de hecho, la desaparición sí implica la muerte como posibilidad. Así que diríamos que, de quien se predica la desaparición esté vivo o muerto, la desaparición implica la posibilidad conjunta y simultánea de ambas. Lo que sí es cierto, es que, como sucedió en Argentina con muchos de los sobrevivientes, es que ellos hablaban de asesinados y torturados. Los desaparecidos eran una figura externa a los sobrevivientes. “Pilar Calveiro reflexiona sobre la dificultad social de procesar esa espantosa verdad que enunciaban los sobrevivientes: no hablaban de desaparecidos sino de muertos, de cuerpos sistemáticamente arrasados.” (Longoni, 2007:4).

Esa presencia de muerte no es muerte en sí, porque asumirlo de esa manera nos obliga a asumir que los desaparecidos están de hecho muertos, para lo que no hay medidas ni medias tintas. Para esto, “es la antropología la que permite establecer la distinción entre muerte y desaparición: la evidencia del cadáver permite la puesta en escena de ritos funerarios, imposibles en el caso de la desaparición, ya que fruto de ella no existe un cadáver” (Vera, 2017: 7). Por lo que esta presencia de la muerte, de una muerte nueva, no implica la consumación de sí misma. Así, es necesario que pensemos de formas distintas la relación entre la vida y la muerte a partir de la aporía que representa la desaparición. Ese es un problema fundamental en el tratamiento de este asunto.

Greta Rivara establece esta distinción a partir de la figura de sobreviviente y su relación con la muerte:

Una idea importante con respecto a los sobrevivientes: ser sobreviviente implica un gran esfuerzo, ¡sobrevivir a la sobrevivencia! ¿Cómo se puede sobrevivir después de haber sido

testigo de todo aquello, de haber visto la muerte a los ojos cada día, de saber que, con cada día ganado para uno, tantos más han muerto también para que ese uno siga vivo? Sobrevivir significa dar lugar a la muerte de los otros en aras de un sinsentido: sobrevivir a la muerte del alma: ¿qué queda en esa sobrevivencia que sea todavía vida? (Rivara, 2018: 54)

Lo que hay es algo más cercano a una intromisión de la muerte en la vida que presenta a las dos de manera conjunta, no a una u otra. En ese sentido estamos hablando más bien de una interrupción de la vida y de una presencia adelantada de la muerte, de una muerte espuria. Es esa ausencia particular lo que rompe, sin ni siquiera ser la ausencia lo primario en este asunto.

A esa interrupción de la vida es a lo que se ha asimilado a la idea de ausencia. Esta idea es lo que tenemos que entender. Estamos hablando sí de una ausencia, pero de una ausencia muy particular que no está configurada desde sí misma y que no depende del ausente exclusivamente. Es decir, la desaparición no depende del desaparecido.

Es necesario afirmar el carácter difuso de la desaparición, porque si la aceptamos como una determinación específica ligada necesariamente a un sujeto desaparecido e identificamos a la persona desaparecida en su condición de desaparecido con la desaparición, estamos dejando a un lado las determinaciones particulares que están inscritas en potencia en el desaparecido y perdemos la situación y particularidad histórica. Cada desaparición es distinta, e implica muchas posibilidades que pueden ser contrapuestas entre sí, pero también comparten elementos necesarios, aunque no suficientes, que los identifican.

Dicho de otra forma, la desaparición no se puede señalar, no es estática, no es algo en sí; pero sí tiene un carácter y elementos constitutivos que son rastreables. Cada caso es distinto, pero solo son posibles todos y cada uno porque existen todos los demás. Sucede que cada

desaparición es irreductible a otra. Cuando se señala la desaparición de una persona, a un desaparecido, de manera indirecta se supone a otros desaparecidos.

Entonces, la desaparición en tanto tal no puede empalmarse con el sujeto desaparecido; es decir, la desaparición ocurre ante quien la nombra, como los padres o los familiares, pues ese estar desaparecido sucede aun si de quien se dice la desaparición no lo sabe. No es que no sea relevante la condición de hecho de aquel que se piensa desaparecido, sino que la desaparición es posibilidad en tanto cúmulo de todas las posibilidades concentradas en un momento específico.

Así, el desaparecido es siempre potencialmente cualquier cosa, tanto como es certeza de ninguna. Este carácter doble no es constitutivo de la condición del sujeto del que se predica la desaparición, sino de la máscara que es el “desaparecido” como tal. Es a partir de esta duplicación que el sinsentido se presenta. Por ello, el hecho de que alguien que era un desaparecido, regrese ante la familia y confiese haber estado “de fiesta varios días”, por ejemplo, no cambia en absoluto la condición de desaparecido por la que pasó.

Ahora bien, para que podamos hablar de desaparecidos y conceder en ellos potencialmente todas las salidas, es necesario que haya una condición previa. Esta condición es la desaparición en sentido general. Esto quiere decir que las personas desaparecidas pueden desaparecer porque existe la desaparición como condición de posibilidad.

Entonces, la propuesta es separar al desaparecido de la desaparición justamente porque no podemos pensar al desaparecido como un estatuto determinado al que se le puede juzgar, al que se le puede configurar o determinar de cierta manera. Cada caso guarda más en común entre aquellos que predicen la desaparición que entre aquellos de quienes se predica.

Así, es necesario afirmar el carácter difuso de la desaparición, porque si la aceptamos como una determinación específica, la condición de una persona, entonces nos obligamos a entenderla como una estructura bien definida de la que podemos establecer criterios y corroboraciones. El ser desaparecido no depende exclusivamente de la situación de la persona en cuestión. Esto es un punto que debe ser bien revisado.

Es por eso por lo que la *filosofía de la desaparición* se perfila como una de las grietas de la ontología tradicional. “Estamos entonces fuera del sentido, fuera del ser, fuera ante todo de la dialéctica en tanto temporalidad total que se desarrolla en procesos de linealidad lógica y homogénea” (Vera, 2017: 54), y, a pesar de ello, buscamos regresar al sentido. Cada vez que se traza una línea de posibilidad concreta, se separa un poco más la desaparición; cada vez que se encuentra un poco de lo que sucedió, es un poco menos desaparecido.

Antropología: aproximación al problema desde los datos empíricos

“Cuando llegué aquí, presenté la denuncia ante la PGR de Jalisco, el 8 de febrero de 2013. El 17 de febrero encontraron un cuerpo, que según las autoridades es el de mi hijo. Lo hallaron en Zapopan. Me enseñaron dos fotos y les pedí que le hicieran la prueba del ADN, el perfil genético. La respuesta de las autoridades fue que lo habían hecho, pero que salió negativo”.

Dicen que al parecer tiene todas las características físicas, la estatura, la edad, y que le encontraron un celular con un número que tenía registrado con el nombre de “mamá”, y que es de Honduras. En ese momento llamé al abogado del ministerio público de Puerto Vallarta, para preguntarle por los nuevos datos, y me dijo: “Es cierto, señora, ese es su hijo”.

“Le pregunté por el cuerpo para ir a verlo, pero el abogado me contestó: “ese cuerpo fue incinerado.” Le pregunté por qué y me dijo: “No sé, aquí no tenemos el cuerpo, lo que tenemos es cenizas”.

“Eso me lo dijeron por teléfono, así que me fui a Guadalajara esa misma noche. Al llegar, el día siguiente por la mañana, empecé a ver el expediente y eran las mismas fotos que ya había visto; pero les exigí que me mostraran las ropas y el teléfono celular, pero todo lo habían desaparecido. Y a la ropa la habían desechado por motivo de higiene.

Les exigí el teléfono para ver si el número registrado coincidía con el mío en Honduras, y me dijeron que el teléfono no estaba, y que viera el asunto con el médico forense. Pero éste tampoco sabía nada, ¡nada! Se echaron la bolita unos con otros. Incineraron el cuerpo sin dejar el perfil genético y desaparecieron todas las evidencias, las autoridades y el Servicio Médico Forense de Jalisco (SEMEFO). Y hasta ahora, después de miles de oficios, no me pueden dar respuestas porque no las tienen.

“Ahí está atorado todo. Me querían dar una bolsa con cenizas para cerrar el caso. Para ellos esa bolsa de cenizas era mi hijo. Incineraron un cuerpo que alguna familia debe estar buscando, y así será imposible la identificación.” (Ana Enamorado en López, 2020)

Tendríamos que renunciar a la pretensión de agotar el fenómeno de lo que entendemos por desaparición. No podemos pretender superar toda duda. Ese objetivo escapa las posibilidades, pero no solo esas que nos son particulares como persona, sino aquellas que atañen a la razón misma. Maurice Blanchot (2019) habla así del desastre, que, siguiendo a Gatti (2019) y a Vera (2017), enmarca la desaparición. Ésta sería, pues, el desastre de la ausencia.

Hablar de antropología, en este caso, no es hablar solamente de las investigaciones

científicas, sino de esa constitución empírica de la desaparición que va desde los restos y las huellas a los relatos y testimonios. Elementos como los restos, las huellas, los testimonios, son constitutivos de aquello a lo que llamamos desaparición, pero no son más que partes manifiestas de esta. Reducirla a alguno de los elementos es arrancarla de su más propia intempestividad.

Para poder avanzar en la exploración del problema se presentan algunos elementos con carácter de positividad del asunto. Elementos de carácter más o menos tangible como las fosas clandestinas en tanto espacios de dolor; los peritajes forenses en tanto articulaciones conjeturales de sentidos posibles; los mecanismos y dispositivos desaparecedores que han podido ser descritos por historiadores y sociólogos⁶; los restos en tanto evidencia de la realidad de la desaparición; los testimonios en tanto afirmación de aquello que pretende ser borrado de la existencia misma.

Las fosas clandestinas, cuya condición se encuentra en entredicho al sumar más de dos mil en México⁷. Son espacios que se han convertido en nodos de dolor y de esperanza. La posibilidad de encontrar los restos de un familiar en una fosa clandestina se manifiestann de

⁶ Particularmente la investigación de Pilar Calveiro *Poder y desaparición* (2008, Colihue) es una parada necesaria en cualquier estudio sobre la desaparición forzada. Una de las contribuciones principales que aporta es el concepto de *dispositivo desaparecedor*. “En suma, el dispositivo desaparecedor de personas y cuerpos incluye, por medio de la fragmentación y la burocratización, mecanismos para diluir la responsabilidad, igualarla y, en última instancia, desaparecerla. Es muy significativo que las Fuerzas Armadas hayan negado la existencia de los campos como una tecnología gubernamental de represión, como una instancia en la que el Estado se convirtió en el perseguidor y exterminador institucional. Al soslayar este hecho se ignora la responsabilidad fundamental que le cabe al aparato del Estado en la metodología concentracionaria, en tanto que los campos de concentración-exterminio sólo son posibles desde y a partir de él” (25). El contexto en el que se presenta es concretamente el de las dictaduras militares de los años setenta en el cono sur de Nuestra América, por lo que implica una serie de especificidades que lo limitan a ese contexto y la práctica concentracionara como su característica primordial. El aporte fundamental está en la posibilidad de visualizar la participación del desaparecedor como foco del análisis y hacerlo a partir de la experiencia de supervivientes. Sin embargo, no en todos los contextos hay un adentro que pueda ser narrado, ni que sea válido para la amplitud de realidades comprendidas dentro del espectro de la desaparición actual; una que definitivamente no es la exactamente misma que aquella de la que habla Calveiro.

⁷ Una investigación reciente y muy relevante es el reportaje titulado *El país de las 2 mil fosas*, por Alejandra Guillén, Mago Torres y Marcela Turati (2018, México: Quinto Elemento Labs). En él exploran la amplitud y el alcance de las fosas clandestinas en México, así como las inconsistencias en los números dados por el Estado y los que se obtuvieron con el trabajo de campo independiente.

manera contradictoria al implicar el fin de la búsqueda y la incertidumbre, pero también la confrontación con una violencia exterminadora.

Los muchos peritajes forenses de diversos alcances y que van desde lo físico a lo contextual, social y cultural. Los restos y las huellas como productos materiales más directos de las lógicas de violencia que se decantan de la desaparición en todo su espectro; y los testimonios.

El problema con el testimonio acá es ¿testimonio de quién si no está? Testimoniar es declarar “yo estuve ahí”, pero nadie estuvo ni pudo haber estado. Porque no hay un acontecimiento que señalar, no hay un espacio ni un momento en el que se pueda estar. Así, el testimonio de la desaparición es un oxímoron. Debemos hablar de reconstrucción e incluso de la sumatoria de diferentes testimonios conducentes a la emergencia de un desaparecido, pero nunca uno de su desaparición particular.

Son esas positividades de la desaparición lo que nos permite hablar de ella, pero no son todo lo que implica, ni son todas. Acá no hablamos de las narrativas que rodean el asunto, sino propiamente de las huellas: los restos, las fosas, los carteles con fotografías de los desaparecidos. Hablamos de lo que se encuentra en un nivel de visibilidad explícita.

Estos datos empíricos son lo que constituye las positividades señalables y medibles de la desaparición; son lo que sí se ve si se busca y encuentra. Esta determinación de los caracteres positivos y sensibles es la vía de acceso que se ha tomado desde las ciencias sociales y físicas; es una vía que rasca positividades y que encuentra en las fosas clandestinas, en las fotografías y en los tipos penales un conducto hacia la reafirmación del sentido que parece imposible. Decimos que algo está cuando afirmamos su existencia situada en un mundo de objetividades: “el escritorio está”, “la silla está”, la desaparición parece referir a otra cosa.

Así, la pregunta con la que comenzamos esta sección tiene en los datos empíricos una primera salida: hablamos de desaparición a partir de lo que vemos de ella. Sin embargo, ¿cómo los identificamos y cómo los discriminamos?, ¿son suficientes para hablar de la desaparición como un todo?, ¿está definida por ellos?

Es necesario enmarcar de alguna manera el asunto, por ello pensamos en las positividades de la desaparición. Esas visibilidades están de alguna manera estableciendo la realidad de la desaparición en el mundo: afirman su presencia. A partir de ellas es que podemos hablar de la desaparición, pero también son una frontera de nuestra posibilidad de comprensión. No debemos tomarlas como criterio, sino como acceso a lo que no se ve y no se puede ver.

¿Cómo interpretar dichas positividades? Éstas son necesariamente difusas en tanto que se manifiestan como rastros y no como completudes: aun cuando aparece alguien que pudo haber estado desaparecido, el carácter fragmentario de su desaparición permanece. La idea de huella que propone Derrida es útil en este sentido: se trata no ya de la cosa, sino de lo que queda de ella una vez que no está. Incluso el vacío que deja es parte de esos rastros. Así, es necesario pensar en la desaparición como una condición de posibilidad difusa que existe independientemente de la instancia y no una condición particular del individuo del que se predica.

Como corolario a lo anterior, tenemos que pensar en que no se trata en ningún momento de algo individual, sino colectivo. La ausencia en sí misma no es lo que define a la desaparición aun cuando es un elemento propio de ella. Así, hace falta dar cuenta de esos elementos que constituyen el asunto; esos elementos visibles que solo a partir de su identificación y problematización permitirán ver lo que no es tan visible de la desaparición pero que la

constituye.

Tenemos, en un primer momento, dos modos subsidiarios: *los cuerpos sin nombre y los nombres sin cuerpo*. Esta división se realiza efectivamente como algo de lo que se tiene una experiencia directa. Los cuerpos sin nombre son los cuerpos de las fosas clandestinas que se encuentran en situaciones muy dispares y frecuentemente poco “humanas”. Pero también son los cuerpos depositados en las morgues que nadie reclama y que por negligencia son víctimas de la burocracia desaparecedora⁸, y permanecen ahí hasta que se descomponen, acinados y anónimos.

De una cierta manera, es la independencia del nombre respecto a lo que llamamos “realidad” —es decir, el conjunto de propiedades que pueden describirse, utilizando frases ostensivas, de un objeto— lo que va a permitir, después de la desaparición, el carácter “fantasmal” del nombre: su existencia será la última y única huella dejada por alguien que ha desaparecido sin dejar huellas materiales de su cuerpo. (Vera, 2017: 58)

La deducción es simple: todos esos cuerpos que desaparecieron deben haber ido a algún lugar, pero ¿a dónde? El proceso de desaparición forzada se caracteriza por la ausencia de un lugar en donde situar el cuerpo de la persona desaparecida. Ahora bien, es necesario preguntar por el criterio para la consideración de esos rastros. En un primer momento, todo lo que apunta a lo que hay detrás de una ausencia es un rastro.

⁸ El término de la burocracia desaparecedora o de la desaparición burocrática son sugeridos por diversas personas que trabajan alrededor del tema como Camilo Ovalle, Darwin Franco o Francisco Rodríguez; apelan a las desapariciones que se consuman no por voluntad sino por negligencia. Se trata de casos que sistemáticamente convierten a cuerpos no reclamados en desaparecidos por la destrucción de los mismos aun cuando ya se encuentran bajo el resguardo del estado. Para profundizar en el tema se recomienda Ramírez (2020) *Desaparecer dos veces: la burocracia que pierde cuerpos*. (México: Quinto Elemento Labs). Este y otros casos, como las cremaciones piadosas o las verdades históricas remiten a los que el equipo de Quinto Elemento Labs ha llamado “Crisis forense”. Este término es desarrollado a lo largo de diferentes reportajes que dan cuenta de las condiciones de desaparición que no siempre están ligadas al narcotráfico o a la violencia directa, sino a la negligencia y el ocultamiento de cuerpos, pruebas e información. Se puede consultar el trabajo en <https://www.quintoelab.org/crisis-forense/>

Se sostiene en este texto que ante la desaparición tenemos una duplicidad entre la persona desaparecida y el recuerdo-imagen de quien queda. Así, cuando hablamos de un desaparecido hablamos no de un modo de estar, sino de un modo de ser. El desaparecido será producto de la ausencia inexplicada y no la persona en sí. Algo similar a la máscara mortuoria separada de su muerto o el *imago* que propone el psicoanálisis⁹.

Esta duplicidad es relevante en tanto que nos permite notar la tensión que hay a partir de la desaparición en torno a la persona y quienes realizan la búsqueda y en quienes recaen los efectos y productos de esa desaparición. En términos generales, ante la desaparición de personas hay al menos dos “productos”: cuerpos sin nombre y nombres sin cuerpo; en ambos casos son desaparecidos. Lo que hay que entender es que la búsqueda que hacen los familiares es un intento por reunir esos dos “productos”; se trata de una tensión a partir de la desaparición que no se deja que sea absoluta.

Pamela Colombo propone hacer un recorrido a partir de una clave interpretativa muy particular y complicada al mismo tiempo. Se trata de pensar a partir de los espacios de desaparición en una perspectiva vertical en la que no todo es visible o invisible pues hay empalmes constantes entre ámbitos. Incluso podríamos hablar de un ámbito de clandestinidad que media entre lo visible y lo invisible. Con esto plantea que “el ocultamiento de los cadáveres existe siempre ya emplazado dentro de un entramado o textura espacial que lo contiene” que es previo. Sigue: “la parte del espacio que se ve a simple vista, la superficie, interactúa con la otra parte que no se ve, pero que existe y es parte constitutiva de este: el espacio subterráneo [o invisible]” (Colombo, 2019a: 264). Son dos niveles que se

⁹ Jaques Lacan desarrolla este concepto en *De los nombres del padre* (2005; España: Paidós); también es explorado por Gustav Jung en *Los complejos y el inconsciente* (2013; España: Alianza).

interrelacionan necesariamente y que dependen el uno del otro, pero que posibilitan la desaparición a partir del ocultamiento que producen: no hay desaparición transparente.

Justamente es ese el problema. Pues así nos quedamos solamente con la parte positiva. La desagregación de la especificidad en los datos duros y las condiciones específicas nos sume en la desaparición, en la negatividad del sinsentido que se presenta en la vida. Es decir, al buscar darle una razón y un sentido con los datos lo que estamos haciendo es tratar de salir del sinsentido para insertarlo en nuestra vida como una posibilidad de comprensión no una posibilidad de explicación, pero lo que no estamos haciendo es entender que de fondo hablamos de desaparición y lo hacemos en un sentido amplio.

Dentro del cúmulo de los saberes positivos que rodean o atienden la desaparición, tenemos, con especial preminencia, los saberes forenses. Ciencias y prácticas enfocadas en la obtención de pruebas con fines jurídicos. Su centro es la prueba, y como tal, buscan constituir lo que pueden. Así, un saber forense es el especializado en la constitución de objetos o discursos que dan cuenta de la existencia de actos a partir de las evidencias que quedan. En ese sentido, es necesario que si hablamos de criminalidad lo forense sea un factor para tener en cuenta. Sin embargo, su misma preponderancia excede sus propias capacidades.

Es así que ante la situación actual en territorios como el mexicano tenemos un problema particularmente oscuro. Si bien todas estas ciencias y saberes que rodean las desapariciones son las que generan mecanismos para hacer aparecer al desaparecido; no podemos olvidar que su quehacer esta circunscrito a un ejercicio de poder específico que se resuelve en las cortes y los juzgados.

El conocimiento forense es aquel que trabaja en función de ser operativo en un contexto

judicial: genera pruebas, elabora teorías de casos, explica situaciones. Todo para tratar de convencer a un juez y a un jurado de una verdad. Entonces, ¿qué pasa con todo ese proceso de derecho si, como hemos dicho, el desaparecido fue alienado de todo derecho concebible?, ¿cuál es la prioridad de lo forense en este contexto: juzgar delincuentes o localizar desaparecidos? Por su propia naturaleza, su objetivo es el de esclarecer lo que sucedió. No es asunto de esta investigación la filosofía del derecho que enmarca este problema, pero sí el desbordamiento que esos saberes sufren en el contexto de la desaparición.

Anne Huffschmid, en su artículo *El poder de lo forense* plantea lo siguiente: “El objetivo de reconstruir lo invisibilizado por los poderes de turno y así subvertir una narrativa como el mito de la ‘desaparición’ inscribe esta práctica en lo que Eyal Weizman y su grupo *Forensic Architecture* han denominado como ‘contra-forensis’: poner en foco (y en foro) estas materialidades, muchas veces apenas perceptibles, y generar así un novedoso tipo de evidencia” (2019: 63). Tenemos que pensar en lo forense desbordado; lo forense más allá de lo forense. Incluso en los saberes forenses despojados del carácter de verdad que les otorga el marco jurídico, pero incrustados en otros marcos de enunciabilidad.

La presencia de los familiares como principales propulsores de la búsqueda es un elemento nodal en este sentido. Es recurrente la crítica que desde la antropología forense se dirige hacia ellos: la probable destrucción de la prueba. Lo que no alcanza a ver la ciencia forense es que las buscadoras no pretenden encontrar pruebas, sino restos, en el peor de los casos, personas en el mejor.

En ese sentido tenemos una oposición entre lo forense desbordado y el estado de búsqueda de los familiares. Una oposición que no puede ser resuelta si no se modifica radicalmente la

posición forense y se asume como incompleta. En ese sentido, no podemos apostar todas las fichas a las ciencias forenses; aun cuando ofrezcan muchas respuestas, no pueden responder a todo.

Comprender: método genético apuntando al desastre

A partir de lo anterior, tenemos un problema manifiesto: ¿de qué manera aproximarse a aquello que las ciencias no pueden abarcar sin permanecer en las mismas limitantes que ellas tienen? Es decir, lo forense, lo jurídico o lo psicológico pretenden dar respuestas manifiestamente útiles a un problema que parece concreto. Pero ese problema no lo es, no se manifiesta más que parcialmente y según aspectos indeterminados.

Así que no buscamos una respuesta “útil” en esos términos. Una vez reconociendo que la filosofía no puede pretender “gobernar las almas” o “dirigir el camino de la sociedad”, es necesario reconocer que abrir caminos o crear grietas es una idea más adecuada. Sin embargo, pareciera que al repensar la categoría más allá de los términos jurídicos pierde la eficacia tanto política como jurídica: ya no sirve para movilizar ni para juzgar. Sin embargo, en el mundo sigue desbordando esos campos en los que parece que tiene injerencia; por lo que es necesario este ejercicio de reflexión. En ese sentido, no buscamos hacer una descripción pormenorizada de la desaparición según sus correspondencias con los tipos penales, sino contribuir a pensar la desaparición en tanto tal; antes de preguntar si es útil, preguntamos cómo hablamos de ella.

Para esto, se propone un acercamiento desde un método que apela a la emergencia de aquello

sobre lo que hablamos. Con el método genético se apunta a la comprensión del entramado de relaciones que sostiene la producción y dispersión de, en este caso, la desaparición. Con esto, la propuesta se mueve a partir de despejar aquello que constituye la desaparición en tanto relaciones que operan independientemente de los elementos que en ella estén. La raíz de esto es lo que, en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, de Baruch Spinoza, se establece como la búsqueda de las ideas adecuadas.

En ese sentido, el modo de operar es el siguiente: (a) identificación del proceso en sus manifestaciones sensibles, así como en los límites que este marca con respecto a su posibilidad de acceso; (b) señalamiento del “fenómeno indeterminado”, que es aquel que excede los límites antes mencionados pero que deja rastros o huellas que pueden ser indagados: cuáles son los aspectos no determinados que conforman el proceso y que deben ser señalados aun si no pueden ser descritos; (c) el análisis de este proceso en la red de relaciones que se tejen y que posible en el cruce de diversos aspectos sociales que deben ser señalados¹⁰.

Estos tres momentos del proceder que se lleva a cabo en esta investigación se consideran pertinentes por el carácter propio de la desaparición. Su consistencia evanescente e indeterminada/indeterminable nos obliga a buscar creativamente formas de cercarla, aun si es parcialmente, con tal de avanzar en su comprensión.

Las positivities de las que hemos hablado (a) son problemáticas y nodales, pero no son aquello de lo que estamos hablando. Con ellas se busca, en el mejor de los casos, proveer de una descripción profunda y lo más completa que sea posible. Su núcleo está ahí: describir.

¹⁰ Este planteamiento de inspiración spinoziana no pretende ser completamente fiel a las determinaciones de dicha postura, aunque sí es consecuente con las bases del análisis.

Incluso las explicaciones y reconstrucciones que se enarbolan son momentos dependientes de la descripción positiva de un mundo asumido como verdadero.

Esta propuesta nos permite acercarnos a los rastros (b) que no son propiamente la desaparición, pero que son aquello con lo que podemos trabajar. Estos rastros deben ser hilvanados en una propuesta de lectura de la realidad que trata de no deducir, apenas de señalar. En consecuencia, una ventaja que nos permite este proceder es la de no desechar de tajo los propios nombres, accesos y propuestas de la creatividad social que no se limitan a lo forense y muchas veces lo desbordan. Esto no implica mudarnos al léxico del desaparecedor, “chupado”, “paseado”, “levantado”, pero sí atender otras posibilidades de las relaciones que establece la desaparición como su carácter de desastre del sentido, de suspensión de la vida y de la muerte, o de vulneración del tempo de lo cotidiano.

Es por eso que más allá de las positividades leídas como rastros, tenemos aquello de lo que son rastro y aquellos productos de la ausencia que posibilitan la enunciación de la desaparición y que no están necesariamente contenidos en la falta (c). Es en ese entramado en donde se inscribe la necesidad de la mirada del filósofo.

Hablar de desaparición requiere ensayar, una y otra vez, un lenguaje que no apunte a describirla. Por lo que requerimos de un rearme categorial aquí. En ese sentido, hace falta asumir como propia la tarea que propone Gabriel Gatti en el texto “Las narrativas del detenido-desaparecido (o de los problemas de la representación ante las catástrofes sociales)” (2006: 28). Se trata “de señalar ese lugar vacío en el que está la desaparición y *de cómo pensarla* sin anular su imposible representación”.

Es necesario proceder declarando que este tipo de miradas al sesgo son recurrentes en los

límites de la razón y de lo pensable: asuntos relacionados al suicidio, y la muerte en general, son aproximadas desde el vacío que queda, más que desde una mirada frontal y directa. Es por eso por lo que es recurrente apelar a las expresiones estéticas y esquivar el horror en la plenitud de su manifestación.

Esto nos pone en situación de relacionarnos con esa ausencia que no podemos circunscribir ni delimitar. Esa ausencia muy problemática que no es lo que está en el núcleo de la desaparición, pero que sí está es su superficie más patente. También es eso lo que nos posibilita a discutir la continuidad de la categoría y su pertinencia. Es necesario discutir la carga ontológica que esto implica, pues la relación con el tiempo y el sujeto se perfilan como otras muy distintas.

Anne Huffschmid afirma que cargar con la categoría es en sí mismo problemático, ya que implica conceder el absurdo en un nivel ontológico. Lo que tiene implicaciones tanto epistemológicas como axiológicas. Sin embargo, también es cierto que de dejar de pensar en la desaparición tendríamos que aceptar como definitoria una condición a la que no tenemos acceso, y no podemos hacer eso. El problema es la contradicción entre la necesidad de hablar de la desaparición para evitar que la desaparición se consume como absoluta, y que con eso ni siquiera podamos hablar de ella, o dejar de hablar de ella asumiendo su imposibilidad negándonos a nombrar, y ver, lo que ocurre en el mundo.

Ese es el problema de la comprensión del desastre, y la razón por la que es una tarea acuciante. Describirlo, dar prueba de él no es necesario, pues es él mismo que está ante nosotros. Lo que intentamos aprehender es que de hecho esté ante nosotros. En ese camino, Blanchot “no cae en la sacralización del silencio, de lo impensable o de lo irrepresentable

frente al desastre; se trata por el contrario de observar cómo es en la superficie del lenguaje donde el acontecimiento paradójico del desastre tendrá lugar, anulando la posibilidad de tener lugar del acontecimiento (Vera, 2017: 53). Tenemos que hablar del desastre sabiendo que no lo podemos aprehender

Así, la mera posibilidad de hablar de desaparición implica su carácter de incompletud. La desaparición no es absoluta en tanto que aún no desaparece ella misma. Ni siquiera parece ser ese su objetivo. Entonces, nos volvemos a encontrar con la aporía de la idea de desaparición: la nombramos para que no dejen de existir los desaparecidos, o la nombramos así porque políticamente se impone la idea de que hay algo distinto de la vida y de la muerte. Tendríamos que preguntar, entonces, si podemos hablar de una condición ontológica particular que se distingue de la vida y de la muerte, o si solo es un ocultamiento de la condición actual entre las dos posibilidades.

Este problema ontológico es neurálgico para la comprensión de la desaparición, pero implica un desfase entre el acceso que tenemos y lo que hace falta decir. En ese sentido, el proceder a partir de las relaciones que posibilitan su emergencia es una filosofía que se sitúa en relación con la desaparición de manera provisional.

Esta paradoja nos obliga a cuestionar los derroteros del concepto en un marco siempre situado históricamente que afirma como existente el conjunto vacío de los desaparecidos. Así, hablar de desaparición no es suficiente si se la piensa a partir de la prueba, la evidencia y el resto. Es necesario comprenderla en su situación y en su relación con la vida y la muerte. Estos tres elementos son nodales en la discusión en tanto que es a partir de ellos que se modifica la experiencia de la desaparición.

En ese sentido, si bien aquellas positividades permiten cercar la desaparición en un intento por darle sentido, buscamos dar cuenta de las limitaciones que esto conlleva. Esto es necesario porque es así como podemos movernos para relacionarnos con ella; sin embargo, no podemos perder de vista que detrás de eso sigue estando la diferencia entre lo que es y lo que no. Es por eso por lo que aquí se apela a la propuesta de Spinoza. Cualquier forma de aproximarse a algo tal como la desaparición requiere, antes que nada, aproximársele, para luego poder pensar en cómo es que está estructurada ante nosotros, o ya en su condición existencial.

No debemos olvidar que, siguiendo a Spinoza, ningún método precede el objeto sobre el cuál se enfoca; sino que eso a lo que llama *la idea de la idea* es el resultado del enfrentamiento del pensamiento con la experiencia de lo inmanente: no habría método adecuado sin haber una idea primero que se vuelve problemática, y lo que se busca es reflejarla o expresarla. Es necesario enfocarse en las cosas en el mundo antes de poder reconocerlas y, en consecuencia, comprenderlas. Así, el método no es una secuencia de procedimientos consecutivos y ordenados que conducen a una verdad fija, sino una exploración de condiciones y posibilidades que apunta a regresar sobre la forma en que se incrusta la idea en el entramado de relaciones amplio de su situación.

¿Qué conceptos pueden ayudar a ensamblar el entramado?

Una vez considerado lo anterior, se exploran algunas propuestas sobre aquellos elementos que conforman las manifestaciones de la desaparición. Ese entramado no es más que una propuesta de aporte hacia la comprensión adecuada del tema, pero no representa una condición de verdad trascendente a la expresión particular de los casos concretos.

El primer elemento que debe ser considerado, por su recurrencia es la ausencia. Es, tal vez, una de las expresiones más abarcales de la desaparición en todas sus manifestaciones; sin embargo, es también un elemento muy problemático que por sí mismo está lejos de permitirnos comprender de qué estamos hablando. Ausencia tiene como raíz dos partículas: *ab-esse*. El prefijo funciona según dos posibilidades clásicas que son separación o privación. La segunda partícula “esse” refiere indistintamente a ‘ser’ y ‘estar’. Por ello, entendemos que con el ausente nos referimos a el que está separado de estar o el que está privado de estar. Estas interpretaciones que apelan al carácter estativo de la partícula *esse* son las más concordantes con el sentido común; en tanto que algo no solo deja de ser, aunque sí puede estar separado del hablante. La otra interpretación posible es que ausente es aquel que está separado de su ser o privado de su existencia. Parece que en el caso de la desaparición es este un caso aplicable.

Ahora bien, aunque cualquiera de dichas posibles interpretaciones apele a la desaparición de una manera u otra, no la abarcan. No debemos olvidar que la designación de desaparecido se

aplica ante la condición de violencia preeminente sobre la de la ausencia. Así, hablar de ausencia implica establecer un cambio de la condición del sujeto del que se predica. El prefijo latino *ab* implica un paso de un estado de “normalidad” a uno de privación, separación o alejamiento. En ese sentido, no solo hablamos de aquel que ‘no está’, sino del que ‘deja de estar’ o ‘no puede seguir estando’.

Así, en este contexto, parece que la interpretación de ausencia como privación de ser es más adecuada. Hablar de ausencia en contextos de desaparición implica una ausencia muy particular y cercana a esa interpretación más bien literal de la palabra. Ésta comprende un carácter intempestivo, extracotidiano y desgarrador, y la forma en que se da es más relevante que ella misma. Si se tratara de una ausencia como equivalente a la no-presencia, simplemente podría equipararse a una muerte en los campos de lo político, jurídico o social. Es decir, cuando una persona muere, deja de estar presente en la vida pública: está ausente. Pero no se trata de eso. Para afrontar esta tarea es necesario colocarse en ciertas coordenadas explicativas que permitan contribuir a proponer caminos de acceso y cuestionamiento

Cuando hablamos de ausencia, así, sin más, estamos hablando de la interrupción de la presentación ante los sentidos de una cosa del mundo. Algo en el mundo deja de aparecer ante uno y, por lo tanto, hablamos de un cambio en la forma en que se percibe algo. Es una dependencia de la memoria que se instala en esa antigua presencia en particular. Esto implica que hablemos ya no de aquello a lo que nos referíamos cuando estaba presente, sino a la imagen que creamos.

Un desaparecido es un ausente que no es explicable según los marcos de lo cotidiano. El desaparecido sería aquel al que no se le permite ser y, además, está marcado por una situación

generalizada de violencia. Así, además de la sola ausencia, se trata de una privación de la presencia política.

Así, podemos ver que no es la ausencia lo que está al núcleo de la desaparición. No es el carácter de falta, sino la forma en que esa falta se da y las “presencias” que emergen de lo que hablamos con la desaparición.

Esto nos conduce a pensar en que más que solo ausencia se trate de lo que Arendt concebía como aparecer en sentido político. Este segundo elemento cambia la atención de la relación ontológica a una eminentemente política. Según la autora, en todo régimen político liberal la estructura fundamental reside en el aparecer en el espacio público de sus ciudadanos. Estos aparecen en tanto que son tenientes de derechos, de una calidad jurídica y política, y son reconocidos como tales.

Etienne Tassin, a partir de Arendt, propone que la desaparición es justamente el movimiento de expulsión del campo de lo político de aquellos que alguna vez aparecieron. Es decir, por desaparición propone que entendamos el movimiento que conduce a los ciudadanos a dejar de serlo, aun sin morir necesariamente.

En el campo de lo político, esto representa una aporía fundamental, pues implica la negación de su unidad fundamental que es el ciudadano. Un aparato que ya no es propiamente político, sino que se funda en la desaparición como mutación de los que de hecho aparecen. Por lo que es más propia de una política dictatorial tal como la argentina de la década de 1970 y que, en consecuencia, su práctica fuera de ese contexto implica lo que para Arendt y Tassin sería algo así como una “anti-política”.

No obstante, esta caracterización a partir de la dicotomía “aparición-desaparición” que se homologa a “política-antipolítica” tampoco nos ayuda a comprender esa contradicción de la que hablamos cuando hablamos de desaparición más allá de una estructura política dictatorial. Es decir, el problema con entender la desaparición como antípoda de la aparición política es que la pregunta sobre cómo hablar de la desaparición se esfuma bajo la circunscripción de lo político entendido como presencia.

La desaparición no responde a una filosofía de la presencia, de la misma manera que no lo hace ante una tesis de ausencia consumada. Aun en esa ausencia hay una presencia de algo. El problema es que esto nos conduce a un oxímoron manifiesto: “la presencia de la ausencia”. No es el caso. No es la aceptación de ese oxímoron lo que contribuye a la comprensión..

Consideramos que, de alguna manera, la posibilidad de superar este hiato está en la necesidad de pensar el tiempo que somos, y una de las vicisitudes de nuestro tiempo es que se enfrenta al desastre. Es con ese espíritu que nos ubicamos en estas coordenadas: Arturo Andrés Roig que propone buscar la emergencia de lo que sucede en el mundo (2000), y Adolfo Vera que lo hace enfrentándose al desastre que entorpece hablar sobre ello (2017). Emergencia y desastre como claves para responder a las dificultades que nos impone el sinsentido.

Por un lado, pensar desde la emergencia requiere de un método genético que se encadena con un impulso acuciante por mantener la vida. Así, lo que resulta de esta práctica filosófica es el reconocimiento de la emergencia tanto como lugar de origen de lo nuevo como de una situación de amenaza contra la vida. Según Roig,

...en líneas generales los escritores nuestros que han militado en "momentos de emergencia", han llevado a cabo, como aspecto necesario de su militancia, un fenómeno al que hemos

denominado "reordenamiento de los saberes y de las prácticas", tanto respecto de saber teórico mundial como de las técnicas políticas. Esa tala implicó, a su vez, una resemantización de categorías que implican la necesidad de recreación del régimen categorial necesario para la construcción de una objetividad. (Roig: 2000)

Es en este sentido que podemos afirmar que la emergencia que representa la desaparición suscita una respuesta de afirmación de la existencia y de la vida de los desaparecidos. Opera como una tensión entre la fuerza del desaparecedor, contra la vida de los familiares y de los que desaparecen.

Al hablar de emergencia, estamos hablando de esas condiciones de vida afectadas por el mundo que comienzan de replegarse sobre sí mismas para considerarse como valiosa, y también de las formas en las que se asigna el sentido y en las que se enfrenta a ese problema.

Dante Ramaglia explica esto de la siguiente manera:

Quando [se] traza una fenomenología del acto emergente [se] parte del *conatus* de Spinoza, en el que se expresa que “toda cosa en cuanto es en sí se esfuerza en perseverar en su ser”, lo que identifica Roig como un “a priori ontológico”. El mismo es básico en la constitución de todo ser vivo, por lo cual involucra las relaciones necesarias con la naturaleza. (Ramaglia: 2014: 63)

Esa emergencia es, pues, la manifestación de un mundo ante el que lo humano se enfrenta desde su particularidad situacional. Este a priori ontológico es lo que se afecta directamente con la desaparición. Se suspende el ser en que ese esfuerzo se objetiva.

Este nivel ontológico se complementa con uno antropológico que es más cercano al que se exponía más arriba con Tassin y Arendt. Entre el nivel ontológico y el antropológico hay,

necesariamente, un puente, pero la afectación que produce la desaparición no se limita a uno u otro.

En este sentido, el nivel ontológico de la desaparición quiebra la posibilidad de toda cosa de permanecer en su ser. Tradicionalmente, esto implica la muerte, pues aquello que ya no es, es aquello que ha perdido la consistencia de las relaciones que posibilitaban su existencia y se ve disuelto en el mundo que lo rodea. Sin embargo, acá no hablamos una pérdida de una estructura relacional, pues no se pierde el lugar que el desaparecido ocupa en ella; sino que se modifica en todas sus instancias, en una liminalidad entre la persistencia y su completa destrucción.

Esta idea retoma mucho de la relación del *conatus* de Spinoza con el mundo que se le contrapone; así que necesidad y potencia son dos categorías que nos pueden ayudar a dar cuenta de dicha relación. Lo que sucede con el entramado de relaciones que se esfuerza por perseverar en su ser es que persevera ya no a partir del cuerpo como nodo de sentido, sino de la comunidad en donde habitaba el desaparecido. Esta comunidad, con un *conatus* propio, se esfuerza en perseverar a pesar de que muchas de sus relaciones constitutivas son transformadas de tajo.

La desaparición atenta justamente contra el *a priori* antropológico y, por extensión, al *conatus*; en esos dos niveles. Sigue Ramaglia:

Este nivel del “en sí” resulta asumido en el planteo de Hegel desde una conciencia “para sí”, que se presenta como característica del ser humano en cuanto ese principio conativo implica la condición de valiosos y dignos que supone la autoconciencia. Tal como quedaría expresado en la formulación del “*a priori* antropológico”. (Ramaglia: 2014: 63)

En ese sentido, es necesario separarse de cualquier ontologización de lo humano, llámese “dignidad”, derecho a la vida, o hasta humanidad. No estamos hablando de una condición ontológica que sea condición de posibilidad de la existencia humana, sino de una condición eminentemente antropológica que requiere su correspondiente consideración axiológica además de aquella ontológica que se corresponde más allá de la unidad individual.

Estela Fernández con relación a este tema explica lo siguiente:

Es importante llamar la atención sobre el hecho de que esa divinización u ontologización de lo humano como esencia eterna, no sólo no lo potencia como sujeto real, sino que, por el contrario, opera una depotenciación de su auténtica temporalidad, pues le cercena sus atributos auténticamente humanos: contingencia, corporalidad, integración en la naturaleza y en la sociedad (Fernández, 2005: 77)

En correspondencia, la emergencia es respuesta desde el *conatus* ante una exterioridad que se enfrenta a la permanencia de ciertas relaciones. Así, en primer lugar, no debemos pasar por alto que, como decía Arturo Andrés Roig, el quehacer filosófico posee en todas sus manifestaciones una dimensión antropológica. Ahora, si la dimensión antropológica no es la de la presencia, ni la de la certeza, sino la de la posibilidad de ser radicalmente borrado (así, en tanto posibilidad), entonces es desde la misma afirmación de sí y de los otros como valiosos que emerge el acto político de la búsqueda.

Ahora bien,

Roig subraya la importancia que atribuye Hegel a la instancia social como condición de posibilidad de la subjetividad: la autoconciencia necesita del reconocimiento de otra

conciencia para constituirse como tal [... Pero] no basta la presencia fáctica de un sujeto; es necesario que él mismo se valore a sí mismo, se afirme como valioso. (Fernández, 2005: 76)

Así, ese rearme categorial se juega por completo en la posibilidad de hablar de desaparición. “Hay una instancia axiológica, valorativa, sin la cual el sujeto no deviene propiamente tal ni funciona como condición posibilitante de la interrogación filosófica y, en términos más amplios, de la relación sujeto-objeto como relación de conocimiento o de acción sobre el mundo” (Fernández, 2005: 76). Más aun si lo que se busca es no perder de vista que es el desaparecedor quien nos insta a hablar de desaparición.

Por lo tanto, tenemos un nivel axiológico que se mantiene en tensión entre lo efectivamente acontecido y la narrativa que de ello se estructura. Así, si la desaparición se muestra como una totalidad cerrada, pero es en afirmaciones como “vivos los queremos” que se agrieta esa totalidad.

El vínculo entre la ausencia y la fuerza conativa es patente en este contexto. Si consideramos, siguiendo a Spinoza, que todo lo que es se esfuerza por mantenerse en su ser aun cuando hablamos de cuerpos colectivos, pero hay una ausencia que priva, de tajo, el ser de algo —o alguien—, entonces está en ese cuerpo colectivo el daño. Con la desaparición se daña al cuerpo colectivo que es privado de uno de sus elementos y este no puede ser resarcido.

Esto implica discusiones en diferentes niveles de relación entre el sujeto y el mundo. Por lo que el rearme categorial en torno a la desaparición requiere una centralidad de la figura de la desaparición como tal y no a partir de alguna de sus características. El problema que tenemos al final es que es la palabra desaparición el nodo de sentido. Aun si está rebasada no podemos negar la necesidad de regresar ahí.

En tanto que esa filosofía de la desaparición está por construirse, lo que debemos hacer ahora es buscar el acceso a ese pensamiento emparentado con el desastre y las condiciones para su emergencia, más que con la presencia. Por eso, del otro lado partimos del desastre como lo propone el chileno Adolfo Vera, y que abreva de las ideas de Maurice Blanchot, como marco conceptual. De manera muy clara, podemos ver cómo opera este reordenamiento en lo que hemos llamado “lo forense desbordado”. Los saberes técnico-científicos se ven rebasados y apropiados por las condiciones materiales que exigen su reconfiguración. Esto sugiere colocarse ante lo inefable que no puede ignorarse.

Nos encontramos, entonces, dentro de un lugar de la filosofía que se sitúa ante el desastre. La filosofía de la desaparición es filosofía ante el desastre. Y es que “La relación entre la pasividad, la fragmentación radical del sujeto y el anacronismo aparecen entonces a la vez como la causa y el efecto de la imposibilidad de la unidad y de la continuidad del pensamiento frente a la desaparición considerada como “manifestación” del desastre”. (Vera, 2017: 56)

La aporía con la que nos encontramos en este momento es ¿qué es lo que pasa cuando el vínculo vida-muerte se disuelve absolutamente? Aunque la desaparición y las desapariciones en su amplitud y varianza no se manifiesten de la misma manera, ni sean la única manera en que se presenta este sisma, se muestra a partir de la huella, no desde sí misma. Vera lo explica así:

Si consideramos, a partir de Jean-Louis Déotte, que la cuestión de la borradura de las huellas es la clave de toda filosofía de la desaparición (y por ende los conceptos de “borradura” y “huella”), podremos decir que cuando Blanchot habla, respecto al desastre, de la borradura, de la extenuación del sujeto, no se trata únicamente (insistamos en esto una vez más) de una metáfora o de una explicación del nihilismo o de la crisis del sujeto en la filosofía del siglo

XX, sino de un hecho concreto y preciso: el hecho –que anula en verdad toda definición de “hecho”– de la desaparición de alguien sin dejar huellas. (Vera, 2017: 56)

Desaparecer apunta directamente como pocos "fenómenos" a ese sisma. Eso es central en la pregunta ontológica por la desaparición y no el estatus ontológico del desaparecido solamente. Por eso no hablamos de biopolítica o de necropolítica, ni de tanatopolítica y nuda vida. Aun cuando todo eso se incluye aquí, nada de eso es suficiente porque el punto de partida es otro. ¿Cómo hablar de biopolítica si la vida está suspendida?, ¿cómo hablar de necropolítica si justamente lo que se suspende es la posibilidad de dar la muerte?

Hoy, la situación irrefrenable de la catástrofe mundial que es la pandemia ocasionada por el Sars-Cov-2 nos presenta otra instancia de la imposibilidad de dar la muerte, pero en ese caso la muerte es patente y está ante los ojos. Con la desaparición no tenemos ni siquiera eso. Pero “hay triunfos sobre el olvido sin que sean triunfos sobre la muerte” (Rivara, 2018: 37). Al menos ahí se juega esta ontología.

2. Hacia el espectro de la desaparición

Memoria, afectos y espectralidad

Cuando alguien desaparece, la relación con el tiempo es una de las primeras que se ven afectadas. El tiempo como memoria, como vida, como movimiento; y no es un asunto menor. Las alteraciones en el mundo que se decantan de una desaparición tienen como uno de sus núcleos el tiempo. “Es una de esas pérdidas que quedan en el aire, en el espacio, en el tiempo. En la desaparición hay un solo sentimiento que se mantiene sostenido en el tiempo”. (De León, 2020)

El recorrido que propongo para esta afirmación es discurrir desde la constitución del desaparecido como acto de memoria, entendida ésta como la plantea Bergson (2006), hacia la posición espectral de una temporalidad dislocada, que parte de Derrida (2012) y es acogida por el chileno Alfonso Vera (2017).

El propósito de transitar de un punto al otro es separarnos de una concepción que asume la memoria como fijeza que a través de hitos trata de condensar las muchas memorias particulares y subsumirlas bajo su estructura, y que está tan fuertemente ligada a las discusiones en torno a las violencias del pasado y sociedades transicionales; y acoger una más vivencial en la que la memoria no es la de los monumentos memoriales, sino el núcleo mismo de lo que hablamos. Éste está asentado en la cotidianidad de una vida dislocada por la desaparición de un ser querido. Así, cuando hablamos de memoria de la desaparición no tiene que ver con las políticas de la memoria asentadas en calendarios y geografías fijas, sino con la memoria cotidiana afectada y transformada constantemente por las lógicas de violencia y las respuestas ante ellas.

Si enfocamos la cuestión desde esta perspectiva, tenemos que preguntar por las implicaciones que la desaparición tiene con la posibilidad de la memoria y con aquel a quien de alguna manera le afecte. Sin embargo, asumir como hecho de memoria la desaparición es en sí mismo un problema que no puede asumirse como resuelto. ¿En qué sentido es memoria o memorable si, como hemos dicho antes, no es un acontecimiento o una cosa en el mundo?, ¿cómo se relaciona con otros actos de memoria?, ¿un desaparecido es un recuerdo?

Esta falta de claridad en la relación de la desaparición con la memoria se enraíza en la relación misma con la temporalidad. Nuestra relación con el tiempo está determinada por la memoria que engarza las sucesiones que vemos en el mundo y las previsiones que hacemos sobre él. Sin embargo, la desaparición de una persona trastoca fundamentalmente esa relación. En un primer momento, es ahí donde se vislumbra la condición espectral de la desaparición.

La espectralidad “implica una estructura temporal tal que el «dolor» y el retorno de los espectros constituyen su funcionamiento” (Vera, 2018: 20). Se trata de espectros que no “están” ahí, pero anuncian su presencia. Eso implica que funciona en un vaivén continuo entre la presencia y la ausencia que no se define de ninguna manera, solo aparenta ambos polos. Podemos entenderlo como una presencia que se anuncia pero que nunca se define.

Un punto de acceso a la idea de lo espectral está en Hamlet cuando se enfrenta al espectro de su padre y afirma “the time is out of joint” (Shakespeare, 2003:); locución que podemos traducir como “el tiempo está dislocado” o “fuera de lugar”. No hablamos de una suspensión del tiempo, sino de la modificación de su flujo por una causa externa. Y es que “atemporal, el fantasma es un pasado que insiste en ser presente porque es potestad de los vivos resolver la injusticia” (Tello, 2016: 38). Esto lleva al miedo, a la incertidumbre y la esperanza.

Eugene Minkowski, discípulo de Bergson, afirmaba en este sentido que la experiencia de una trinchera, en su caso en la Primera Guerra Mundial, puede suspender el paso del tiempo ante la consciencia, dejando solo el presente en su más pura expresión¹¹. En este caso la memoria sigue operando, pero la conciencia ya no camina con ella: sucede una escisión. Tal es la dinámica de la tortura que oscila entre el momento en que se infringe el dolor como percepción casi pura, hacia el momento en el que se amenaza ante la memoria preponderante. En ese tipo de situaciones, diríamos que hay operación de la memoria, pero no hay actualización ante la consciencia en tanto que no parece haber sentido que oriente esa actualización. Lo mismo sucede cuando desaparece una persona.

El vaivén entre presencia y ausencia se juega con algo que estuvo y ya no está, pero que parece sí; diremos que se disloca. Por lo que hay una regresión de la memoria que se vuelve real en el presente, pero que borra los contornos entre la experiencia actual y la anterior. Siguiendo a Bergson “decimos que, si se toma la memoria [...] se mezclará constantemente con nuestra percepción del presente y podrá incluso sustituirla. Pues ella no se conserva más que para volverse útil: en todo instante completa la experiencia presente enriqueciéndola con la experiencia adquirida, y como ésta va aumentando sin cesar, acabará por recubrir y sumergir a la otra” (Bergson, 2013: 79). Se trata de un vaivén de intensidades en el que la memoria y las percepciones presentes alternativamente se vuelven eje del movimiento corporal y espiritual, y que conllevan una carga ética y política. Pero ante ciertas experiencias la percepción pasada se vuelve dominante de la presente y termina por dislocar la experiencia del tiempo: “ya no se vive en el presente”.

¹¹ Eugene Minkowski *El tiempo vivido*, 1990. Se trata de un texto con profundas influencias bergsonianas, en el que se desarrolla un lado descartado por el propio maestro: el espacio vivido. Tal vez más que sobre el tiempo vivido, se trata de una obra que aborda el otro polo teórico abierto por la ontología de Bergson.

Esta versión de la memoria es relevante en la discusión sobre la desaparición en tanto que no hay memoria sin actualización, por lo que tampoco hay memoria que no se transforme cuando se hace presente. En ese sentido, los recuerdos son distintos de la cosa que representan y se transforman de forma independiente a ella.

Ahora bien, si se acepta que la desaparición trastoca la relación con el tiempo, la memoria se convierte en el modo de acceso a la temporalidad subyacente. Al funcionar como una alteración de la temporalidad, el espectro de la desaparición afecta directamente los procesos de la memoria. ¿De qué manera la afecta? Bergson presenta dos memorias como polos teóricos en estado puro que pueden ser útiles para este análisis. No es el caso que se comporten de manera clara y distinta, sino siempre en interrelación y manchadas la una con la otra.

Cito en extenso a Bergson:

Uno podría representarse dos memorias teóricamente independientes. La primera registraría, bajo la forma de imágenes-recuerdos, todos los acontecimientos de nuestra vida cotidiana a medida que se desarrollan; ella no descuidaría ningún detalle; en cada hecho, en cada gesto, dejaría su ubicación y su fecha. Sin segunda intención de utilidad o aplicación práctica, almacenaría el pasado por el sólo efecto de una necesidad natural. A través de ella se volvería posible el reconocimiento inteligente, o intelectual más bien, de una percepción ya experimentada; en ella nos refugiamos todas las veces que remontamos la pendiente de nuestra vida pasada para buscar una cierta imagen. Pero toda percepción se prolonga en acción naciente; y a medida que las imágenes, una vez percibidas, se fijan y se alinean en esta memoria, los movimientos que las continúan modifican el organismo, creando en el cuerpo disposiciones nuevas para actuar. Así se forma una experiencia de un orden totalmente

distinto y que se deposita en el cuerpo, una serie de mecanismos completamente montados, con reacciones cada vez más numerosas y variadas ante las excitaciones exteriores, con réplicas completamente listas ante un número sin cesar creciente de interpelaciones posibles.

(Bergson, 2017: 95)

En ese sentido, hablamos de un carácter temporal de la memoria más que de la memoria del tiempo pasado. No se trata solo de que “contenga” o “apunte” al pasado, sino que es en sí misma la temporalidad para la consciencia. La otra forma de la memoria, la memoria corporal, es aquella que opera según la repetición de las disposiciones corporales con respecto a los estímulos exteriores.

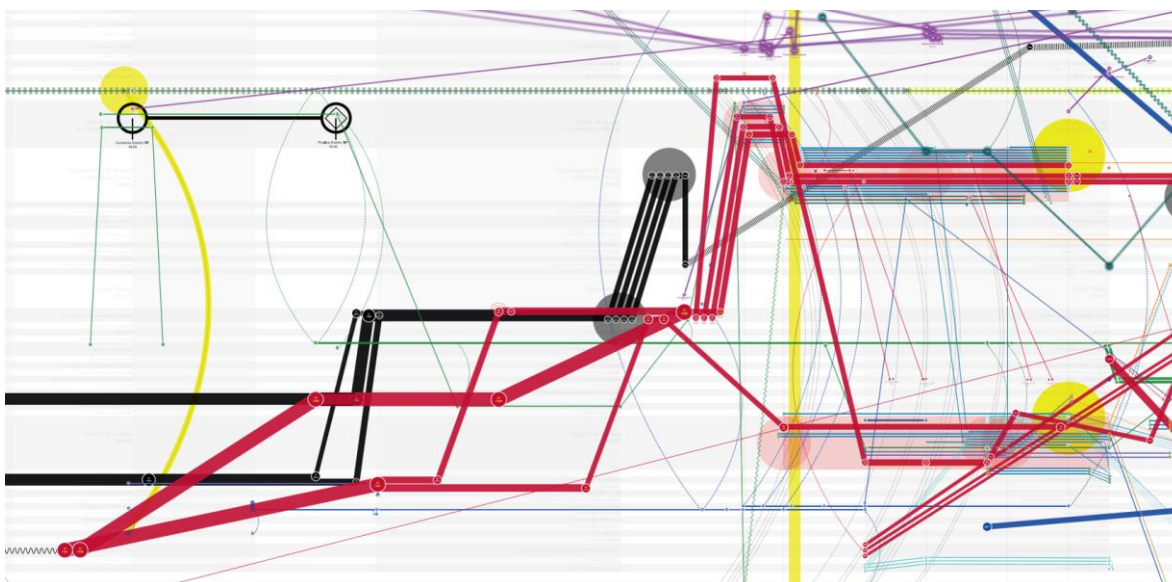
En un segundo momento está la relación entre la memoria y las percepciones; Bergson lo explica a partir de una imagen: la memoria sería un cono bocabajo sobre una superficie plana y que va creciendo conforme se despliega la duración. La punta es el cuerpo que se enfrenta con el mundo de las percepciones posibles. A esta memoria en el cono la llama memoria pura y a la base donde se apoya el cono percepciones puras.

En este contexto hay que entender al “cuerpo como un límite moviente entre el porvenir y el pasado, como de un punto móvil que nuestro pasado lanzaría incesantemente en nuestro porvenir” (Bergson, 2017: 192). De modo que el movimiento es una dimensión necesaria para pensar en la memoria. En cuanto que tanto ella como la experiencia se definen justamente por su capacidad compleja de alteración.

Ahí es donde radica el carácter de temporalidad de la consciencia. Aquello con lo que contamos es la memoria que se enfrenta al mundo de las percepciones y para poder

relacionarse con ellas necesita traerlas a su presente, aunque esto implique una deformación tanto de una cosa como de la otra.

Tal es el caso cuando en un caso penal se trata de recordar lo que sucedió: se pueden ofrecer aproximaciones, pero nunca reconstrucciones fieles. Un buen ejemplo de esto es la representación gráfica que presenta Forensic Architecture, el EAAF y el Centro de Derechos Humanos Agustín Pro Juárez del caso Ayotzinapa. Lo que ellos muestran en el mural *Forensic Architecture: Hacia Una Estética Investigativa* es una línea del tiempo en la que comparan las versiones de lo ocurrido el día 26 de septiembre de 2014.



Extracto del mural *Forensic Architecture: Hacia Una Estética Investigativa*, 2017

Según se lee en la descripción del trabajo, se trata de un mural que

traza las trayectorias narrativas de diferentes participantes —víctimas y perpetradores— de los hechos atroces ocurridos en Iguala. La narrativa simplista presentada por la Procuraduría General de la República, anunciada como 'la verdad histórica' (dibujada aquí como una gruesa

línea negra), es contrastada con la compleja versión que se desprende de los testimonios dados por los sobrevivientes y aquéllos que recogió el Grupo Interdisciplinario de Expertos Independientes, creado por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (GIEI).

Este mural es, entonces, una imagen de la desaparición como forma narrativa. Su complejidad es un diagrama de la violencia, discrepancias, contradicciones, colusión y mentiras que hacen posible que la desaparición de los 43 estudiantes continúe hasta hoy. (Plataforma-Ayotzinapa, 2017)

Cada una de las líneas representa una cadena de hechos distinta sobre el mismo suceso, cada color representa una narración. Como se puede apreciar, ni siquiera las líneas de un mismo color son continuas o univocas, lo que representa la variedad de versiones sobre un mismo hecho.

Por eso, no debemos olvidar que todo acto de memoria es de una memoria presente que se actualiza cuando se recuerda. No hay un “almacén de recuerdos”, sino un acto particular de la memoria que reintegra los recuerdos con nuevos elementos, aunque también pierde otros. Eso implica que, en tanto acto, se ve entrelazado con las situaciones, espacios y relaciones en las que tome lugar, por lo que hay un nivel político en esa característica del recuerdo. Cuando se reconocen las relaciones con otros y otras se imbrica cada desaparición con los demás.

No hay que perder de vista que la memoria no es percepción, pero eso no implica que ambos sean ámbitos completamente separados. Si bien siempre que se recuerda algo hay una percepción presente de eso, la percepción no es de aquello que está presente sino como imagen en la consciencia. Es decir, la percepción de un recuerdo está desencadenada por el acto de hacer presente un recuerdo, aun cuando el recuerdo no sea la percepción

La actualización de un recuerdo en cada momento en el que se suscite implicará la transformación de ese recuerdo, pues el movimiento que lo hace presente también lo pone en contacto con otros recuerdos y percepciones que alteran su presencia. No obstante, no debemos olvidar que “existe algo más que una diferencia de grado entre pasado y presente. Mi presente es lo que me compromete, lo que vive para mí y, para decirlo todo, que me motiva a la acción, mientras que mi pasado es esencialmente impotente” (Bergson, 2017: 115).

En ese sentido, la memoria inserta siempre algo del pasado en el presente: no hay percepción completamente pura e independiente de la memoria, así como no hay recuerdo posible que no esté “manchado” por una percepción presente que lo modifique.

Es preciso pues que el estado psicológico que llamo “mi presente” sea simultáneamente una percepción del pasado inmediato y una determinación del porvenir inmediato. Ahora bien, como veremos, el pasado inmediato en tanto que percibido es sensación, puesto que toda sensación traduce una muy larga sucesión de conmociones elementales; y el porvenir inmediato en tanto que se determina en acción o movimiento. Mi presente es pues a la vez sensación y movimiento; y puesto que forma un todo indiviso, ese movimiento debe contener a esa sensación, prolongarla en acción. De donde concluyo que mi presente consiste en un sistema combinado de sensaciones y de movimientos. Mi presente es por esencia sensomotor. (Bergson, 2017: 152)

El carácter primordial cuando hablamos de memoria con Bergson es, entonces, el de actualización. Esto quiere decir que no hay memoria sin movimiento. Todo recurso a la memoria es en sí mismo un acto que implica la vinculación de lo recordado con lo presente y con eso su modificación. En ese sentido, estamos ante un fenómeno de carácter

eminentemente temporal en el que los juegos entre el pasado, presente y futuro siempre están implicados.

Así, durante el tiempo de la llamada “guerra contra el narcotráfico” que oscila entre 2006 y 2018 en México,

...cada rincón de la geografía nacional recuerda sus propias tragedias. Cada una de las 28 mil tumbas cavadas durante esta guerra civil inaugura una historia distinta para los que se quedan. Los marca de por vida. No sólo por el destino de pobreza o tristeza. Las familias también quedan señaladas por el discurso oficial que alimenta la idea de que la mayoría de los muertos eran aliados del narcotráfico [...]. Los sospechosos son lanzados a la fosa común de la impunidad. (Turati, 2011: 63)

En ese sentido, la relación de la desaparición con la espectralidad se expresa en un nivel que debe ser bien diferenciado de otro: (a) los desaparecidos en cuanto tales, particulares y existentes, y (b) la desaparición en un sentido “general” que se extiende como un entramado de relaciones en el que operan un sinnúmero de elementos. Es en este segundo nivel en el que hablamos de espectro.

Esto implica que no se postula una interpretación del desaparecido como un espectro; el espectro es la desaparición. ¿Qué implica esta distinción? Que la tensión que genera el espectro se da transversalmente en la desaparición que rodea a todos los desaparecidos. No es cada desaparecido, pero está “presente” en todos los casos.

Al respecto señala Gordon “Lo aterrador de los espectros es que alteran la experiencia del tiempo y de estar en el tiempo, el modo de separar el pasado, el presente y el futuro” (Gordon en Tello, 2016: 48).

Es preciso, pues, que el estado psicológico al que llamo “mi presente” sea considerado como la consciencia de las percepciones que la memoria relaciona con percepciones anteriores y que se expresan a través del cuerpo; “desde ahora podemos hablar del cuerpo como de un límite moviente entre el porvenir y el pasado, como de un punto móvil que nuestro pasado lanzaría incesantemente en nuestro porvenir” (Bergson, 2013: 92)

Ahora bien, la contraparte de esa percepción que es la condición de posibilidad para la memoria es la ausencia. El problema es que parecen ser, presencia y ausencia, dos polos de un mismo fenómeno. Sin embargo, la distancia que hay entre ellos tiene más un carácter de naturaleza que de grado. La ausencia no es la menor presencia sino la realización expresa de la memoria. En ese sentido, la percepción actúa a partir de lo que está presente ante la consciencia y solo puede hacerlo de esa forma; como lo hace notar Feierstein citando a Bergson:

Un ser que no estuviese dotado de memoria o de previsión jamás pronunciaría los términos ‘vacío’ o ‘nada’; solamente expresaría lo que es y lo que percibe; ahora bien, lo que es y lo que se percibe es la presencia de una cosa o de otra, jamás la ausencia de algo. No hay ausencia sino para un ser capaz de recordar y de esperar [...] no es más que una comparación entre lo que es y lo que podría o debería ser, entre lleno y lleno. (Bergson, 2017: 285)

Esta ausencia nos interesa particularmente. La constitución de la memoria tiene como polo antitético a una ausencia que parece absoluta, pero que no puede condensarse mientras haya temporalidad en la consciencia; dicho de otro modo, si la temporalidad de la consciencia se suspende o se modifica, la ausencia se puede presentar más abarcante y postrarse sobre la totalidad de la percepción presente. Si la ausencia solo es posible como contrapunto de la memoria, el polo de expresión absoluta de ella parece un oxímoron. Sin embargo, existe

como los polos teóricos de Bergson. Hablaríamos entonces de una desaparición absoluta, que entiendo como la ausencia inenarrable en tanto que fue capaz de superar su condición dependiente de la memoria. En ese sentido, esto refiere al borramiento voluntario de una imagen-recuerdo que puede ser una relación social, un objeto, un afecto o una persona. Y es ese carácter de absoluta lo que imposibilita instanciarla.

Diremos entonces que la desaparición absoluta es la amenaza mantenida en toda desaparición, pero que no necesariamente se pretende alcanzar. Esta posición teórica es útil para vislumbrar el polo de realización de cada desaparición real.

En este aspecto, según Bergson no hay nunca una eliminación de la memoria, sino un quiebre en el acceso que se tiene a ella. Así que es justo eso contra lo que atenta la desaparición absoluta. Se trata de algo que en términos concretos no es posible siquiera nombrar, ya que cuando ocurre hasta la memoria se pierde, no hay nada que nombrar. Pero que pretende borrar por completo no solo el recuerdo sino la posibilidad de recordar.

El contrapunto necesario, y posible, a esa desaparición es la memoria. Si hacemos caso a lo que afirma Feierstein sobre Bergson, se nos presenta la desaparición como la obstrucción de la percepción presente que despoja a las pasadas de un asidero en la conciencia. Sin embargo, solo se suspende su acceso, no su existencia.

Es precisamente la memoria la que permite la posibilidad de la ausencia: la ausencia de un haber sido, de un ya-no-presente, pero incluso también de un aún-no-presente.

Entonces se podría proponer que, existiendo la memoria como construcción de la presencia de lo ausente, lo destruido persistiría al modo de un hueco en el presente. La memoria permite

que su destrucción no implique necesaria ni inmediatamente su desaparición del ámbito de la consciencia. (Feierstein, 2012: 94)

Es decir, solo a partir de la memoria podemos pensar en la falta de lo que estuvo presente. Esa falta que se constituye como ausencia es lo que nos interesa desde el marco de la desaparición: solo puede haber desaparición si hay memoria que dé cuenta de lo que ya no está donde solía estar.

Para abolir una cosa, un estado, un sentimiento, una relación social o a una persona, no alcanzaría solo con destruirla, con eliminarla, pues la memoria permitiría señalar cuando menos su falta en el presente. A esa falta sostenida es a la que llamamos desaparición cuando está acompañada de algo más. Lo relevante es que de hecho la nombramos. Es decir, no es falta y ya. Eso que acompaña la falta y hace posible la desaparición es la superposición de un espectro de posibilidades y desastres en donde debería haber una presencia determinada.

La memoria que señala la falta se ve atormentada por una contradicción que niega que falte algo. Esa contradicción es un espectro que se constituye del desastre y transgrede incluso la temporalidad que conforma la memoria. Es entonces que hablamos de desaparición. No cuando hay falta o ausencia, sino cuando ésta es negada.

Ahora bien,

... es comúnmente la percepción presente la que determina la orientación de nuestro espíritu; pero según el grado de tensión que nuestro espíritu adopte, según la altura en la que se ubique, esta percepción desarrolla en nosotros un mayor o menor número de recuerdos-imágenes. (Bergson, 2013: 120)

Todos estos niveles están posibilitados por la memoria en tanto que “todo acto de percepción, incluso la más alejada, se encuentra en todo momento presente” (Ruiz, 2013: 141), por lo que la ruptura conlleva problemas. Ahora bien, no se trata de reducir a un evento psicológico o de la consciencia a la desaparición, sino leerla a partir de estas coordenadas para tratar de despejar lo que se presenta como originariamente inasible. Este enfoque nos permitiría proyectar el lugar de la desaparición en relación con la temporalidad que le constituye a partir de quien la nombra.

Daniel Feierstein propone una idea similar a partir de la lectura de la memoria bergsoniana que explica de la siguiente manera: “Para hacer efectivo el terrible proceso de desaparecer un existente se requiere también que su ausencia sea remplazada por otra presencia, en modalidades de percepción y representación de la ausencia que buscan borrar definitivamente su rastro instalando otra cosa en su lugar” (Feierstein, 2012: 94).

Esto que afirma Feierstein desde la memoria de Bergson resuena profundamente con lo que Claudio Martyniuk en su *Fenomenología de la desaparición*. Afirma concretamente que está...

arañando el poder de lo inconcebible, como si persiguieran lo inesencial, aquello que solo por contraste es realidad. Como si dieran una batalla ontológica para que los seres sean nada. Como si dieran una batalla epistemológica para que no se sepa nada. Como si dieran una batalla estética para que no se sienta nada, y una batalla ética para que desaparezca hasta el valor del desaparecido. (2010: 50)

Es por demás relevante la figura de la batalla que hace hincapié en la tensión entre dos fuerzas que no se resuelve más que mediante la negación mutua. Así, tendremos que preguntar cuál es la segunda fuerza, ¿qué la constituye?

Así, tenemos al menos cuatro niveles diferenciados de la desaparición que atraviesan la constitución de la memoria como el rasero ante el que se contrasta como batalla: el nivel ontológico que se resuelve en la consumación de la escisión ente la memoria y la ausencia; el nivel epistemológico que consiste en la potencia del sinsentido como acontecimiento continuado que atenta contra el proceso de la memoria, asunto que Gabriel Gatti asienta como catástrofe¹²; el nivel estético que implica una imposibilidad en tanto actualización de las percepciones pasadas que se vuelven carentes de sentido, y un nivel ético que implica un bloqueo sobre el reconocimiento de las percepciones y los afectos asociados con los otros.

No debemos olvidar que un afecto es, de manera transparente, la forma en que algo es afectado o modificado por otro. Es decir, los afectos implican siempre una relación de exterioridad sobre uno y tienen, en consecuencia, una potencia relacionada que se ve aumentada o disminuida por ellos.

Presencia del espectro

Rodeada de fragmentos óseos, tiene que decidir entre permanecer inmóvil o caminar y aplastarlos para poder salir. Quiere agarrarse de Tranquilina para impulsarse en un brinco,

¹² Gabriel Gatti, 2011. “De un continente al otro: el desaparecido transnacional, la cultura humanitaria y las víctimas totales en tiempos de guerra global”, *Política y Sociedad*, 48(3), 519-536.

pero su compañera le hace saber que, aún estáticas, ambas los están pisando. Entonces, cuenta que se rindió.

—Creo que te contagias, ¿no? Una vez que ves que uno se quiebra, pues los demás también, la mayoría.

Ya no quedaba más por hacer que llorar junto a Tranquilina. (Santiago, 2020)

Cuando uno piensa en espectros, en fantasmas, en espíritus es fácil pensar que hablamos de “fantasías” de la imaginación. Como tales, las fantasías no son objetos en el mundo, no son más que juegos de la imaginación que se escapan del control racional. Pero tienen efectos en el mundo. No solo son insistencias del pasado que se presentan hoy, sino presencias que no deberían estar presentes.

El sentido en el que hablamos de espectro en el contexto de la desaparición es en el de ese juego de presencias y ausencias que no se resuelve. No hablamos de la “presencia de una ausencia”, sino de otra cosa que sí es presencia. Por eso, es que el espectro no se reduce al particular de cada desaparecido, sino de todos los que sufrieron la separación entre nombre y cuerpo, los que no están, pero no se sabe dónde están, ni si están. “Esta política implica entonces que debemos contar con los desaparecidos como con el ‘más de uno’ del cual habla Derrida en *Spectres de Marx*, es decir, aquellos que vienen a desestabilizar para siempre la temporalidad de la *polis*, sometiéndola a la lógica del retorno del espectro, la que no podrá nunca más volver a ser determinada por conceptos como el de ‘aparición’ o el de ‘presencia’” (Vera, 2017: 10).

La forma en que se presenta este espectro se da de muchas maneras simultaneas que se posibilita por la ausencia inexplicada de un ser querido, pero no es ella en sí. Por eso, la

desaparición como espectro se muestra en los intersticios que quedan entre los nombres y los cuerpos una vez separados. No es un efecto de esa separación, sino su condición de visibilidad. En ese sentido, es necesario pensar en que la espectralidad habilita una relación diferente de la memoria con el tiempo. Vera explica esto a partir de una idea de anacronismo: “El anacronismo [o dislocación] es la repetición de un retorno que abre el tiempo ‘homogéneo y vacío’ llenándolo, en el momento del peor de los peligros, de un ‘destello de esperanza’ que puede manifestarse como una ‘imagen dialéctica’” (Vera, 2017: 22).

Cada desaparecido es un modo de ser de la desaparición que se expresa según las relaciones constitutivas particulares; por lo que ante cada caso nos encontramos con toda la desaparición en su conjunto. Esa es la fuerza del espectro: siempre está presente. Ahora bien, esa presencia se da de una forma avasalladora y excesiva, pues cuando alguien desaparece, puede estar en cualquier situación. La pérdida de claridad sobre la situación de otro arranca de tajo a la persona y la absorbe con el entramado de relaciones de la desaparición. No es que las relaciones constitutivas de la persona que desaparece se borren de tajo, sino que se “pierden”, se cercenan de su entramado más amplio en el que solían operar y dejan un vacío que debe ser llenado.

El movimiento que va de ese vaciamiento a su reocupación está determinado por la respuesta de los otros elementos que señalan su falta. Los familiares, cuando buscan (en cualquier modalidad que lo hagan), niegan la suplantación del desaparecido por el espectro del que hablamos. Por lo tanto, no es la “presencia de una ausencia” de lo que hablamos, sino de la presencia de un espectro que integra las condiciones de posibilidad de la desaparición y de su permanencia diacrónica al mismo tiempo que hace de la ausencia un vacío.

Tello Weis, a partir de Derrida, propone pensar en la relación entre ese pasado en el que ocurrió lo que constituye a la desaparición y el presente en el que ella misma continúa, como el germen de lo espectral (2016) para tratar de dar cuenta de ese vacío. Así, el espectro sería el pasado que insiste en ser presente y que hilvana todos los casos particulares más allá de sí mismos. Este carácter de insistencia de una temporalidad otra es lo que constituye la paradójica presencia de la desaparición que, insistiendo, no es la de una ausencia. Como se establece más arriba, es en la batalla de la memoria que se enfrenta a una presencia extraña que se constituye el espectro.

Javier Valdez cuenta el camino de un padre que busca a su hijo desaparecido en Tamaulipas:

Joaquín llegó a la ciudad fronteriza con tres hombres más del pueblo. Se enteraron de que ahí hay muchos muertos. Los encontraron en fosas. La mayoría no están identificados. En su pueblo hicieron una “vaquita” [colecta] para buscarlos en esa región donde dicen que han quedado muchos desaparecidos, a mitad del camino, en la región fronteriza del estado de Tamaulipas.

Traen en la mochila fotos y papeles de hijos, hermanos, padres, tíos... de todos los de la bola que salieron con José. Y lo acompañan otros tres de su pueblo, parientes todos los que esa vez acompañaban en la travesía macabra al hijo de Joaquín. Esta vez, entre tantos cadáveres mutilados, con orificios de bala y sangre seca, desparpajados por la tortura, esperan no encontrar nada ni a nadie. (Valdez, 2012: 210)

Lo que se encuentra, de manera más evidente, las huellas de las lógicas de violencia que operan en los cuerpos de los desaparecidos y en el espacio que van dejando atrás.¹³ El modo

¹³ Sobre las fosas clandestinas Romero Castro y Arturo Aguirre han escrito diversos textos en los que plantea que más que otra cosa, lo que caracteriza a las fosas es la construcción espacial de las mismas en las que se aglomeran afectos y juicios fuertemente entrelazados a partir del dolor. En punto nodal en su propuesta es la vulnerabilidad y ésta representa en el

de presentarse del espectro es que nunca es señalable, nunca se le puede cercar y contener; tiene que ver con una matriz en la que están contenidas las posibilidades materiales del desaparecido; todas a la vez, por lo que se exilia el sentido. Esto es posible por el carácter de dislocación temporal que le es propio. Se comporta como una amenaza constante que elude las determinaciones y las confrontaciones.

Suspensión de la categoría jurídica

Ahora bien, las relaciones constitutivas del espectro de desaparición abrevan de las lógicas de violencia e impunidad que permean la vida pública en territorios como México. Cuando hablamos de ella no podemos evitar referirnos en algún momento a la tipificación jurídico-penal que está asentada como “desaparición forzada” y que está establecida en códigos y leyes de diferentes alcances y marcos, aun cuando es un tipo jurídico que nació de la movilización social¹⁴. En general, estos códigos se ajustan a los lineamientos establecidos por la *Convención Internacional para la protección de todas las Personas contra las Desapariciones Forzadas* y se entiende de la siguiente manera:

La desaparición forzada es el

arresto, detención, secuestro o cualquier otra forma de privación de libertad que sea obra de agentes del Estado o de personas que actúan con la autorización y apoyo del Estado, seguida de la negativa a reconocer dicha privación de libertad o del ocultamiento de la suerte o el

contexto de espacios marcados por la muerte violenta. Consúltese, por ejemplo *Violencia expuesta, consideraciones filosóficas sobre el fenómeno de la fosa común*, disponible en https://www.researchgate.net/publication/283719836_Violencia_expuesta_consideraciones_filosoficas_sobre_el_fenomeno_de_la_fosa_comun

¹⁴ Carolina Robledo Silvestre en conferencia en las instalaciones del CIESAS, CDMX, marzo 2019.

paradero de la persona desaparecida, sustrayéndola así de la protección de la ley.
(CIPTPCDF, 2006)

Sin embargo, cuando volvemos a la desaparición misma, en cuanto sucede en el mundo, ésta se escapa de las manos. Excede las interpretaciones jurídicas y se oscurece en sí misma; pero tenemos “otra tensión, derivada de la conceptualización y de la periodicidad establecida, es la definición del marco contextual que le da sentido a la desaparición-forzada; es decir, el tipo de violencia de Estado y la lógica con la que se aplicó” (Ovalle, 2018: 62).

Esto lo podemos ver con mucha claridad cuando rozamos los lindes de la desaparición forzada y otros delitos o violaciones de derechos humanos. En ese sentido es que lo que hemos llamado el espectro de la desaparición se constituye como un entramado de relaciones con los límites difusos y que opera a partir del ocultamiento y la aparente sinrazón. Tal es el caso de la trata de mujeres con fines de explotación sexual: hay quien dice que la trata es, necesariamente, desaparición¹⁵ y es forzada por la aquiescencia y negligencia del Estado¹⁶. Sin embargo, asumir que ese es el caso, en vez de aclarar, oscurece muchas cosas. Lo que sí es cierto, es que hay una desaparición, pero no es la que toma forma de delito y no se mantiene de esa forma. Podemos decir que se muestra como desaparición ante los familiares, pero eso dependerá del caso y la situación.

¹⁵ En este caso puede consultarse la investigación de María Martínez en torno a las “Cuentas, registros y rescates: prácticas de conteo (y búsqueda) de víctimas de trata con fines de explotación sexual” en *Sociología y Tecnociencia* 10.1(2020): 25-45. Es un texto que, aunque no está dedicado a la desaparición, deambula por los lineros entre un tema y el otro.

¹⁶ No es un asunto que se trabaje en esta investigación, pero el carácter forzado de todas las desapariciones es uno que no se puede dejar pasar. Dentro de los círculos de familiares y buscadores existe una fuerte discusión sobre la pertinencia de la inclusión de “particulares” como posibles responsables en las legislaciones que sancionan la desaparición. El problema es que, si se acepta dicha figura, se diluye la responsabilidad del Estado como garante de los derechos de las víctimas, así como el carácter sistémico y estratégico que estas prácticas tienen.

Sin embargo, sucede que la desaparición jurídicamente tipificada obedece no a la ausencia de una persona, sino a una serie de rasgos que tienen que ser cumplidos para poder considerarla así. Esta tipificación se realizó a partir de la caracterización que se pudo hacer de los casos ocurridos durante las dictaduras del cono sur (muy similares a los de México y Centroamérica durante las represiones del siglo XX) y que se acoplan a un *modus operandi* más o menos definido:

En el *modus operandi* de la desaparición forzada hay tres momentos: (a) la aprehensión de la persona, (b) el periodo de detención, interrogatorio y tortura, y (c) la terminación de la desaparición forzada. En este último momento encontramos variantes que afectan la cualidad del detenido-desaparecido: la terminación de la desaparición forzada ya sea por la presentación con vida del detenido, puesto en libertad o porque sea presentado en cárcel, o porque su cuerpo aparezca. Otra variante, la que constituyó el canon, por decirlo de alguna manera, es la desaparición permanente del detenido. (Ovalle, 2018: 57)

Es por eso por lo que seguir tratando como desaparición y adjudicando la figura de desaparecido cuando se conocen algunas de las condiciones en las que está la persona, es vaciar la figura por disolución: “si todos son desaparecidos, ¿para qué hablar de desaparecidos?”.

Es necesario hacer precisiones en lo que respecta a esta separación entre el ámbito legal y el teórico/práctico:

la idea del detenido-desaparecido o desaparecido encuentra su correlato legal en la desaparición forzada. Puede entenderse esta articulación entre desaparición y desaparición forzada como una especie de binomio conceptual, mediante el que se enmarca el fenómeno

regional e internacionalmente. Es decir, hay un fenómeno social referido en dos conceptos: desaparición y desaparición forzada. (Mata, 2014: 39)

Esta digresión nos permite ver una diferencia. No es lo mismo hablar del delito de la desaparición forzada, que hablar de la desaparición de personas como se manifiesta ante las familias y las comunidades. Así, por ejemplo, el historiador Camilo Vicente Ovalle¹⁷, en un intento por avanzar en torno a las razones de su incomprensibilidad, afirma que la desaparición de personas es algo que se niega a sí mismo en tanto que para que suceda es necesario que parezca que no sucede; es decir, si se muestra en su plenitud, entonces deja de ser; pero si no deja constancia tampoco es posible en sí misma —así como quedó asentado en los archivos burocráticos de la guerra sucia en México en la década de 1970—. Él dice esto en torno a los archivos, registros y rastros, pero incluso tiene una clara repercusión en la configuración de esa desaparición ante los familiares y la sociedad en general.

La desaparición forzada no fue un acto único, sino un conjunto de procedimientos que se articularon en un circuito, cuyo fin programado fue la eliminación. Desde el momento en que una persona era ingresada al circuito de la desaparición, fue transformada en un sujeto suspendido, en un detenido-desaparecido. (Ovalle, 2020: 20)

Dicho de otra forma: para hablar de desaparición es elemento constitutivo el no saber qué ocurrió, lo que implica que ni siquiera el momento de la desaparición es claramente identificable—aun cuando necesariamente hay alguien que ejecutó o que vio el momento de la desaparición—, pero al mismo tiempo es necesario que quede un rastro. Opera en un

¹⁷ Camilo Vicente Ovalle, 2018. *Estado y represión en México: una historia de la desaparición forzada, 1950-1980*. México: UNAM, desarrolla esta discusión en su tesis doctoral. El problema estriba en el acercamiento a los archivos como rastro burocrático necesario por el aparato desaparecedor de gobierno mexicano en la década de los 70. Afirma que los eufemismos para ocultar la desaparición se fueron transformando junto con la práctica represiva en sí misma. Considera en este contexto términos como “paquete”, “detenido”, “detenido-desaparecido”.

umbral de la inexistencia y el sinsentido. Esto es un tema al que Pilar Calveiro se ha abocado con particular atención en el libro *Poder y desaparición* (2008).

Las características de este poder desaparecedor no eran flamantes, no constituyeron un invento. Arraigaban profundamente en la sociedad desde el siglo XIX, favoreciendo la desaparición de lo disfuncional, de lo incómodo, de lo conflictivo. No obstante, el Proceso tampoco puede entenderse como una simple continuación o una repetición aumentada de las prácticas antes vigentes. Representó, por el contrario, una nueva configuración, imprescindible para la institucionalización que le siguió y que hoy rige. Ni más de lo mismo, ni un monstruo que la sociedad engendró de manera incomprensible.

La desaparición ocurre porque hay un poder que la ejerce, que la actúa, pero ese poder no necesariamente tiene una sola cara. En el libro, Calveiro relata diferentes experiencias de la desaparición desde voces de quienes sufrieron secuestro y tortura en la Argentina de la década de 1970. Son relatos sobre las torturas que sufrieron, los mecanismos mediante los cuales se aniquilaba el rastro de miles de personas, sobre el aparato desaparecedor. Lo que toda esta plétora nos hace preguntar entonces es ¿qué es un desaparecido?, ¿por qué podemos hablar de ellos?

Si estas “detenciones-desapariciones” se interpretan con el concepto establecido jurídicamente, se corre el riesgo de caer en un anacronismo, es decir, atribuir significación y sentido de prácticas y lenguajes de un conjunto social a otro, pasando por alto las relaciones espacio temporales. Pero dejarlos de lado, sería afirmar que el fenómeno histórico sólo existe a partir de una conceptualización particular. (Ovalle, 2018: 61)

Es así como cuando hablamos de desaparición no es claro en todos los casos a qué nos estamos refiriendo. Uno de los mayores problemas que presenta es la heterogeneidad de los

casos. Parece que es demasiado forzado el uso de la palabra “desaparecido” para describir una variedad tan grande de eventos, pero ese es uno de los pilares de su fuerza. Cabría hablar de secuestro, extravío, levantón o, incluso, asesinato, feminicidio, trata, y, sin embargo, no hablamos de eso: hablamos de desaparición. Por eso es por lo que la pregunta tiene que ser entendida, y es que no hablamos de una de las muchas cosas que podemos señalar concretamente: “esto es”. El sociólogo uruguayo-español Gabriel Gatti comienza un artículo en el que explora el tema de la siguiente manera:

A todas ellas [las ideas de la desaparición] les es común imaginar al desaparecido como negación: como delito, es negación de pruebas, de identidad de cuerpo, del hecho, del destino; como estado del ser, su identidad es la de un sujeto negado, un individuo recortado, un cuerpo separado de nombre, un nombre aislado de su historia y desprovisto de sus cartas de ciudadanía. (Gatti, G., 2016: 117)

Entonces, el carácter de ocultamiento que requiere la desaparición es uno de los elementos neurálgicos de lo que estamos hablando. No se podría entender si pasamos por alto que si se muestra no es desaparición. Pero, a diferencia de Gatti, acá se afirma que no es del desaparecido de quién se predica en la cita, sino de la desaparición; es decir “a todas ellas les es común imaginar a la desaparición como negación”. El carácter espectral de presencia velada es lo que posibilita la confusión y la negación como constitutiva de la presencia. Eso es lo que crea el oxímoron de la “presencia de la ausencia”.

Ahora bien, ¿qué es lo que oculta la desaparición? No es a sí misma, en tanto que eso implicaría una paradoja. La desaparición es en sí misma ocultamiento, no aquello que oculta, pues el que podamos nombrarla implica que se muestra plenamente. Oculta, sí, aquello que pasó. Por lo que lo suplanta. Hablamos de desaparición para hablar de algo en vez de nada.

Por lo anterior, hablar de desaparición también suplanta algo más, ya sea por horror o por desconocimiento. Entonces podemos pensar que la desaparición, contradictoria como parece, es una posibilidad de representación.

La representación del horror y del trauma no es lineal y sencilla. La re-presentación supone la existencia de un algo anterior y externo (la ‘presentación’ inicial) que será ‘re’-presentado. ¿Cómo representar entonces los huecos, lo indecible, lo que ya no está? ¿Cómo representar a los detenidos-desaparecidos? (Gatti, G., 2006: 29).

Las preguntas que suelen hacerles a los familiares de desaparecidos oscilan entre “¿qué pasó?” o “¿qué estaba haciendo?”; siempre preguntas relacionadas con el “acontecimiento”, con la violencia explícita; pero nunca, o rara vez, sobre ellos, sobre sus vidas, sobre su memoria.

El antropólogo Oscar Montiel¹⁸ narra que en una ocasión pidió una entrevista en Ciudad Juárez al padre de una joven desaparecida. Se trataba de un hombre adusto que parecía ya haber respondido todas las preguntas que le pudieran hacer. La pregunta de Montiel fue “¿cómo era ella?”. La respuesta fue un lento “ahora sí me diste en la madre”. Después, el entrevistado comenzó a llorar.

Pensar únicamente en patrones y perfiles, como lo permite la ciencia forense, puede resultar contraproducente. El asunto es que delimitar el entendimiento al esquema criminal puede ayudar a explicar los sucesos, pero difícilmente a entender qué es lo que pasa cuando una persona desaparece. Carolina Robledo lo explica así:

¹⁸ Conversación personal con Oscar Montiel. El doctor Montiel es perito antropólogo especialista en temas de violencia y género adscrito a la Universidad Autónoma de Tlaxcala.

El giro forense ha significado para el campo de la desaparición forzada de personas el privilegio de ciertas voces sobre otras y de ciertas acciones sobre otras. A grandes rasgos ha convertido el problema forense en un problema funerario. Y si bien es cierto que en México muchas de las desapariciones forzadas podrían relacionarse con ejecuciones extrajudiciales e inhumaciones ilegales, y que tenemos al menos 30,000 personas sin identificar bajo custodia del estado, la búsqueda de personas desaparecidas rebasa en mucho estos desafíos.

La búsqueda de personas desaparecidas responde a la pregunta ¿dónde están? pero va mucho más allá de ella. También quiere saber qué pasó, quién lo hizo y por qué, quiere evitar que más personas desaparezcan y restituir algo de paz a las familias y a las comunidades afectadas por esta realidad. Por ello no debe tener como única fuente de información los restos materiales de la muerte y limitarse a las exhumaciones. Debería implicar múltiples procesos que remiten a buscar en vida, buscar motivos, buscar razones, buscar sentido y también unir restos humanos con nombres. (Robledo, 2019b)

Ahora, ¿en qué sentido es importante hacer estas preguntas? Es claro que para la resolución del caso judicial es necesario, pero nunca suficiente. El asunto es que, si solo la violencia existe, solo el crimen existe, todo lo demás deja de ser importante, y eso es un problema porque se pierde la centralidad de la vida sobre el enfoque en la muerte posible. La desaparición es ambas y ninguna. Es por eso por lo que pensar en una política de los vivos es tan limitado como pensar en una política de los muertos en este contexto.

Testimonios recogidos por Gabriel Gatti exponen lo siguiente:

“El desaparecido no deja rastros, crea un vacío”.

“[Con ellos] la ausencia se convierte en presencia”.

“Es un cuerpo sin identidad y una identidad sin cuerpo”.

“Un desaparecido ni está vivo ni está muerto, es un desaparecido”.

“Antes había personas que morían. Y ahora hay desaparecidos, una no persona, algo que no se sabe si existe”.

“La desaparición es un atentado a la lógica. Provoca un sentido de absurdo”.

“No existen, es una entelequia, no tienen entidad”.

“Al no estar el cuerpo es imposible hacer el duelo. Nos queda la incógnita de ese cuerpo que nos niegan. Sin él, no podemos elaborar la muerte y darle la sepultura que se merece. Es el ser y no ser. La angustia se transforma en letanía. Las preguntas no cierran y la tragedia tampoco cierra. Una se interroga permanentemente. Nuestros hijos no están muertos. Están desaparecidos”¹⁹. (Gatti, 2011:527)

Así, aunque sin abandonar o ignorar el problema de la muerte latente, cosa que sería ingenua, el enfoque de esta investigación está centrado en la constitución de la desaparición y el desaparecido. Más allá de los círculos forenses hay algo.

Entonces, cuando hablamos de desaparición de personas la pregunta subyacente, aunque no necesariamente expresa, siempre es “¿de qué estamos hablando?”; se trata de una pregunta problemática porque atañe a aquello que parece ser suspensión del sentido mismo: ¿cómo es posible que alguien simplemente desaparezca? Las discusiones en torno al tema tienen que vérselas con el problema de establecer el qué es, pero al no haber algo señalable, parecer ser ausencia más que otra cosa por lo que se vuelve difusa la descripción que se dé.

De esta forma, se enquistaba el problema en el ámbito de lo jurídico como si fuera el rasero último a partir del que se configura el mundo. Sin embargo, es ingenuo pensar que, a partir

¹⁹Las cursivas son mías.

un tipo jurídico, en este caso de la “desaparición forzada o involuntaria de personas”, que define prescriptivamente un delito, se abarque la totalidad de lo que ocurre en el mundo. Por ello, aunque presente a lo largo de esta discusión, no será central en estas ella. Más bien, de lo que se trata es de explorar qué es la desaparición más allá de los marcos institucionales del derecho que no parecen ser suficientes para interpretarla.

Siendo así,

la negativa de los gobiernos a contarlos, a sumarlos en una lista para devolverles la identidad, para certificar que esas personas sí existieron, que tenían familia, planes y sueños, y la simulación colectiva de que en México no pasa esto, llevan al desaparecido a convertirse en un fantasma que no reposa nunca, que vive presente por su misma ausencia, estrujando la memoria de quienes lo conocieron y arrastrando a su gente a ese no lugar y no tiempo en el que todos permanecen atrapados. (Turati, 2011: 209)

Rescatemos una idea de la manera en que Marcela Turati enuncia el problema — entendámosla en un sentido ontológico— y que podemos condensar así: “la desaparición es un espectro que obliga a pensar en un espacio y en un tiempo dislocados”.

El no poder contar y el no poder entender deben ser entendidos más como condiciones de posibilidad de la desaparición que como efectos de esta. Esto quiere decir que la falta de sentido que se asocia con la desaparición no es un efecto de la ausencia, ni un subproducto de la falta; tampoco la memoria interrumpida ni la desconexión de los familiares y buscadores con el mundo es consecuente. Todo eso está en el núcleo mismo de la desaparición; es su punto de partida.

Freud (1992), en un clásico estudio, advierte sobre esta porosidad: lo siniestro es — justamente— lo familiar que se ha vuelto extraño. Lo que aterra es la implantación de estos espacios de muerte (Taussig, 2002) en el seno del mundo ordinario y en el ritmo del devenir cotidiano. (Tello, 2016: 38)

Todo este conglomerado de falsos efectos son posibilidades insertas en el entramado social en el que se desaparecen personas, y que se instrumentalizan para producir desaparecidos. En ese punto sí hay una relación de consecuencia: la desaparición produce desaparecidos. Parece una tautología, pero la relación que se establece no es de todo y parte, sino de instancias. Tal como para Spinoza todos los modos de existencia que percibimos son expresiones, la desaparición se instancia en cada nombre de un desaparecido.

Este desplazamiento nos permite no perder de vista que la desaparición es un dispositivo, tal como lo enunciara Pilar Calveiro en su tiempo; sin embargo, lo es eminentemente. Al exceder ese carácter tenemos que afrontar que se envuelve a sí misma para volverse oscura y catastrófica. La situación es que si los desaparecedores quisieran “desaparecer la desaparición”, perderían el carácter de dispositivo de horror, elemento que no podemos perder de vista en ningún momento.

Así que se ve, o, más bien, se “siente”, se “sabe” la desaparición y, por eso, cuando no sabemos de alguien por algún tiempo más o menos corto pensamos que está desaparecido. “El contexto de las desapariciones actuales, signado por una situación de violencia marcada por una presencia reiterada de la muerte que se incrementa en el imaginario colectivo, hace que muchas personas y organizaciones busquen a sus desaparecidos bajo la presunción de muerte de los mismos” (Robledo, 2017).

Esa presencia extraña que no se deja señalar es el espectro al que llamamos desaparición. Es uno que son muchos, pero que sin importar cuantos, nunca son los mismos que los desaparecidos.

La desaparición es una interdicción para el pensamiento. Está calculada para que dejemos de pensar sobre ella, para que releguemos esos pensamientos inquietantes al margen de nuestra conciencia. Con el tiempo, esa estrategia se va combinando con la amnesia o, mejor dicho, con una memoria selectiva y un olvido inconsciente. (Chaudhuri en Mahlke, 2019: 75).

El carácter espectral no debe confundirnos. El hecho de que los bordes sean difusos no implica que sea imposible establecer determinaciones. El objetivo de la desaparición es parecer inasequible, indefinible; pero esa catástrofe no es sino hechiza.

Si seguimos esta línea tenemos que elucidar cuál es el papel de cada una de las figuras centrales en el proceso: desaparecedor, desaparecido y buscador. El desaparecedor provoca la ausencia en un intento por "borrar" la existencia de una persona. Ese acto de borrar se podría dar de manera total si se permite que sea consumado. Por lo demás, el estudio de la figura del desaparecedor nos arrima peligrosamente a otro tipo de investigaciones, casi de corte policial. De ahí la necesidad de lo forense y de entender que buscar no es algo que rodea la desaparición, sino una parte constitutiva.

En este caso es irrelevante el individuo singular en quien se instancia la acción o el proceso de la desaparición. Lo relevante es que se lleve a cabo el ocultamiento de la existencia de otro. En ese sentido, el desaparecedor es una función dentro del entramado que posibilita materialmente la desaparición de personas y se instancia en los funcionarios negligentes, en los agentes policiales coludidos, en los sicarios y en los "pozoleros". Así, desaparecedor es

todo aquel que forma parte del proceso compartimentalizado que hace posible que una persona “desaparezca”.

Desaparición e imaginación del espectro

La imaginación es la función del pensamiento más primaria. Es muy potente y establece conexiones con el mundo, pero por sí misma es incapaz de procesar los datos con que ella opera. Esos datos vienen del cuerpo, y es toda esa percepción lo que se va articulando por la imaginación. El recuerdo se va enriqueciendo por la experiencia cotidiana. En principio es algo corpóreo, algo que se siente en el cuerpo, y que va complejizándose a partir de la experiencia. Sin embargo, en este proceso los vínculos que establece la imaginación son vínculos no necesariamente consientes y que se dan por proximidad.

El espectro de la desaparición se vincula por causa de la imaginación al desaparecido y el trabajo del buscador es darle sentido a ese vínculo azaroso para despejar los avatares. La imaginación vincula azarosamente las percepciones exteriores que son simultáneas y es la razón la que puede ir dando un sentido a todo lo que procesa la imaginación.

La imaginación pura es lo que sucede a espaldas de la conciencia. Podríamos decir que la memoria pensante se distingue de la imaginación por una organización consciente y reiterada de los recuerdos; la imaginación es más cercana a un espacio oscuro de interrelaciones disyuntas: *membra disyecta*. La memoria pensante hace una incorporación de los contenidos a un *ordo* no lineal.

En la imaginación pura somos fundamentalmente pasivos. Pero es posible que se le dé orden y que el individuo pueda pasar de estar en un estado pasivo a uno activo. La propuesta

epistemológica de Spinoza podría arrojar luz en este punto. Para él, hay tres géneros de conocimiento que se corresponden, uno a uno, con los modos de existir en tanto finitos. Estos tres géneros son: el conocimiento de efectos o de pasiones, el conocimiento de causas o de relaciones y el conocimiento intuitivo o de esencias. Nos centraremos en los dos primeros.

El primero de ellos es el que se asienta sobre las apariencias más próximas de las cosas. Lo que uno ve, por lo que está relacionado con la imaginación como primera estructuración de percepciones. La imaginación es siempre corpórea. Es espontánea porque comienza por el cuerpo propio y se extiende al mundo que pretende conocer, por lo que también tiene un carácter ilimitado, al ser solo parcialmente irracional.

Esta imaginación es el principio de relación azarosa o no plenamente justificada de las ideas que tenemos sobre el mundo que vivimos. En ese sentido, apunta a estructuras razonablemente aceptables, pero injustificadas y cuyas cadenas causales no son claras, pero que se asienta en las redes de conceptos y experiencias previas que parecen “embonar” en una situación particular. Así, cuando percibimos algo nuevo, la imaginación lo adapta para incorporarlo a los entramados de sentido que operan previamente hasta que, poco a poco, se ordenan esas percepciones. Por lo que cuando una persona desaparece, la imaginación, en un impulso por generar explicaciones verosímiles, trama una red de interpretaciones posibles que abonan de la experiencia previa sobre casos similares, conocimiento de oídas o cualquier información aplicable. No obstante, lo que esto provoca es el desastre del sentido por exceso de posibilidades. No olvidemos que el desastre lo arruina todo al mismo tiempo en que lo deja todo igual (Blanchot, 2019: 7).

Esto implica que el proceder de la imaginación, en tanto facultad pasiva, aparentemente caótico y desorganizado es una de las fuerzas primarias del espectro que las aprovecha. Dice Mahlke que “el problema está profundamente conectado con la destrucción de la significación como tal: los significantes son privados de sus significados; las memorias, de cualquier tipo de coordenadas puntualmente fijables en el tiempo y espacio; delitos, delincuentes y víctimas ya no se reconocen” (2019: 76). Es ahí donde ocurre el desastre y se vuelve posible lo imposible: desaparecer del mundo. Se trata de un momento que no es equiparable a la ceguera del sinsentido absoluto, sino, por el contrario, a un sinsentido por exceso de sentidos. Son tantas y tan opuestas las condiciones posibles de existencia que parece posible aquello que no lo es junto con lo que sí lo es: tortura, levantamiento, muerte violenta, mutilación, trata, esclavitud forzada y un largo etcétera que se yuxtapone para hacer aparecer al espectro de la desaparición.

Este entrelazamiento de posibilidades es fruto de una red conceptual no necesariamente explícita que está operando pero que no es del todo racional. Se estructura a partir de posibilidades factibles, pero a causa de la falta de claridad entrelaza las posibilidades próximas.

Ante esta situación, lo que queda es dar orden a esas impresiones contiguas que se sobreponen y se cancelan entre sí. Recuperar la imaginación. Eso es la búsqueda: dar cuenta de las determinaciones concretas de cada caso. Según el esquema de Spinoza, en el momento de la recuperación y el ordenamiento de las ideas sobre las causas nos llevan al segundo nivel del conocimiento: “este [sería] un conocimiento adecuado. Y solo puede ser adecuado, puesto que, a diferencia del conocimiento que se contentaba con recoger efectos, es un conocimiento que se eleva a la comprensión de causas” (Deleuze, 2008: 425). Lo que esto quiere decir es

que no se trata ya de un conocimiento abstracto, sino de uno que apela a las particularidades específicas de un modo de existencia determinado y su relación con otros.

Este segundo nivel de imaginación ya no es el de una imaginación pura, por lo que comienza el camino de la actividad. Este camino del conocimiento de causas no implica exclusivamente el de una racionalidad cerrada, sino el de una imaginación recuperada. El sentido de esto es que no es posible privarnos de la imaginación, pero sí reducir la dependencia de sus determinaciones externas.

Una muestra de esta recuperación de la imaginación la tenemos a partir de la idea de la Gorgona, pues ella en tanto representación del horror nunca se ve de perfil; siempre se la muestra de frente de manera absoluta: “El *gorgoneion*, que representa la imposibilidad de la visión, es aquello que no se puede no ver” (Agamben, 2005: 55). Es la imposibilidad de pensar el absurdo porque no es posible no verlo. Sin embargo, ese es justamente el nivel de las ideas inadecuadas, no por falsas, sino por deformes. En ese sentido, la invitación es a mirar, aunque sea al sesgo; para ganar “una posibilidad de acción ante aquello que pretendía paralizarnos” (Diéguez, 2016: 42).

La diferencia entre uno y otro modo de conocer no es el acceso a las cosas o la verdad de eso que sabemos, sino las posibilidades que tenemos de actuar con respecto a ello. Por eso, el espectro niega la posibilidad de las ideas adecuadas, las bloquea. El espectro desestructura las posibilidades de pensar y de actuar al hacer de la imaginación el caldo de cultivo para el horror. La tarea es recuperar esa imaginación sin negar el horror, aunque sí negando el absurdo. “Los análisis que enfocan la figura del desaparecido observan el fracaso categorial de las diferenciaciones culturales entre muerto y vivo, presente y ausente, lo que pone en

duda los fundamentos epistemológicos de la cultura occidental y de la lógica aristotélica” (Mahlke, 2019: 77). Verla de frente paraliza; para eso existe. Pero no podemos dejar de mirarla. Lo que queda es cambiar la mirada.

Elementos objetivos: nombres y cuerpos

Para despejar el problema de la desaparición más allá de la ausencia y el sinsentido, hay dos elementos que concentran los rastros objetivos de la desaparición a los que hay que volver. Los nombres, por un lado y los cuerpos, por el otro. El carácter nodal en este punto de la discusión es la separación que se cumple entre ambos polos que deberían estar unidos y que posibilitan la intromisión del espectro de la desaparición en la discusión.

El nombre del desaparecido

Nomen nescio. Cada uno de los nombres se inscribe dentro de un mundo particular, con sus historias y sus geografías; cada uno, más que una etiqueta, es el cúmulo de la memoria depositada en un núcleo que carga con muchos más sentidos de los que pueden enumerarse. Cuando decimos un nombre, implicamos un rostro, una voz, una persona. Por eso, cuando el nombre que decimos se refiere a alguien que no puede responder, que no tiene un cuerpo con el que se vincule su historia, parece que hay una contradicción con el nombre mismo: ¿qué es lo que nombramos?

El nombre del desaparecido es donde se concentran los actos de memoria con los que se mantiene una “presencia” del desaparecido. Pero entonces ¿qué quiere decir que el nombre sin cuerpo sea memoria? El asunto es, pues, discutir en qué sentido hablamos de memoria,

para poder explicar en qué sentido el nombre lo es. Para esto me detengo brevemente en la propuesta de Henri Bergson, ya abordada en contextos similares por teóricos como Daniel Feierstein²⁰.

La manera en la que Bergson asume el tema es a partir de la aparente dicotomía entre materia y memoria. El problema central es, pues, la conexión entre el espíritu y la materia o, lo que es lo mismo, entre el cuerpo y la mente. Según Bergson, esta dicotomía no es absoluta y está condicionada por una mirada instrumental que parcializa el problema.

En principio, hay que partir de lo que el sentido común entiende: “la memoria implica la conservación y reproducción de lo pasado con lo presente, lo que persiste y lo que se produce marcarán la doble inscripción, la doble naturaleza de los sentidos con que opera la memoria en cuanto tal” (Ruiz Stull, 2013: 130).

En este sentido, estamos hablando del nombre de los desaparecidos. Cuando, más arriba, hemos afirmado que ante la desaparición hay una doble producción que se da en nombres sin cuerpo y cuerpos sin nombre, encontramos en esta memoria constitutiva del nombre una conservación del sujeto que desaparece. Es decir que cuando “sucede” la desaparición hay un desdoblamiento de la memoria que se instancia como nombre y le ofrece existencia a esa persona cuya condición de vida es incierta.

Así, el nombre sin cuerpo es propiamente de lo que hablamos cuando hablamos de la memoria de los desaparecidos. Son eso, nombres escindidos de la materialidad que les daba

²⁰ Daniel Feierstein, *Memorias y representaciones*, 2012, FCE: México, plantea que

sustento y ahora permanecen en una especie de limbo. Por esta razón es que Vera, entre otros, ha aludido a una condición de espectralidad.

Nombrar al desaparecido, por su nombre y en tanto desaparecido, puede parecer una lucha retórica por mantener cierta presencia; sin embargo, más que eso es la base léxica de la tensión entre entramado de la desaparición y la búsqueda que se concentra en la desaparición. Es el punto de partida que más que señalar la “presencia de una ausencia” establece la imposibilidad material de la desaparición y busca reestablecer el vínculo entre el cuerpo y el nombre. Esto opera según una confrontación no siempre explícita en la enunciación de la desaparición y la imposibilidad de esta.

Este movimiento que va del sentido al sinsentido se confronta exclusivamente desde la vía de lo pensable, pero tiene repercusiones en otros ámbitos. Y es que es la borradura del límite entre la vida cotidiana y el horror. Cuando podemos hablar de desaparición es porque olvidamos que alguien es desaparecido y alguien más es desaparecedor. Sucede una despersonalización que conduce a aceptar la posibilidad de un sinsentido. Por eso, nombrar al desaparecido no es aceptar la desaparición, sino al contrario. “No es que falten palabras o narraciones. El problema es la contaminación de la lengua con la dimensión de la desaparición” (Mahlke, 2019: 75).

Nombrar al desaparecido y contar su historia, es ser testigo de su existencia y, con eso, del límite posible de lo narrable y memorable. “Hacer posible lo impensable” es contra lo que se enfrenta el nombre. Aun así, “con esta clase de testigos no hay demasiada posibilidad de compartir un mundo común por lo extraordinario de su experiencia y, sin embargo, el acto de testimoniar indica que hay una confianza” (Rivara, 2018: 147).

Es por eso por lo que no debemos olvidar, en ningún momento, que la desaparición es posible solo de un modo aparente. El problema es que esa apariencia espectral se vuelve dominante al grado de que es imposible salir de ella. ¿Qué es lo que sucede en realidad? Esa es la pregunta que los forenses buscan responder. Siempre desbordados, pero necesariamente apelando a una cadena causal que aparece como rota.

Regresando a la memoria que propone Bergson, entendemos que

...ella tiene por función principal evocar todas las percepciones pasadas análogas a una percepción presente, recordarnos lo que ha precedido y lo que ha seguido, sugerimos de este modo la decisión más útil. (Bergson, 2017: 236)

Por eso, ante la desaparición de una persona hay una ruptura de esa continuidad que es la memoria. Se enfrenta ese flujo de consciencia contra la negación mantenida de la existencia de aquel al que se nombra.

Agamben refiere un carácter lacunar del testimonio, que implica si no fragmentariedad, sí incompletud: “el testimonio vale en lo esencial por lo que falta en él; contiene, en su centro mismo, algo que es intestimoniabile” (Agamben, 2005: 34). Testimonios de aquello que no se tiene. No son nunca testimonios del desaparecido, pero sí lo son de la desaparición. Es como si ese carácter fragmentario del testimonio se vertiera sobre la propia vida de los familiares devenidos en buscadores.

Los cuerpos de los desaparecidos

Entonces hablamos de ausencia, de sinsentido, de incertidumbre, pero también de afectos y entramados de relaciones. Es necesario discutir en torno al entramado afectivo desde la perspectiva de la memoria. En torno al entramado afectivo, hace falta tratar de hacer inteligible el despliegue de esas emociones políticas implicadas ya que, con su mera presencia, esos cuerpos exigen un nombre. No hay afectos sin memoria, por lo que les es constitutivo un carácter temporal. En el contexto de la búsqueda la psicóloga Paola Ramírez afirma que...

Los cuerpos muertos interpelan a los vivos para que se reconozca en ellos no sólo su dimensión material, sino su dignidad y capacidad de movilizar a otros en torno suyo, dando paso a la construcción de comunidades morales, políticas y afectivas. Éstas, además de desplegar prácticas afectivas durante una exhumación, generan estrategias de resistencia para sobrevivir a la muerte violenta del ser querido, rehabitando así un contexto adverso. (Ramírez, 2019)

Iliana Diéguez pregunta: “¿Cuál puede ser la reflexión sobre la corporalidad en un espacio donde la categoría fundamental es la de los cuerpos fragmentados, mutilados, desollados, sacrificados?” (Diéguez, 2016: 108). Son cuerpos transformados en restos, pero que siguen reflejándonos la muerte, o una posible muerte. En última instancia, se trata de las objetividades que nos testimonian la desaparición de manera indirecta y, con ella, de la desvalorización de lo humano y la escisión entre nombres y cuerpos.

Esos restos afirman la violencia y son los vehículos mediante los cuales se expresa el espectro de la desaparición. Se constata el sufrimiento, sí; pero al mismo tiempo son el registro material de la imposibilidad de la desaparición absoluta. “En todos los casos, los cuerpos visibilizan el haber sufrido la muerte como un suplicio. El fin no es solo dar la muerte, sino

dar la muerte de la muerte; separar el cuerpo de toda identidad, extirpar todo vestigio de humanidad. Pero no solo en los cuerpos se inscribe el relato del horror, sino que en la puesta en espacio de sus fragmentos también se escribe un relato” (Ileana Diéguez): el relato del desaparecedor que se expresa como queriendo ser un “nuevo dios”, dador de muerte.

Ese mismo relato que es la posibilidad de reconstruir el sentido mediante la identificación. Marcela Zamora propone una figura muy particular en este sentido. Ella, en el caso de El Salvador, lo llama el “cuarto de los huesos”. Se trata del lugar al que llegan los cuerpos sin nombre, los restos de los desaparecidos en cualquier condición en la que se encuentren, y que no importa si son de pandilleros, civiles o policías: todos son solo restos, son solo huesos. La consumación de eso inconcebible es el caso de la desaparición absoluta que atenta contra todo sentido posible, pero que por su misma naturaleza no es pensable en términos colectivos —aun cuando lo pueda ser en torno a individuos—.

Diéguez menciona los fragmentos, los restos que se suman a los rumores y las amenazas como parte de esa espectralidad de la desaparición que se manifiesta a medias; es un conocimiento de oídas, porque solo así es posible que se desdibuje sin ocultarse por completo. Así se consume el extraño balance entre la manifestación y el ocultamiento de la desaparición que marca su liminalidad. No es plenamente un existente, porque no pretende serlo. Siempre que se encuentra una fosa clandestina es posible responder preguntas de los buscadores. En ella hay datos sobre cada cuerpo que se encuentre, pero también sobre las condiciones que hicieron posible su existencia.

Araceli Rodríguez Nava, madre de Luis Ángel León, según recuerda Ileana Diéguez, llevaba siempre un frasco de café instantáneo lleno de la tierra. Esa tierra era del lugar donde uno de

los desaparecedores le había dicho que habían esparcido los restos de su hijo. La lata aún conservaba la etiqueta, aun cuando ese frasco con tierra era, para ella, el cuerpo de su hijo. Era gracias al frasco que ella le podía dar un lugar en el mundo de los muertos aun cuando no dejaba de habitar el dolor. Y es que los cuerpos alterados por las lógicas de violencia asociadas a la desaparición serán siempre cuerpos irreversiblemente dislocados, cuerpos que hablan a través de sus múltiples transformaciones. Los cuerpos, despojados de su nombre y de su historia son transformados en vehículos de un logos de horror.

Esta forma de la violencia de Estado no estuvo determinada por el tiempo mensurable. La radicalidad de este dispositivo represivo estuvo dada porque él mismo produjo una nueva experiencia del tiempo. Así lo explica Camilo Vicente Ovalle: “No hay criterios para mensurarlo, incluso el criterio último parece desvanecerse: la definición sobre la vida y la muerte, de la cual la persona detenida-desaparecida se encuentra igualmente suspendida” (Ovalle, 2018: 226).

Hay muchos dispositivos desaparecedores que responden a diferentes regímenes de violencia, y estos están necesariamente colocados. Hay desapariciones bien diferenciadas según calendarios y geografías que, además, responden situacionalmente, pero las relaciones que subyacen como objetivación específica no son tan distintas. Es decir, la pregunta de si hay una transversalidad que permita seguir hablando claramente de desaparición aun si se asienta en campos distintos y distantes, es siempre pertinente cuando hay un espectro que la rodea haciéndola posible.

3. ¿Saber de la desaparición?

Nos hemos acostumbrado a contar muertes, a conocer porcentajes en torno a ellas. Al mismo tiempo, lo inmedible de estas cifras nos ha alejado de la sensibilidad y significado de las vidas que se han ido, de los rostros que ya no caminan entre nosotros y de las voces que ya no escuchamos. Las cifras de la violencia y de la desaparición de personas, atraviesan nuestra historia y también nuestro presente. (López, 2020)

Esta sección de la investigación atiende a la necesidad de explicitar el acceso posible a la desaparición en tanto que aparenta exceder la comprensibilidad. Dada la apariencia del absurdo que se vuelve patente a partir del espectro, hay una imposición de la desaparición para que sea aceptada como un “suceso” en el mundo.

Parto de la propuesta de que la posibilidad de hablar sobre cualquier cosa está inserta en un campo de relaciones que llamamos universo discursivo. Este se estructura a partir de un entramado de objetivaciones que está ordenado epocalmente y que abarca todas las formas discursivas humanas que funcionan como mediaciones entre el mundo y el sujeto. Este universo discursivo es, a la vez, ocultamiento y comprensión del mundo y de sí mismo. Según Roig, hay una...

... doble función a la vez cognoscitiva y axiológica, previa a toda expresión discursiva teórica, en la que todo conocimiento se organiza sobre un código de inclusiones y rechazos, determinado por aquel conatus del cual nos hablaba Spinoza y que de alguna manera resuena en Leibniz, según el cual "toda cosa en tanto que tal se esfuerza en perseverar en su ser" (Spinoza, 1953: VII, 6). (Roig, 2004: 5)

Sin embargo, el hecho de que ese universo discursivo abarque la totalidad de lo decible no implica que esto sea fijo o determinado, ni transparente. Sucede que este universo discursivo

no se corresponde unívocamente con el mundo de los hechos o las cosas, aunque sí lo afecta. Esto implica que hay un movimiento de acoplamiento y dislocación entre ambos. En principio,

los entes culturales son los que nos descubren por eso mismo el verdadero alcance de lo que se ha denominado "objetividad" o "mundo objetivo", que no es sinónimo de "realidad" en el sentido de una exterioridad ajena al sujeto, sino que es la mediación inevitable que constituye el referente de todo discurso y lo integra como una de sus partes. El valor y peso del contenido referencial deriva tanto del sujeto que organiza su "mundo objetivo" y que de hecho forma parte de él, como de todo lo extraño a la subjetividad. A pesar de lo dicho, la objetividad se nos presenta siempre como una "conciencia del mundo" y la "realidad" como el a priori último desde el cual todo otro a priori se convierte en una aposterioridad. (Roig, 2009a: 3)

Es necesario hacer hincapié en el elemento temporal que condiciona estos discursos y que se modifica de acuerdo con la cotidianidad y los elementos particulares de cada situación. Así, no es lo mismo hablar de desaparición hoy, como lo era en tiempos de la llamada "desaparición originaria" (Gatti, 2019) ni hacerlo en un país o en otro.

Opera un movimiento consciente a la par que uno que no lo es en torno a esas posibilidades. El nivel del discurso no es determinante, en ningún momento, pero sí es la forma abarcante de objetividad por medio de la cual configuramos el mundo que habitamos y las formas en las que lo valoramos.

Este universo discursivo puede entenderse como una suerte de totalidad de las objetivaciones, que va más allá del mero lenguaje, y es capaz de mostrar cómo operan los contenidos particulares en un entramado social general. Ahí estaría contenida la posibilidad de la idea

de desaparición, entre otras tantas. Sin embargo, no debemos olvidar las palabras de Primo Levi: “allí donde se ejerce la violencia sobre el hombre, se ejerce sobre la lengua” (Levi en Didi-Huberman, 2004:42) es por eso que ese universo discursivo no se corresponde necesariamente con el contenido del mundo al que se refiere. Hay una discrepancia entre las formas en que se enuncia, en tanto objetividades, y la “realidad exterior”.

Entonces,

planteado el asunto desde una pragmática lingüística y sobre la base de esa realidad empírica que es el "universo discursivo", la criticidad que está en juego en la tarea reguladora u ordenadora tiene su raíz en la conflictividad social, insertada plenamente en lo histórico y su expresión se encuentra en el nivel del discurso. (Roig, 2009b: 180)

Así, la idea y su poder normalizador y regularizador quedan insertos en el universo de esa praxis del lenguaje. Ideas que regulan, modifican y posibilitan haceres y objetividades, pero no las determinan, pues están a merced de la conflictividad social y su movimiento. En ese sentido, la “existencia” de algo como la desaparición tiene como principio la idea de ella como parte del universo discursivo que quedó inaugurada por los propios desaparecidos, y cuyos discursos quedaron densamente condensados, cómo se ha visto antes, en el de Videla.

Ahora bien, que se trate de una idea particular no conlleva a que sea una adecuada mediación entre el entramado de sentidos que es el lenguaje y el mundo objetivo. Este mundo es en el que se encuentran los restos, las osamentas y otras objetividades, pero no la desaparición. En ese sentido, la idea de desaparición es una especie de idea no adecuada con la que se pretende sustituir el entramado de objetividades y sentidos que subyace. Pues el movimiento que requiere para que sea tomada como posible depende de operaciones concretas que se

desdibujan a sí mismas y no se muestran en tanto constitutivas. Si bien, es necesario que la desaparición, en tanto idea o entramado sea considerada una forma de mediación, también es cierto que la forma que adopta no es determinada ni estable.

Esto contempla el ocultamiento de pruebas y de cuerpos, la separación entre los nombres y los cuerpos, y todos los elementos que conforman el espectro de la desaparición es su amplia variedad. Dicho de otra forma, la desaparición no es en sí misma una objetividad concreta de la que sea posible hablar, sino que se configura como una idea que reemplaza la objetividad y quiebra la relación de mediación.

Ahora bien, en cuanto a la discrepancia de la que hablábamos entre lo discursivo y lo objetivo Roig propone dos “dialécticas” complementarias.

Los tipos de dialéctica puestos en ejercicio en los discursos que integran un universo discursivo son la dialéctica real y la dialéctica discursiva: la dialéctica discursiva se da como un hecho del lenguaje en el que se ignora el fenómeno de la mediación; parte de un momento pre-dialéctico que se caracteriza por una selección de los datos dialectizables desde una posición, que, si bien no carece de objetividad, muestra una cara parcializada sobre la cual se enuncian los universos ideológicos. La dialéctica real sería “la de los hechos”, pero como no hay “hechos en bruto”, ni posibilidad de aproximarnos a la facticidad sino por la mediación del lenguaje, esa dialéctica real que les sería propia se juega a nivel discursivo (paráfrasis de Roig en Contardi, 2012: 91).

Esto nos pone en una posición en la que el universo discursivo presenta un hiato que se modifica en todo momento. Se trata de una tensión entre los modos de objetivación y las enunciaciones que hay sobre ellos. Así, en el asunto que nos concierne, cuando se habla de desaparición se juega siempre en un nivel que la asume como objetividad acaecida y concreta,

y oculta deliberadamente la discrepancia. Entender de qué hablamos cuando hablamos de desaparición es situarnos en el hiato y no asumir una objetividad falseada.

No obstante, en este movimiento la función del espectro es justamente la de falsear el hiato, pues al hacerlo se oculta el carácter tensional de la desaparición y se suplanta por uno objetivo. Es decir, es particularmente relevante no perder en ningún momento el carácter de la desaparición de no resuelto, pues ahí se juega la suplantación del espectro.

Por lo anterior, es necesario discernir la imposición de la idea de la desaparición de la respuesta a ella que busca disipar ese “suceso”: lo que hemos llamado el espectro de la desaparición y al desaparecido. En consonancia, Contardi propone que la idea que se enuncia “es, además, un hecho histórico y, en consecuencia, manifestación de una sociedad dada. Por ello, no puede ser analizada únicamente desde el punto de vista de sus estructuras formales, porque es una realidad formal y material al mismo tiempo” (Contardi, 2012: 90). Así, el espectro de la desaparición no es sino propio de esa dialéctica discursiva que no opera como objetividad, y que apunta a una realización posterior. El movimiento que esa tensión describe es lo que distingue la imposibilidad de desaparecer y aquello a lo que se nombra desaparición.

En ese sentido, la objetividad valorativa de la desaparición está en los modos en que se enuncia como búsqueda y no solo en la jurisdicción que la rodea. Señalar las objetividades asociadas a la desaparición no es señalar la desaparición, sino un intento por resolver esa tensión superándola y no ocultándola. Cuando Contardi menciona las estructuras formales podemos interpretarlas también como las tramas de ideas y discursos que entre ellas se sostienen aun si no son consistentes o congruentes. Estructuras tales como la desaparición por inoperancia de las leyes, por negligencia de los operadores legales, por desconocimiento

o rumores, por la certeza de la violencia que se vive en el entorno, son todas ellas formas no adecuadas que nublan las cadenas causales y el desarrollo de los procesos.

La categoría “desaparecido” no es una categoría imprecisa, ni en lo legal ni en lo político-social. La categoría “desaparecido” apunta firmemente y de una manera muy concisa a una pregunta: “¿Dónde está?”. En ese sentido, debemos dejar de pensar en que cuando hablamos de desaparecidos estamos hablando de sinsentido. El sinsentido que existe no es el que está inscrito en los nombres de los desaparecidos; ahí no hay confusión. El problema está en aceptar la imprecisión, la vaguedad y la oscuridad como respuestas, pues estas vienen de la idea inadecuada que conlleva el espectro.

La idea “desaparecido” no es imprecisa por no tener un “objeto” al cuál señalar; no hay imprecisión ahí. Lo que sí hay es un ocultamiento que opera a partir de diferentes mecanismos como el remplazo y el silencio. En ese sentido, el espectro de la desaparición funciona como un “proyecto distópico”, que no es algo acaecido ni objetivo. No puede serlo, pero lo pretende y opera, tanto a nivel discursivo como objetivo, en función de su realización concreta. “Es un invento, pero no cualquier invento, pues conlleva leyes que establecen validez y regularidad, y también designa aquello que va en contra de esta legislación: la mentira. El mentiroso es alguien que utiliza mal las convenciones que sostienen el pacto entre los hombres” (Díaz, 2012: 105). Sin embargo, no hablamos de una mentira, sino de la imposición de ella como “verdad histórica”²¹ e incuestionable.

²¹ Este término quedó irremediamente ligado al espectro de la desaparición cuando en 2015 el entonces Procurador General de la República, Jesús Murillo Karam, daba por concluidas las investigaciones sobre la desaparición de 43 estudiantes de la escuela normal Rural de Ayotzinapa, Raúl Isidro Burgos.

La persona desaparecida está engarzada con otras que le anteceden. Nunca desaparece una persona “sola”. En ese sentido, cada vulnerabilidad particular que atraviesa a cada grupo o persona en particular forma parte de un entramado más amplio del que se alimenta. Esas vulnerabilidades constituyen la operatividad del espectro como suplantación de un evento concreto y que abre un abanico amplio de posibilidades ante los seres queridos del desaparecido. La vulnerabilidad se convierte en condición de posibilidad del espectro.

¿Cuáles son las vías de configuración de la desaparición para que podamos hablar de ella o no?, ¿por qué un desaparecido lo es? Al desaparecido no lo determina su “destino final” sino su falta inscrita en un entramado de lógicas de violencia, vulnerabilidades y dispositivos que la propician. lo enuncia en un foro sobre las desapariciones en nuestra América. Así, se dice: hablar de desaparecidos no es solamente hablar de muertos, todos los que perdieron contacto con sus familias son los desaparecidos que están buscando. Todos ellos son desaparecidos porque ninguno de ellos pudo desaparecer, algo les ocurrió.

En ese sentido, muestran dos sentidos contrapuestos: el horror posible de los desaparecidos, y la constatación de la presencia. Así, como dice Diéguez:

Mis actuales percepciones sobre los cuerpos emanan de una corporalidad hecha de restos, de ausencias y de miedos. ¿Quién puede estar a salvo hoy de la imposibilidad de conservar su anatomía? ¿Cómo no imaginar lo que devendría este cuerpo que somos si su destino fuera similar a los casos enunciados? El miedo se ha vuelto nuestro más cercano compañero; tanto se ha dispersado y expandido hasta volverse la niebla que nos ronda y habituarnos a vivir con ella. (Diéguez, 2016: 109)

De ser este el caso, la desaparición no debe verse como una objetivación cerrada sino liminal y tensionante.

Afirmación de existencia: “Está desaparecido”

De ahí la desesperación de Maricel y el sollozo de María. Jamás había visto una forma tan arrebatadora de incertidumbre. Es algo sumamente distinto a la muerte, porque la muerte incluso parece cálida gracias a la *certeza* que sosiega, diáfana frente a la desaparición que es toda turbiedad: alguien se ha esfumado y no tienen idea de si la vida alcanzará para volver a verle fuera de los pensamientos (y las fotos, las pancartas, las fichas de búsqueda) o, al menos, para llenarse de paz bajo la forma de una tumba. Por eso, cuando alguien es desaparecido, *lo experimenta dos veces: cuando se lo llevan y cuando le niegan a su familia la certidumbre de reclamarlo*. Entonces se abren dos sepulturas invisibles: la de quien es buscado y la de quien busca. Es el sepulcro que añoran y en el que se sienten enterradas. Si la esperanza se liga a la fe de alcanzar algo que parece imposible, su símbolo se materializa en huesos desenterrados. ¿Cómo puede entonces haber una tumba sin cuerpo, sin huesos, sin restos? (Santiago, 2020)

Por eso es necesario desmontar “la mística” de lo innombrable y lo irrepresentable que está dada con el espectro y que es la de los desaparecidos. La afirmación de un desaparecido se enfrenta a la desaparición y busca negarla. No son compatibles ni subsumibles entre sí. Son, por el contrario, dos fuerzas antagónicas que luchan en el campo del universo discursivo y su correspondiente mediación objetiva. Así, la mística de lo innombrable representa la derrota del sentido. Mientras que “está desaparecido”, la lucha por afirmar la existencia negada.

Didi-Huberman dice que situaciones como esta no se tratan solamente de que algo sea irrepresentable, sino que nos resistimos, no siempre de manera consciente, a la posibilidad de representación de aquello que sobrepasa los límites de nuestra imaginación, y esto nos conduce a la mística. “Mirar, aunque sea oblicuamente, nos devuelve una posibilidad de acción ante aquello que pretendía paralizarnos. Hay que atreverse a mirar para que el interdicto punitivo no impere” (Diéguez, 2016: 92). Sin embargo, las consecuencias de abrazar al absurdo como única salida posible, implican aceptar la imposibilidad. Por lo que es necesario, de manera consiente, afirmar constantemente la existencia de los negados.

Por eso es por lo que la afirmación de existencia es entendida como crítica fundamental que frena el movimiento hacia la desaparición absoluta. En el contexto de la *Sohah*, Agamben insiste en que, a pesar de las dificultades, es necesario no dar por perdido el sentido:

Por eso, los que hoy reivindican la indecibilidad de Auschwitz deberían mostrarse más cautos en sus afirmaciones [...] Pero si, conjugando lo que tiene de único y lo que tiene de indecible, hacen de Auschwitz una realidad absolutamente separada del lenguaje, si cancelan, en el musulmán, la relación entre imposibilidad y posibilidad de decir que constituye el testimonio, están repitiendo sin darse cuenta el gesto de los nazis, se están mostrando secretamente solidarios con el *arcanum imperio*. (Agamben, 2005: 164).

¿Qué es, entonces, decir “está desaparecido”? Nos desplazamos de la imposibilidad desde una afirmación liminal que se encuentra a medio camino entre el espectro y el sentido. Y, sin embargo, en ningún momento se pierde el halo de incompletud, ya que, si la desaparición continúa, entonces hay algo separado del lenguaje.

A diferencia del espectro de la desaparición, la afirmación de existencia es un ejercicio de religación entre el nombre y el mundo en el que no está presente quien es nombrado. Es una lucha por restituir al mundo a la persona en sus relaciones constitutivas, pues cuando se nombra un desaparecido también se apela a que “desaparición” no puede ser una explicación definitiva, se señala la liminalidad de la condición.

Así, la tensión se establece como una pretensión de saber que se enfrenta a lo que fundamentalmente niega que sea posible. Por lo tanto, marca una lucha por el sentido que se lleva a cabo en la búsqueda que abarca lo forense, lo jurídico, lo social y lo político. La desaparición se consuma cuando se acepta que no se puede saber, que hay un vacío de sentido, que no hay nada que decir. Uno y otro polo representan posturas epistemológicas enfrentadas que aterrizan en las posiciones concretas de la búsqueda y la resignación.

Del lado del espectro podemos señalar al menos tres mecanismos epistemológicos que conforman el absurdo: Está el silencio, está la desviación del lenguaje, está la mentira y está la burocratización. Cada uno de ellos opera en ámbitos distintos, pero engarzados que vuelven inimaginables las lógicas de violencia. Así, las fosas y los cuerpos, las ausencias y los vacíos aparecen sórdidos. El silencio es el de la ausencia que no dice nada. La desviación del lenguaje son las palabras “levantado”, “paseado”, “detenido”, que se vuelven equívocos que dicen todo y nada, por lo que impiden saber. La mentira es en sí misma; suplantación. La burocratización es volver la violencia, los muertos, los desaparecidos en números, en sutilezas legales y reducciones que se dicen operativas y borran contextos.

Por el otro lado, la enunciación del desaparecido responde a una ruptura de ese espectro. Opera solo porque el espectro está ahí, pero lo hace en su contra. Se trata de una actitud de

anticipación que se juega entre el saber y el no poder saber. En ese sentido, la enunciación “está desaparecido” es una figura epistémicamente ambigua, que se puede mover de un polo a otro y que requiere de un ejercicio constante de afirmación valorativa para poder confrontar la incertidumbre constitutiva del otro polo.

El problema es que esta figura epistémicamente ambigua está estructurada a partir de un entramado de ideas vagas que están ligadas por un nombre, pero que no tienen objetividades específicas que les concedan un valor de verdad con qué operar.

Qué más quisiera encontrar a mis hijos vivos, pero si no es así, que Dios me dé la fuerza para poder saber ya de ellos, ¡como sea!, para tener, si no paz, porque no la voy a tener, sí quitarme esta angustia que siento, de sí comerán, los maltratarán, cuando llueve ¿tendrán frío?, me hago mil preguntas, que espero pronto tengan respuesta... (Patricia Jasso en Zamudio, 2020)

Como podemos observar, hay un *ordo* de escenarios posibles imbricados que se repiten. En ellos está incluido el poder desestructurante del espectro que no permite que haya claridad sobre las cosas. Pero también hay algo que subsiste, y es esa duda existencial: “saber ya de ellos, ¡como sea!” (Patricia Jasso en Zamudio, 2020).

Por eso, “no invoquemos lo inimaginable. No nos protejamos diciendo que imaginar eso, de todos modos —puesto que es verdad—, no podemos hacerlo [...]. Pero a ese imaginable tan duro, se lo debemos”. (Didi-Huberman en Rivara, 2018: 188). ¿Qué nos queda entonces? No resignar al sinsentido aquello que parece pertenecerle. Porque la desaparición no es el abismo ni el sinsentido; no es el absurdo hecho realidad, ni lo Real en toda su plenitud. La desaparición es mucho, mucho más cercana a una frontera que a un más allá.

Situándonos ya en un plano sociohistórico más amplio, pienso que este tipo de eventos invitan a (re)pensar la desaparición política desde un nuevo ángulo: desde los bordes, desde aquellos sujetos y memorias menos legitimados, desde lo “indecible”. Y a las memorias más allá de su carácter de representaciones, para ligarlas a la fuerza emocional que aquel pasado ejerce sobre el presente. (Tello, 2017: 35)

Hablamos de desaparición en un intento por borrarla, pues al darle sentido y saber qué paso, la desaparición se vuelve inútil en sí misma y va adquiriendo forma. Ya no es el absurdo ante nosotros, sino una figura que ya no es necesaria. Ese es el deber: el demostrar que la desaparición de la que hablamos no es la que Videla y los desaparecedores quieren, sino la negación de que aquella se efectúe.

Es una torción necesaria. Hablamos de todas esas figuras del absurdo porque el no ser siquiera pensables, no las imposibilita, pero las oculta. Es entonces un rechazo a la desaparición lo que nos compele a hablar de ella. Por eso, el desastre propone poner un alto al mundo y repensarlo desde sus cimientos.

Así, “las víctimas²² [...] no son ajenas al problema, se enfrentan constantemente a la tarea de nombrar lo innombrable, de narrar lo inenarrable, y son plenamente conscientes de esta especie de brecha que se abre entre el acontecimiento y la escritura [o el testimonio en cuanto tal]” (Rivara, 2018: 186). Y aunque sería pretensioso asumir que la filosofía es capaz de

²² Una de las salvedades es que el término de víctima será tratado con moderación y por su uso en las referencias a las que se remita, en tanto que en principio se trata de una categoría usada por el derecho y que no es necesariamente explicativa. De hecho, no son pocos los casos de familiares que evitan y hasta rechazan ser considerados de esa manera tanto por motivos políticos como de restauración.

hacerlo, si es necesario insistir en reintegrar la necesidad de la razón como herramienta del sentido.

Después de la segunda guerra mundial, mucho se escribió sobre la imposibilidad de seguir escribiendo como una resignación al abismo de la violencia ejercida en el mundo. Después de tantos horrores, no había nada más que fuera posible escribir. Esa negación de la representabilidad del horror se argumenta como imposibilidad de las palabras y de todo discurso como incapaz o deformador; pero también es una forma de censura de la memoria de las víctimas y de su disolución. Sin darse cuenta, la desaparición sucede si no se la nombra.

Si los grandes cambios sociales están acompañados de una “revolución semiótica” y esta es fruto tanto de una “sospecha” como de una “denuncia” del valor de los códigos vigentes, lo crítico tiene que darse de modo necesario como hecho contemporáneo e inclusive de alguna manera anterior a las nuevas formas de institucionalización históricas (Roig, 1987: 37).

Así, esa afirmación de existencia es un ejercicio axiológico fundante de un mundo, pues reconoce al otro como condición de posibilidad para la existencia propia. Sin embargo, esa ambigüedad está ligada a la afirmación de existencia que conduce a una forma de estar en el mundo distinta de una “actitud natural”. Es necesario aferrarse al pensamiento para seguir caminando, para seguir insistiendo en no dejar pasar aquello que parece impensable. Pensamos para no perder ante las lógicas de la violencia que nos obligan a pasmarnos en el absurdo de una imaginación desbordada de horror.

La insistencia en afirmar que existen, que en algún lugar tienen que estar, implica una pregunta vital, y se asume como una actitud de búsqueda que en todo momento trata de encontrar la respuesta a “¿dónde están?”.

La desaparición es búsqueda

Reyna Barrera es como un árbol fuerte y con raíces profundas, una mujer septuagenaria a quien algunas compañeras de la Brigada llaman con cariño “abuela”. Ella busca a su hijo Luis Javier Hernández desaparecido desde el 20 de noviembre de 2011 y pertenece al colectivo Familiares en Búsqueda María Herrera Poza Rica. “La noche se me hizo larga, que no podía amanecer. Yo me sentía muy decaída y gracias a ellas yo reviví, ya estaba muerta yo. Gracias a ese colectivo estoy viva. Ahorita ya me siento bien, pero no así 100%”, cuenta. “Yo no quería hacer nada y así estuve por 6 años. Hasta que empecé a remover todo esto”. Un vecino le contó del colectivo de buscadoras y le dijo que habían hecho una marcha, Doña Reyna se acercó a ellas y ahí empezó su historia.

Hoy Reyna sube cerros, busca y encuentra personas desaparecidas con machete, pala o pico en mano. Ella, como tantas otras víctimas en este país, padeció de una parálisis facial que cada vez se aparece menos en su rostro, ella es un ejemplo para todas las asistentes a la Brigada. (Lozano, 2020)

¿Cuál es la relación entre la búsqueda y la desaparición? Esta es una pregunta que puede parecer trivial, pero concentra uno de los rasgos constitutivos de la “existencia” del desaparecido. La tesis que sostengo en este punto es que la desaparición está íntimamente ligada a la búsqueda y es por la búsqueda que hablamos de desaparecidos.

Así, podríamos hablar de un movimiento inverso en el campo del universo discursivo que el que describe el espectro de la desaparición. Cuando hay búsqueda se confronta la “verdad” que hace vivir en un absurdo, sino la afirmación de que eso no es posible y, por lo tanto, hay una cadena de sentidos que subsiste y que debe ser rastreada.

La desaparición, como estructura de violencia, siempre se inscribe en un marco de sentido. “La búsqueda es la acción fundamental del mundo de las desapariciones actuales en México. Lo es porque aquí y ahora, invariablemente, en todas sus formas, la búsqueda hace al desaparecido. Es su condición de existencia. El desaparecido es en la búsqueda o no es” (Irazuzta, 2020: 98). Ese “no es” conduce al absurdo y al vacío. A partir de ahí es desde donde toma consistencia la mística de lo innombrable y el desaparecido absoluto se “concreta”. Es por eso por lo que se afirma que la búsqueda es la fuerza que se opone a la desaparición que se pretende absoluta y es tan cercana al exterminio.

Cuando una persona desaparece así, de manera absoluta, es extraída de su condición de persona, de existencia humana y material. A esto es a lo que otros autores se refieren con la idea de “víctima total”. Pero esta condición solo acaece cuando es consumada la desaparición de manera completa. Es en el momento en el que no hay rastros ni quien los busque. Esta desaparición no tendría rastros, pues el acto de desaparecer desaparecería junto al desaparecido. Para Irazuzta, sin la búsqueda, estaríamos ante una “víctima total”; en nuestros términos, ante “la desaparición absoluta”.

La distinción está en que la víctima total es aún depositaria de privaciones concretas de la condición humana como la subjetividad y la posesión de derechos. En cambio, el desaparecido absoluto no es solo la privación de todas las garantías y derechos que son inherentes a cada humano, sino también de la mera condición de existencia. El desaparecido absoluto es el que ha sido exterminado. “Cuando las familias hablan de exterminio no se están refiriendo a este concepto jurídico e histórico, sino que están dando cuenta de la multiplicidad de mecanismos de eliminación y tratamiento de los restos humanos y cuerpos que hay en México” (Robledo en Ávila *et al*, 2020).

Para este efecto, por persona entiendo (1) al sujeto normado de derecho que se inscribe en determinadas condiciones estructurales que socialmente asignan sentidos colectivos y políticos; (2) un individuo que está en un punto diferenciado entre vida y muerte; (3) la correspondencia de un cuerpo con un nombre. Es cuando se pierden estas condiciones que hablaríamos de desaparición absoluta. Es, en el núcleo, contra esto que se sostiene la búsqueda. Dicho de otra forma, el ser del desaparecido se juega en la búsqueda que evita que desaparezca por completo. Cómo hemos dicho antes, no es sino ante los familiares que se manifiesta la desaparición.

No obstante, cuando se busca, la persona desaparecida recupera un poco de su existencia en quienes la buscan. La búsqueda ocurre porque junto al desaparecido se pierde algo de la comunidad de alrededor, sobre todo, de los familiares y amigos. “Cuando alguien desaparece para alguien [...], desaparece algo de ese segundo alguien, del alguien que busca, porque todos somos individuos hechos de tramas de relaciones que nos hacen únicos, irremplazables. Algo de quien queda y busca ha desaparecido al desaparecer ese alguien al que se busca” (Edkins en Irazuzta, 2020: 99). También, junto a quien se queda, se queda una parte de quien está ausente. Ese desaparecido no es en sí mismo desaparecido, pues lo es para alguien. Siguiendo ese camino, el momento concreto en que una persona desaparece, no es el mismo en el que se convierte en un desaparecido. Diremos que el entramado de las relaciones constitutivas de la comunidad se afecta y ésta, cuando busca, trata de recuperar cierta consistencia.

Ellas dicen que lo que trama su unión es el dolor, el dolor y el amor; que no deben llorar solas; que el dolor hay que compartirlo. Y luego dicen que todas las integrantes del colectivo están solas, sin compañeros. Se saben y se dicen mujeres, feministas, aunque ni necesiten

pronunciar esa palabra. Y explican el proceso que les ha llevado a la adquisición de esa conciencia: con la desaparición los lazos se pierden. Se pierden muchas de las relaciones que tenían, “pero lo que viene después es más fuerte. FUNDENL es una familia”; “somos hermanas del dolor”; “lo que yo creía que eran mis amigas, me veían y se asuntaban”. (Sosa en Irazuzta, 2020: 100)

Y es esto lo que los conduce a un estado de búsqueda de respuestas sobre la situación del desaparecido. Es ese conocimiento de las condiciones lo que determina al nombre del desaparecido. La búsqueda es una forma radical de crítica a una verdad asentada por las fuerzas políticas. Desde los mínimos restos hay que imaginar lo que fue un cuerpo; desde la invisibilidad y la memoria está la posibilidad de recuperar a un ser querido. Mirna Medina habla de la búsqueda de la siguiente manera:

es una búsqueda para saber dónde están, pero hemos aprendido que también tenemos que buscar verdad y justicia. Y que dentro de la verdad está la memoria. Nosotros sin querer y sin saber hemos venido haciendo esto desde que Javier Valdés nos llamó “rastreadoras”. Estamos buscando y rastreando pedazos de suelo para encontrarlos. Con eso estamos haciendo memoria. (Medina, 2020).

La búsqueda es, en realidad, la condición de posibilidad y no la consecuencia del desaparecido. Esta inversión apunta a que es porque se busca a los desaparecidos que podemos hablar de ellos y dar cuenta de la desaparición misma. Esta no se constituye antes de la búsqueda. Cuando los buscadores nombran la desaparición, al mismo tiempo la confrontan y la detienen por un momento.

La desaparición es una idea funcional que no termina de consumarse, pero tensiona las condiciones objetivas hacia allá. Es decir, una persona no desaparece, pero el decir "no están

muertos ni vivos; están desaparecidos" es introducir en el lenguaje cotidiano la posibilidad de ese oximoron. Hablamos entonces de una función "distópica" reguladora que opera a partir de la pérdida de sentido y del horror. Eso es el espectro.

Ahora bien, ante esto hay otra utopía enfrentada que es la de la búsqueda que opera en el mismo nivel, pero contra esa desaparición "aceptada". Es decir, la búsqueda de los familiares opera desde un sentido positivo de la función utópica que quiebra la verdad forzada de los desaparecidos, y que se enfrenta a esa "totalidad" de la desaparición como "verdad histórica".

La desaparición se nombra para que no desaparezcan. Así, pues, los desaparecidos se materializan empíricamente en las prácticas de los familiares que los buscan. ¿Qué es lo que sucede entonces? No es un estado de búsqueda de los familiares lo que determina la condición de desaparecido, pero sí el hecho de que la desaparición sucede ante alguien que no es él mismo.

En ese sentido, el carácter más profundamente político de la búsqueda está en la reestructuración de la comunidad que confronta la una totalidad cerrada de la que fueron expulsados. Si un desaparecido ha sido despojado de todo, incluso su condición política, la búsqueda es también un intento por restituírsela al afirmar aquella de la comunidad. Si el estar en el mundo de modo interrogativo conlleva la posibilidad de preguntar y conocer; el estado de búsqueda debe transformar las posibilidades de vivir en el mundo en sentido crítico.

La búsqueda es acción colectiva; produce vínculo social, especialmente de carácter afectivo.

Quienes buscan se congregan en asociaciones o agrupaciones que adoptan determinadas

formas de cooperación y colaboración y dan como resultado una acción recíproca. El impulso y el resultado de estas asociaciones es afectivo. (Irazuzta, 2020: 100)

En consecuencia, no podemos dejar de pensar en “otros desaparecidos”. Los que nadie busca. Tal vez podamos aventurarnos a decir que aquellos que no son buscados no son desaparecidos ante nadie, no hay “ninguna” tensión en su desaparición particular porque incluso podrían pasar desapercibidos; sin embargo, no sería cierto decir que eso convierte su desaparición en absoluta. Esos desaparecidos que nadie busca forman parte del espectro de la desaparición por el hecho de que no se desaparece, sino que se oculta. No solo se pierden en la inconmensurabilidad del desastre.

Las desapariciones sin nombre son. Se plasman en los restos, en las huellas y en los cuerpos que nunca son identificados. También ahí está la desaparición; aunque no podamos decir que ellos son desaparecidos porque su nombre fue separado de su cuerpo. Al no haber nombre, no hay un “ellos”.

Es a través de la presencia espectral de la desaparición que hablamos de esas otras existencias, de las invisibilizaciones sociales, de lo descartable, de la posibilidad del olvido. Hablamos de un cuerpo sin nombre y sin historia, así como de restos óseos en el mejor de los casos, cuyo sentido, como dice Gatti, es el sin sentido.

Es cierto que “el desaparecido existe a pesar de no siempre tener una búsqueda visible”, pero también lo es que la búsqueda, aun tan mínima, tan privada, interviene sobre el régimen de lo visible y rompe su oclusión, lo abre, lo cuestiona, lo visibiliza. Es en esa operación que la búsqueda hace existir al desaparecido. La búsqueda es el modo de objetivación de los desaparecidos. “Revulsiva en el ámbito de los afectos y activadora de la dimensión personal

de quien ha desaparecido, la búsqueda es también y por ello la instancia primordial de objetivación de la desaparición. A través de la búsqueda se construye y reconstruye la realidad que la desaparición pretendió ocultar”. (Irazuzta, 2020: 100).

Siguiendo a Irazuzta, podemos identificar tres niveles de información y búsqueda: (1) contextual y personal del desaparecido; (2) condiciones de la desaparición, y (3) desaparecedores. En cada nivel se reduce el acceso a la información, pero cada uno conforma necesariamente cada una de las búsquedas: esos niveles de información que se develan con el trabajo de las buscadoras no son parte del espectro, sino de su negación. En los términos que proponemos en esta investigación, no sería la objetividad de la desaparición, sino de los desaparecidos.

Es decir, la distinción entre el espectro y los desaparecidos no la debemos perder de vista en tanto que en ella está la posibilidad de señalar las múltiples estructuras de violencia que participan en cada desaparición particular sin perder de vista la fuerza afirmativa de la existencia que apuntalan los familiares. Ya no sería el mundo abierto de los fenomenólogos, sino algo así como un mundo ocultado por otros y que exige ser interrogado. Así, “lo ‘crítico’, al igual que lo político y lo histórico, atraviesa [...] la totalidad del universo discursivo. No se trata de un saber de lo acaecido” (Contardi, 2012: 90).

Es por eso que en cuanto al valor político de la búsqueda, podemos afirmar que ésta es un hacer social que genera espacios y vida social. “Atendiendo a las prácticas y a las relaciones sociales que estas prácticas generan, a las fuerzas y a las agencias que activa, el sentido y el significado de la desaparición se halla en la búsqueda. Y allí radica porque la búsqueda hace

a la persona desaparecida, puesto que no hay desaparecido si no se lo busca” (Irazuzta, 2020: 96)

El quehacer de los buscadores es un poco como el de la filosofía según Hegel: “Hay una sensación como de ‘llegar tarde’” (Lozano, 2020); siempre una vez que el horror ya sucedió y no queda más que hacer que remover los escombros. Pero en última instancia, “buscar sería, en este sentido, la agencia de un sujeto en reclamo de la existencia como sujeto de otro”. (Irazuzta, 2020: 99). Es llegar tarde para evitar la ausencia, pero es necesario para que ésta no sea completamente suplantada por el espectro.

La totalidad de los cuerpos y los nombres: los tesoros

Hoy es Día de la Madre en México, Roberto, y yo sólo puedo acordarme del 14 de julio de 2014. Ese día me marcó la vida, cuando te desaparecieron y me sentí morir. Después de eso he vivido a medias. Muchos días solo vivía para buscarte. Cuando empecé esa lucha te hice la promesa de encontrarte y, en el camino, también fui encontrando a cientos de mujeres que tienen el mismo dolor. También buscan un tesoro; como yo te busqué a ti, que eres mi tesoro.

A veces era desesperante buscarte. Tenía sentimientos encontrados porque en cada fosa quería encontrarte y, a la vez, que no estuvieras. Pero cuando no estabas, me daba mucha desesperanza. A ti ya te encontramos, pero aún nos faltan muchos tesoros por encontrar. Tesoros que están esperando a que lleguemos nosotras, las locas de las palas, y que rasguemos la tierra y broten los huesos, que son lo más preciado de este mundo para nosotras.

Roberto, con tu desaparición surgimos las rastreadoras y ahora somos una piedrita en el zapato de un país que no quería voltear a vernos. Dentro de toda mi tristeza, sé que vale la

pena esta lucha, ha valido la pena buscarte con dignidad y luchar por obtener verdad y justicia.

(Medina, 2020)

El epígrafe anterior es un fragmento de la carta pública que Mirna Medina escribió para su hijo Roberto. Desde su desaparición, la búsqueda que emprendió Mirna fue creciendo y acuerpando con otras familias que no podían aceptar el no saber; ya que, en el camino de la desaparición, la afirmación “está desaparecido” es una de las más ambiguas a las que un familiar puede llegar. Al mismo tiempo que se evita a toda costa que llegue, está ahí, en el aire, cuando la incertidumbre es lo único que se alcanza.

Como hemos visto “la incertidumbre se instala como mecanismo de vacilación frente a la realidad, que se compone de la violencia semiocultada que sobrepasa todas las normas, al mismo tiempo que el gobierno establece discursivamente la quimera de una cotidianidad civil, un estado normal. Se trata de una producción violenta de zonas crecientes de incertidumbre e ilegibilidad” (Mahkle, 2019: 79). Las condiciones en las que nos encontramos, entonces, son las de un tiempo dislocado que parece alejarnos del sentido y de la certeza. Pero no es lo único que queda, pues “el no-saber no es no saber nada, ni siquiera saber del no, sino aquello que toda ciencia o nesciencia disimula, esto es, lo neutro en cuanto no-manifestación” (Blanchot, 2015: 60). Ese no saber del que hablamos es el desastre del sentido, no la ausencia de él.

Por eso afirmamos que el espectro está reforzado por todas las condiciones materiales de las lógicas de violencia y los procesos estatales y no estatales que llevan a cabo los crímenes relacionados a las distintas desapariciones. Es decir, la imagen del espectro que se asienta en las familias de los desaparecidos, solamente es posible a partir de las configuraciones

materiales yuxtapuestas. Con dicha imagen, cada crimen ocultado se convierte en una desaparición, y todos los restos y las huellas son los de cada uno de los desaparecidos.

Así, todos y cada uno de los desaparecidos forma parte de un conjunto difuso que hemos llamado espectro, y la determinación de las cadenas causales, de las particularidades individuales y de los caracteres propios de cada desaparición son parte de un movimiento que busca restituir la individualidad a cada uno a partir de su identificación. Ese “no poder aceptar no saber” representa un esfuerzo muy particular que funciona en las colectividades que los impulsan. Se trata de un esfuerzo por mantener a sus desaparecidos en el ser; a pesar de la incertidumbre sobre las condiciones, hay claridad sobre algo: en algún lugar tienen que estar.

La idea de esforzarse por perseverar en el ser es una que podemos leer, apelando a la tradición, en el concepto spinoziano de *conatus*; nos dice que ese esfuerzo está en cada uno de los modos de existencia que hay en el mundo. Es un esfuerzo constitutivo. Todo tiene su propio *conatus*, incluso los grupos y los estados.

Ahora bien, en ese esfuerzo que constituye a cada uno, también hay “umbrales” (Deleuze, 2005: 279) que marcan la continuidad y las transformaciones de un modo de existencia a otro y de las formas en las que esos modos de existencia cambian. Es en ese sentido que hablamos de *conatus*: necesitamos dar cuenta de las modificaciones en las posibilidades de existencia que se ven afectadas por las diferentes lógicas de violencia y que no son inamovibles. El *conatus* es, antes que nada, afirmación de sí. El asunto es que esa afirmación está constituida por un horizonte de posibilidades ordenado según relaciones epocales. Por eso, el reconocimiento del *a priori* antropológico a partir del *conatus* es pertinente.

Leer en la desaparición algo como el *conatus* implica una valoración de la pérdida. Sucede una modificación de las relaciones constitutivas que implican a los desaparecidos, pero también a las colectividades que los buscan. La posibilidad de mantenerse en su ser se encuentra en el intercambio de experiencias y afectos con otros con sufrimientos similares.

Se trata de una

... afirmación de sí mismo que constituye el a priori enunciado por Hegel, expresado por el filósofo judío [Spinoza] como principio de todo ente y que en el hombre, en cuanto autoconciencia, es la razón del principio histórico del filosofar. Así pues, el "ponernos a nosotros mismos como valiosos" se cumple desde un determinado horizonte de comprensión, condicionado social y epocalmente.

El "nosotros" tiene de este modo su historia y su sentido. En cuanto signo lingüístico de naturaleza deíctica sólo puede ser puesto de manifiesto a partir del señalamiento del sujeto histórico que lo enuncia. (Roig, 2009a: 5)

Y quien enuncia ese nosotros particular son las buscadoras. Antes hemos dicho que la desaparición es una realidad que no puede ser referida por deícticos, porque los diluye; sin embargo, el movimiento de la búsqueda y la restitución es a partir de donde se recupera esa posibilidad de señalar y especificar condiciones.

Así pues, la propuesta spinoziana funciona como punto de partida para la construcción del análisis de la modificación existencial. Lo que nos interesa, en este momento, es la modificación en las posibilidades de ser, de habitar el mundo, y no la sola vida. "si algo hemos aprendido de este lenguaje de las familias es que se habla en plural: 'nos faltan a todos'" (Franco, 2020).

La razón de ser de lo anterior es que si bien, es la vida del desaparecido una de las exigencias primeras, también es cierto que la desaparición, aun si es transitoria, afecta profundamente la existencia y sus condiciones. Esa afección, ese cambio, es relevante. Y es que toda relación está mediada por qué tanto puede cada parte. Es por eso que más allá de la búsqueda en campo, la búsqueda como actitud vital es esa reconstitución de los individuos en sus existencias particulares.

Cuando el filósofo sefaradí nos propone pensar en la existencia como grados de potencia, lo que conduce es a considerar en que no hay posibilidad de señalar las relaciones de poder ni las lógicas de violencia, si no las relacionamos con la forma en que esto afecta los modos de existencia de las partes implicadas. ¿Qué se pierde cuando alguien desaparece? Hay, ciertamente, una vulnerabilidad patente que se altera con la integridad de las relaciones constitutivas de cada uno. Podríamos decir que la dignidad de una persona es inalterable, pero las relaciones que le son constitutivas no. Es ahí donde hace falta insistir. El recurso a Spinoza nos inclina a pensar en una política de la existencia, imbricada ontológicamente.

Proyectos político-artísticos como el del *Recetario para la memoria* de las Rastreadoras del Fuerte son paradigmáticos en este sentido; en una de las presentaciones que hay al recetario de las Rastreadoras, se puede leer lo siguiente:

Con este proyecto, las Rastreadoras, contándonos cuál es el platillo favorito de sus seres queridos, nos ayudan a conocer a sus familiares, a nuestrxs desaparecidxs. Este proyecto nos permite acercarnos a cada una de las historias no desde las cifras o las estadísticas sino desde la parte más humana de cada una de las personas que nos han arrebatado. Cada una de las recetas que nos comparten nos ayuda a conocer mejor a sus seres queridxs desaparecidxs y nos muestra el hueco que han dejado cada unx de ellxs no sólo en su familia, donde les

extrañan cada instante, sino en todxs nosotrxs como sociedad. El hueco de tener, al menos, y según cifras oficiales, sesenta y un mil seiscientas treinta y siete personas que nos faltan a todxs.

Cada vez que cocinemos algunas de las recetas que nos comparten Las Rastreadoras, recordemos a José, a quien le gusta comer espagueti; a Roberto y el pozole que es su platillo favorito; a Ernesto y su bistec ranchero; acordémonos de los huevos cocidos para Juan; de los kekis de Manuel. Hagamos memoria también a través de la comida. Dejemos que este libro y sus historias nos lleven a la acción, a la solidaridad con los colectivos de familiares que llevan más de cincuenta años en búsqueda, a unirnos a ellas en su clamor por memoria, verdad y justicia. (De Vecchi, 2020)

Esta afirmación se funda en el reconocimiento de sí y del otro que apunta a un nosotros fundante del acto político. Arturo Roig afirma que “el ejercicio del ‘ponernos como valiosos’ supone un horizonte de comprensión desde el cual [...] se elabora el nivel discursivo, que tiene como eje siempre aquel ‘ponernos’, que [...] nos da el sentido del ‘nosotros’ y de lo ‘nuestro’ en cada caso” (Roig, 2009a: 19).

Por lo tanto, valorar, conceder valor a otro, es afirmar la existencia y negar la posibilidad de su falta al incluirlo como parte de un entramado más amplio del que es constitutivo. Avanzando en este sentido, esa autovaloración de los sujetos políticos tiene una función crítico-reguladora del determinismo social. Según Adriana Arpini, se trata de “sujetos que, a partir de su propia afirmación y autovaloración, ponen en ejercicio la sospecha de los códigos vigentes” (Arpini, A. 2009: 40).

A esta autovaloración primera es a lo que llamamos *a priori* antropológico. Ahora bien, esta afirmación de existencia no es de un sujeto individual sobre sí mismo, sino sobre sí y quienes

lo rodean, incluyendo a aquellos de quienes se enuncia la desaparición. Étienne Tassin, en torno a las madres de Plaza Mayo, afirma que “sería equivocado ver en la marcha de las ‘locas de mayo’ una estrategia de presión sobre las fuerzas del orden. Las madres no instalan ni recurren a ninguna relación de fuerzas; su accionar no viene de la misma economía de poder que las privó de sus hijos” (Tassin, 2019: 105). La afirmación de existencia de los desaparecidos opera desde una base axiológica que se constituye como objetivación en los nombres y el reconocimiento de los cuerpos que en el entramado de relaciones se esfuerzan en mantenerse operando.

Por eso la búsqueda constituye una respuesta ante la desaparición que claramente desborda lo político y se dirige a lo ético y ontológico. Es una respuesta crítica de esas verdades que se le presentan como cerradas: “las verdades históricas” y las cremaciones “piadosas”²³ de los cuerpos que no caben en las morgues; pues son verdades que se afianzan en la noción asumida de que desaparecer es posible y operan en función a eso. Ante esto responde la búsqueda, y por eso hace falta pensarla como negación de la desaparición; ahora, el asunto es qué tipo de negación si la forma en la que responde es la afirmación de existencia del desaparecido. Es una negación que parte de la sospecha sobre el no poder ser y que se asienta en la autovaloración que ha sido negada. La negación de la que hablamos es más la de la posibilidad de desaparecer que la de aquello a lo que llamamos desaparición.

Lo que las Rastreadoras del Fuerte han sabido llamar “tesoros” es esa puesta en primer lugar de los desaparecidos como núcleo del mundo que habitan y relato de ese esfuerzo ontológico. En ella se condensan la esperanza con relación a la subjetividad amenazada por las lógicas de

²³ Véase nota 8.

violencia y la emergencia de ellas mismas como algo más que solo sujetos dolientes: emergen como buscadoras.

Así, la mera insistencia en mencionar el nombre del desaparecido es la búsqueda mantenida de los familiares que se opone al “absurdo”. Ovalle afirma que “la desaparición [forzada] fue [y es], en primera instancia, una acción que buscó suspender al sujeto de su estructura histórico-social: suspenderlo de su mundo” (Ovalle, 2020: 20); por lo que el acto de la búsqueda es una respuesta crítica de reincorporación de aquellos sujetos suspendidos.

No son menores los resultados que se esperan de esa búsqueda-investigación. Prometen llegar a asuntos fundamentales de civilización, dar con los cuerpos para restituirles sus nombres. Eso es hacer aparecer a los desaparecidos, vivos o muertos. Eso es ser individuo en las sociedades civilizadas.

Quienes han perdido ese atributo básico que nos hace humanos y ciudadanos se cuentan actualmente por decenas de miles en México. A esa cuenta de ausentes se suman día a día más, como los migrantes que atraviesan el territorio del país en su paso hacia los Estados Unidos. Muchos han de estar muertos, otros muchos quizá vivos, pero en todos opera esa desconexión entre cuerpo y nombre, entre hueso y papel. Es esa desconexión lo que hace de los desaparecidos espectros.

Frente a ello solo cabe una conjura, la búsqueda. El desaparecido llama a su búsqueda. También y con ello a la investigación de una realidad que el moderno Estado-nación prometió y parece no estar cumpliendo, la de unas sociedades de individuos con derecho a la identidad. (Irazuzta, 2020: 113)

Así, lo que vemos es un entramado de relaciones que fue afectado, pero que puede ser reconfigurado, aún si no es posible restablecerlo. La afirmación de existencia que representa

el “está desaparecido” es una religación de las relaciones fundamentales de los sujetos desaparecidos con ese nosotros político que los enuncia. Éstas se entretajan más allá de cada persona, y la implican necesariamente. Se busca a cada desaparecido en su particularidad, pero reconociendo su relación con todos los demás.

En ese sentido, tenemos la centralidad del esfuerzo que se aglomera con otros y suma.

Ese [esfuerzo] inicial, atomizado y primordial al que mueve la falta de un ser querido, va adquiriendo un carácter político, de denuncia y demanda radical a medida que se va colectivizando la práctica y se afianza políticamente a nivel nacional como denuncia hacia la negligencia del Estado como efecto de los desaparecidos. (Irazuzta, 2020:104)

El epíteto de “tesoros” no es en absoluto generalizado ni una constante que atraviese a los colectivos de buscadoras, pero sirva como relato de el momento de aglutinación de los dolores y las luchas que se reconocen como la misma al reconocer las ausencias transversales.

Mirna Medina, con la elocuencia de quien ha aprendido a escuchar dice:

Mi vida ahora es esto; Las Rastreadoras ya no tenemos vida: ésta es nuestra vida. Nosotros no somos sólo un grupo, somos una familia y a esta familia aún le hacen falta muchos tesoros. Yo vengo a las búsquedas a encontrar tesoros, así lo hago cada miércoles y domingo porque esta es mi vida. Yo encontré a Roberto, pero me hacen falta los tesoros de mis compañeras... Mi Roberto es de ellas y míos son cada uno de sus tesoros, y hasta que no los encontremos a todos yo no dejaré de buscar. Buscar es ahora mi vida. (Medina en Franco, 2018)

Es ese movimiento que va de lo particular a lo colectivo, y que se agrupa como *tesoros*. El impulso conativo de la búsqueda es el principio para quebrar al espectro. Esto no significa

“destruir el desastre”, sino afrontarlo para urdir una posibilidad de la política restaurada. Es abandonar la pasividad del desastre y abrazar los afectos que renuevan el *conatus*, el esfuerzo.

Buscar tesoros condensa el problema ético con el ontológico de la desaparición. A partir de esa valoración de sí, del otro y del nosotros se recupera un poco de la posibilidad de designar el tiempo y el espacio con esos deícticos perdidos.

Conclusiones

Cuando me ven pasar a mí dicen “ahí va la hueleamueertos”. Yo digo, qué manera tan diferente de sentir el olor. Porque para nosotras el olor de una fosa es olor a esperanza, es olor a que alguien va a regresar a casa

Mirna Medina, 2020.

El punto de partida de esta investigación fue la cuestión de si desde un pensamiento filosófico es posible atender algo como la desaparición. En este sentido es que el proyecto de una filosofía de la desaparición que abreva del desastre y se piensa a partir de la necesidad de una ontología otra se ha puesto en marcha. En principio, la enunciación de una filosofía tal es una propuesta de Alfonso Vera, pero como el proyecto que es, invita a ensayar rearmes categoriales que no se pierdan en el desastre ni en la memoria.

La relación entre la filosofía y la desaparición parece que tiene que ser justificada por lo “antropológico” o lo “sociológico” del tema; sin embargo, al hacer esto olvidamos ese *ergon* que es propio a todo filósofo: regresar al mundo. Todas las preguntas que podamos hacer y las respuestas que podamos ensayar son un deber que se inserta en la posibilidad misma de hacer filosofía.

En México cada año aumentan los números de desaparecidos; números que no siempre es claro de dónde vienen, pero que parecen quedarse cortos. Son números necesarios, pero

también son los que terminan por engullir los nombres y las historias, y así formar parte del espectro de la desaparición; por eso hay que pensarlos. La situación en Nuestra América, y el mundo, no es tan diferente. Este asunto es particularmente claro cuando pensamos en esos sujetos que sociales son privados de toda posibilidad: de vivir, de morir y de existir. Sujetos que, como lo enuncian Gatti (2019) y Tassin (2019), solo pueden aparecer públicamente cuando desaparecen. Por eso, todo el tiempo hace falta el trabajo del pensamiento en contra de los muchos absurdos.

Entendámoslo así: la afirmación originaria sería la de la vida particular; el sujeto libre con posibilidad reflexiva. La negación de ello sería la muerte; muerte como cumplimiento de la finitud. Pero si solo con la muerte cada uno es una existencia, ¿de qué hablamos cuando no hay muerte sino desaparición?

Al principio de esta investigación se plantearon los puntos de partida para realizar la pregunta. Es relevante recordar que ésta solo es posible en la imbricación de disciplinas y saberes. Las propias condiciones del problema nos obligan a seguir replanteando las preguntas con tal de no perdernos en el desastre del sentido. La propuesta en ese capítulo primero es rechazar la posibilidad de rendir el sentido.

Más adelante se desarrolló la propuesta del espectro de la desaparición y su separación del desaparecido en tanto figuras contrapuestas. Ambos elementos operan de manera simultánea, pero ejercen fuerzas contrarias. No antitéticas, sino contrarias. Esto implica que no son una simple inversión de valores y posiciones la una con respecto a la otra, sino que hay una reestructuración de los elementos que participan en cada una. Así, la dislocación temporal del espectro y la disolución de los límites y las posibilidades de certeza, son confrontados

con el esfuerzo afirmativo de las buscadoras. Es el movimiento que podemos trazar que va de la individualidad de una persona que desaparece a su familia o comunidad que lo busca.

Luego esta se separa de una comunidad más amplia que la rechaza por su atadura a un tiempo dislocado. Esta condición permite que se acompañen por otras familias y buscadoras que comparten el mismo dolor. En este punto, la búsqueda deja de ser la de un individuo para convertirse en la de todos. Pero esta búsqueda de todos solo es posible realizarla a partir de la identificación. Cuando dicen “los desaparecidos nos faltan a todos”, hablan del movimiento de recuperación de la identidad del tesoro.

Ahora bien, más allá de las tesis principales que se sustentan en esta investigación, quedan líneas abiertas que requieren de investigaciones dedicadas. Uno de aquellos es la consideración de una tipología de la desaparición que obedezca no solo a los espacios en que sucede, sino al espectro que la conduce.

Así, esta sistematización debe incluir líneas transversales y continuas que impliquen esta analítica que se sigue de un camino ensayado por Étienne Tassin. En su propuesta, se incluyen tres distintas vías bien diferenciadas: los ocultados, los borrados y los eliminados (Tassin, 2019: 105). El cruce de las propuestas del espectro de la desaparición con esta primera tipología podría arrojar luz sobre distintos casos yuxtapuestos que desbordan los marcos narrativos de la desaparición, pero que se acoplan y reclaman su participación: los migrantes perdidos en tierra de nadie, los expatriados sin origen ni destino, los desaparecidos que aparecen sin haber sido lastimados.

Queda, también, como un asunto pendiente la pregunta por el sujeto de la desaparición. El sujeto suspendido del que habla Ovalle (2020), que no es el fantasma ni el espectro ni,

probablemente tampoco, la persona desaparecida. El decir al desaparecido y su nombre es buscar la reinscripción en el sentido de aquello que ha sido arrebatado.

Otra línea que queda pendiente es la discusión a profundidad sobre el carácter distópico de la desaparición. Si bien hay una dislocación temporal, también sucede que hay una tensión de *topos* que no queda resuelta y se muestra en un mundo de horror y plagado de víctimas.

Ya Roig nos advertía: “Toda utopía supone dialécticamente un momento distópico del que se presenta como negación” (Roig, 2009b: 179); y es la búsqueda lo que se vislumbra con fuerza utópica enfrentada contra la distopía del espectro de la desaparición.

Aunado a esto, el carácter propio del espectro como utopía negativa o distopía es un camino de análisis que debe partir del desastre del sentido pero que no es un momento acaecido, sino siempre potencial. Es una amenaza latente que se cierne más allá de las víctimas y los familiares. “Y aquí no podemos dejar de señalar la contradicción que suponen las manifestaciones utópicas autoritarias o represivas [distópicas], en cuanto si bien atentan contra la libertad o las formas de emergencia de una vida humana hacia la plenitud, no dejan de ser fruto, paradójicamente, de un acto de libertad creativa”. (Roig, 2009b: 180) del represor.

En ese sentido, tendríamos que pensar en dos polaridades de la misma distopía: la utopía represiva y la distopía en sí misma. La primera atiende al tiempo futuro que se tensiona con la realidad y se pretende confundir con ella y la segunda atiende a la relación insoportable con el mundo actualmente vivido. Esta discusión es necesaria a partir del carácter temporal de la desaparición y de su espectro. Desde una filosofía nuestroamericana que se funda en el proyecto y se entiende más como acompañante que como guía, pensar en la esperanza y sus avatares es una deuda que queda pendiente.

Hace falta que la academia no llegue tan tarde a estos temas. Con la filosofía, hay una sensación como de “llegar tarde”, pero tiene que aprender a ser pertinente. Es necesario un enfoque interdisciplinario en estos temas que desbordan los límites de la academia. Es ahí donde la filosofía tiene su lugar, muy inserta en la frontera, pero necesaria en esta particularidad.

Así, el proyecto de esta filosofía de la desaparición es un esfuerzo para contribuir al camino de las buscadoras, de las organizaciones que acompañan, de una academia pertinente y presente. No todo el trabajo está en los juzgados, en lo forense desbordado. Tendríamos que acompañar las búsquedas, tendríamos que colaborar a las explicaciones, tendríamos que reforzar los peritajes y los diagnósticos. Porque la razón de la búsqueda, de la investigación y de la filosofía de la desaparición es en sí misma contribuir a hacer de la desaparición un acontecimiento.

El poeta mexicano Oscar Molina nos recuerda que tendríamos que aprender a escucharlos...

Tendríamos que ponernos sus zapatos azules
andar el camino de diario, mirar el lugar vacío en la mesa,
aspirar el polvo de los floreros
y sentir su pasado entre los ojos.
[...]
Dejar flores en todas las tumbas
en las que no tengan nombre, en las vacías, sin manto de una virgen,
levantar las llantas reventadas
y dejar un vaso de agua a la orilla de la carretera.
Colgar una foto de sus hijos, de su madre
en el cuello del cristo en la sala
que Dios también sienta la ausencia en las heridas.
Tendríamos que dormir a la orilla del mar y soñar con ellos
que las olas toquen el cartón que se siente en la piel
y saber que ahí vienen
que en algún lugar deben de estar,

con los bolsillos rotos, cosiendo sus camisas,
con los cordones gastados de los zapatos.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2005). *Lo que queda de Auschwitz. Homo sacer III*. Pre-Textos. Valencia.
- Agamben, Giorgio (2008). *El lenguaje y la muerte*. Pre-Textos. Valencia.
- Agamben, Giorgio (2010). *Signatura rerum: sobre el método*. Anagrama. Barcelona.
- Agamben, Giorgio (2015). *¿Qué es un dispositivo?, seguido de El amigo y de la Iglesia y el Reino*. Anagrama. Barcelona.
- Aguilar, P. (1996). *Memoria y olvido de la Guerra Civil española*. Madrid: Alianza.
- Aguirre, Arturo (2016). *Nuestro espacio doliente. Sobre la violencia. Estudios para la no violencia*. Puebla: Afínita.
- Aguirre, Arturo y Romero, Moisés (2015). *Violencia expuesta, consideraciones filosóficas sobre el fenómeno de la fosa común*. Espacio i+d, Innovación más Desarrollo. Vol. IV, No. 9, octubre
- Améry, J. (2004). *Más allá de la culpa y la expiación: tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Pre-Textos. Valencia.
- Ardao, Arturo (1993). *El espacio y la inteligencia*. Montevideo: Fundación de Cultura Universitaria.
- Arendt, Hanna (2006). *Sobre la violencia*. Alianza. Madrid.
- Arpini, Adriana (2009) *Humanismo emergente y utopía en Augusto Salazar Bondy*. En *Utopía en Marcha*, editado por Horacio Cerutti Guldberg y Jussi Pakkasvirta 37-53. Quito: Editorial Abya-Yala.
- Bergson, Henri (1977). *Memoria y Vida*. Textos Escogidos Por Gilles Deleuze. Madrid: Alianza.

- Bergson, Henri (1999), *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Traducido por Juan Miguel Palacios. Salamanca: Sígueme.
- Bergson, Henri (2013). *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Buenos Aires: Cactus.
- Bergson, Henri (2017). *La evolución creadora*. Buenos Aires: Cactus.
- Blanchot, Maurice (2019), *La escritura del desastre*. España: Trotta.
- Bodei, Remo (1995). *Geometría de las pasiones*. México: FCE.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2006). *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Espacios del saber (Vol. 1 ed).
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra*. Barcelona: Paidós.
- Calveiro, P. (2004). *Poder y desaparición: los campos de concentración en Argentina*. Buenos Aires: Colihue.
- Calveiro, P. (2012), *Violencias de Estado: la guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen como medios de control global*. Siglo XXI. 2012.
- Calveiro, Pilar, “La memoria como resistencia: memorias y archivos”, en Martínez de la Escalera, Ana María y Cohen, Esther, (coords.), *De memoria y escritura*, México, UNAM, 2008b.
- Capdeville, D. (1991), *Ética y devenir en Henri Bergson*. México: Tesis UNAM.
- Carr, R. (2012), “Re-presentando el testimonio: notas sobre el cruce divisorio Primer Mundo/Tercer Mundo”, en Beverley, John; Achúgar, Hugo (coords.) *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*, Guatemala, Ediciones Papiro, 2ª ed.
- Castro, E. (2012). *Cuestiones de método: la problemática del ejemplo en Foucault y Agamben*, 28(2012), 53–75.
- Cavarero, A. (2009) *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*. Barcelona. Anthropos.

- Cavarero, A. (2009). *Horrorismo*. UAM-I, Antropos.
- Cerutti Guldberg, Horacio. (2009a). *Filosofando y con el mazo dando*. Madrid: Biblioteca Nueva / Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Cerutti-Guldberg, H. (2009b). *Cuerpos pensantes somos*. Bogotá: Desde Abajo.
- Cerutti-Guldberg, Horacio (2015) *Posibilitar otra vida trans-capitalista*. México y Colombia, UNAM- Universidad de Cauca.
- Cohen, E. (2007). *Jacques Derrida: Pasiones institucionales*. 208.
- Colombo, Pamela (2011). *Espacio y desaparición : los campos de concentración en Argentina Space and Disappearance : the Concentration Camps in Argentina*. 639–652.
- Colombo, Pamela (2019a) “La desaparición en vertical: imaginarios geográficos y violencia de Estado” en Gabriel Gatti (2019), *Desapariciones: usos locales, circulaciones globales*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes.
- Colombo, Pamela. (2019b) “(Des)habitar: la inscripción espacial de la desaparición forzada en la casa”. *Kamchatka. Revista de análisis cultural*, 319-340. DOI:10.7203/KAM.13.12985
- Comité. (2012). *Manual: ¿Qué hacer en caso de desaparición forzada?*
- Contardi, Laura Aldana (2012) “Función utópica y condición humana: Inflexiones a partir de los trazos de Arturo Andrés Roig” en *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*. v. 29 n° 2, 2012, p. 85 a 105.
- Contardi, Laura Aldana (2012) Función utópica y condición humana. Inflexiones a partir de los trazos de Arturo Andrés Roig en *Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, v. 29 n° 2, p. 85 a 105
- Da Silva Catela, L. (2012). Re-velar el horror. Fotografía, archivos y memoria frente a la desaparición de personas. En I. P. & B. Rojas (Ed.), *Memorias, Historia y Derechos Humanos* (pp. 157–75). Santiago de Chile: Universidad de Chile.

- Da Silva Catela, Ludmila (2001) *No habrá flores en la tumba del pasado. La experiencia de reconstrucción del mundo de los familiares de desaparecidos*, La Plata: Ediciones Al Margen.
- Dana, M. (2011), Ontología de la vulnerabilidad y políticas del duelo en J. Butler. En *Open Insignh*, Volumen VII, n.11.
- De León, Josefina (2020) Conferencia por el día internacional de las víctimas de desaparición forzada.
- De Vecchi, María (2020) “Porque las personas desaparecidas nos faltan a todos, siempre” en Zaida Gómez y las Rastreadoras del Fuerte *Recetario para la memoria*. México: S/E.
- Deleuze, Gilles (1977). *Henri Bergson: memoria y vida*. Madrid: Alianza Editorial.
- Deleuze, Gilles (2008) *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- Derrida, Jacques (1989), *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona.
- Didi-Huberman, Georges (2004), *Imágenes pese a todo*. España: Paidós.
- Diéguez, Iliana (2016) *Cuerpos sin duelo*. México: Universidad Autónoma De Nuevo León.
- DOF (2017). *Ley General en Materia de Desaparición Forzada de Personas*, 17 de noviembre de 2017. Recuperado de http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGMDFP_171117.pdf
- Eliane Scarry, (1987) *The body in pain*. Reino Unido: Oxford University Press.
- Elías Padilla Ballesteros. (1995). *La Memoria y el Olvido. Detenidos-Desaparecidos en Chile*. II Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia.
- Escudero, Rafael (2013), *Desapariciones forzadas, represión política y crímenes de franquismo*. Madrid: Trotta.
- Feierstein, Daniel (2012) *Memorias y representaciones*. Buenos Aires: FCE

- Feld, C. (2014). *Hacer visible la desaparición. las fotografías de detenidos- desaparecidos de la ESMA en el testimonio de Víctor Basterra* Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios Sobre Memoria, 1(marzo), 28–50.
- Fernández, Estela (2005) “La condición humana como problema filosófico en Arturo Roig. La conformación de la subjetividad en las fronteras de la contingencia” *Latinoamérica* 40 (México 2005/1): 73-92
- Foucault, Michel (2006), *Seguridad, Territorio, Población*. FCE. Buenos Aires.
- Foucault, Michel (2010) *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. FCE. Buenos Aires.
- Foucault, Michel (2015), *Historia de la locura en la época clásica, II*. México: FCE.
- Franco, Darwin (2018) “Las rastreadoras de tesoros” en *Letra Fría*. Recuperado de <https://letrafria.com/cronica-las-rastreadoras-de-tesoros/>
- Franco, Darwin (2020) *El regreso del infierno; los desaparecidos que están vivos* (Conferencia). Recuperado de <https://www.facebook.com/PrensaUDG/videos/676943259603027>
- Gabriele, Alejandra (2012) *Epistemología retórica y deconstrucción de lo humano en Esther Díaz, El poder y la vida*. Argentina: Unla.
- García Morente, Manuel(2010). *Henri Bergson. Georg Simmel Gesamtausgabe*. Madrid: Ediciones Encuentro. <https://doi.org/10.7238/d.v0i20.3105>
- García, Natanael (2016). *La operatividad epistémico-política del testimonio para un filosofar desde Nuestra América*. México: UNAM.
- Gatti, Gabriel (2006). “Las narrativas del detenido-desaparecido (o de los problemas de la representación ante las catástrofes sociales)”, *CONfines*, 2(4), agosto-diciembre, 27-38.
- Gatti, Gabriel (2011). “De un continente al otro: el desaparecido transnacional, la cultura humanitaria y las víctimas totales en tiempos de guerra global”, *Política y Sociedad*, 48(3), 519-536.

- Gatti, Gabriel (2016), “El misterioso encanto de las víctimas”, *Revista de Estudios Sociales*, 56, 117-120.
- Gatti, Gabriel (2019), *Desapariciones: usos locales, circulaciones globales*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes.
- Gibler, John (2017). *Fue el Estado*. Madrid: Pepitas de Calabaza.
- Grand, E. (2016). *Noel: Desaparición forzada*. Universidad Nacional de La Plata.
- Guatavita, A. (2015). *Construcción de sentido de la desaparición forzada en hijos e hijas de personas desaparecidas en Colombia*. Aletheia, 5(10).
- Guattari, Félix (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Huffschmid, Anne (2019) “El poder de lo forense. Notas para repensar la antropología forense, el derecho de los muertos y la necropolítica, desde el México actual”. En *Revista de la historia*, No. 36, primer semestre de 2019, S. 61-77
- Irazuzta, Ignacio (2020) “Buscar como investigar: prácticas de búsqueda en el
- Izuzquiza, Ignacio (1986), *Henri Bergson: la arquitectura del deseo*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Juicios itinerantes: el impacto de las reformas constitucionales. (2017). *Marco normativo y precedentes sobre desaparición forzada de personas y jurisdicción militar*, 1–17.
- Lampasona, J. (2013). *Desaparición forzada en Argentina: entre la desaparición y la sobrevida. O sobre la ‘regla’ y la ‘excepción’ en el despliegue de la tecnología de poder genocida*. Julieta. Aletheia, 3(6).
- Lectura de la realidad, (2014). *Para: Compañeras y compañeros estudiantes de la escuela normal “Raúl Isidro Burgos” de Ayotzinapa*, Guerrero, México.
- Lefebvre, A., Melanie White (2012), *Bergson, Politics, and Religion*. Duke University Press Books.

- Longini, Ana (2007) “El Siluetazo y su legado” en Territorio Teatral, revista digital, recuperado de http://territorioteatral.org.ar/html.2/articulos/n2_01.html
- López Casanova, Alfredo (2020) “Ana Enamorado: no descansaré hasta encontrar a mi hijo Óscar” en *SomoselMedio.com* 17 de enero de 2020.
- Lozano, Érika (2020), “La verdad está enterrada en los cerros” en *A dónde van los desaparecidos*. Recuperado de <https://adondevanlosdesaparecidos.org/2020/03/05/la-verdad-esta-enterrada-en-los-cerros/>
- Mahkle, Kristen (2019a) “Figuraciones fantásticas de la desaparición forzada” en Gabriel Gatti (2019), *Desapariciones: usos locales, circulaciones globales*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes.
- Martínez de la Escalera, Ana María (1975). *Alteridad Y Exclusiones*, 29–46.
- Martinyuk, Claudio (2010). *Fenomenología de la desaparición*. Buenos Aires: Prometeo.
- Mata, Omar (2014) *Traducciones de la ‘idea de desaparición (forzada)’ en México*. México: Flacso.
- Mbembe, A. (2011), *Necropolítica*. Melusina. Madrid.
- Medina, Mirna (2020) “Carta a mi hijo desaparecido en México” en *Washington Post* mayo 10, 2020. Recuperado de <https://www.washingtonpost.com/es/post-opinion/2020/05/10/carta-mi-hijo-desaparecido-en-mexico/>
- Minkowski, Eugene (1973). *El tiempo vivido*. México FCE.
- Movimiento por nuestros desaparecidos en México. *Sin las familias no*. 12 de febrero de 2018. <http://sinlasfamiliasno.org> (último acceso: 4 de mayo de 2018).
- mundo de la desaparición en México” en *Sociología y tecnociencia*, 10.1 (2020): 94-116
- Oliva, C. (2014). *El crimen de Ayotzinapa*. 1–14.
- ONC (2018) *Desapariciones Forzadas. El registro estadístico de la desaparición*. México: ONC.

- ONU (2006) *Convención Internacional para la protección de todas las Personas contra las Desapariciones Forzadas*. ONU. Recuperado de <https://www.ohchr.org/sp/professionalinterest/pages/conventionced.aspx>
- ONU (2011). *Informe del Grupo de Trabajo sobre Desapariciones Forzadas o Involuntarias*. México, D. F.: ONU. Recuperado de <http://www.ohchr.org/SP/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=10907&LangID=S>
- ONU-DH México, & CNDH. (2015). *La Desaparición Forzada en México: Una mirada desde los organismos del Sistema de Naciones Unidas*. Recuperado de http://appweb.cndh.org.mx/biblioteca/archivos/pdfs/lib_DesaparicionForzadaMexicoUnaMirada.pdf
- Ovalle, Camilo Vicente (2018), *Estado y represión en México: una historia de la desaparición forzada, 1950-1980*. México: UNAM.
- Ovalle, Camilo Vicente (2020) *[Tiempo suspendido]: Una historia de la desaparición forzada en México, 1940-1980*. México: Bonilla Artigas Editores.
- Padilla Ballesteros, E. (1995). *La Memoria y el Olvido. Detenidos-Desaparecidos en Chile*. Recuperado de <https://www.aacademica.org/ii.congreso.chileno.de.antropologia/89.pdf>
- Padilla, E. (2008). *Conflictos en la representación de la identidad, desde la ausencia*. 57–70.
- Paniagua, C. (2018) *La desaparición de personas en México desde un enfoque interdisciplinario*. México: El Universal. Recuperado de <https://www.eluniversal.com.mx/observatorio-nacional-ciudadano/la-desaparicion-de-personas-en-mexico-desde-un-enfoque>
- Paniagua, C. (2018) *La desaparición de personas en México desde un enfoque interdisciplinario*. México: El Universal. Recuperado de <https://www.eluniversal.com.mx/observatorio-nacional-ciudadano/la-desaparicion-de-personas-en-mexico-desde-un-enfoque>

- Parra, Guillermo (2012). *Dialéctica de la desaparición*. Participación en el II Congreso Internacional “Cuerpo, territorio y violencia en Nuestra América. Cartografías materiales y simbólicas.”
- Plataforma Ayotzinapa (2017) *Exposición Forensic Architecture: Hacia Una Estética Investigativa*. Ciudad De México: MUAC.
- Proal, J. P. (2014). *Resignarnos a que México no tiene remedio*. México: Proceso
- Ramaglia, Dante. (2014). Filosofía latinoamericana: humanismo y emergencia en la obra de Arturo Andrés Roig. Cuyo. *Anuario de Filosofía Argentina y Americana*. 31. 53-67.
- Ramírez, Paola Alejandra (2019). “Flores del camposanto: Los afectos en la identificación de cuerpos” en *A dónde van los desaparecidos*. URL: <https://adondevanlosdesaparecidos.org/2019/03/07/flores-del-camposanto-los-afectos-en-la-identificacion-de-cuerpos/>
- Restrepo, Janeth (2015). ¿Dónde están? La experiencia vivida por familiares de desaparecidos por grupos paramilitares en el departamento de Antioquia (Colombia) entre 1982 y 2003”. En *Aletheia*, 5(10).
- Reyes, Rigoberto (2011). “La vida no vale nada”: Violencia, imagen y cuerpo en la ‘Guerra contra el narcotráfico’ en *Revista Sociedad y Equidad*, 0(1), 1–13. <https://doi.org/10.5354/0718-9990.2011.10604>
- Rico Bovio, Arturo (1998), *Las fronteras del cuerpo*. Quito: Abya-Yala.
- Rivara, Greta (2018) *para una ontología del relato testimonial del Holocausto*. México: Monosilabo.
- Robledo Silvestre, Carolina (2012), *Drama social y política del duelo de los familiares de desaparecidos en Tijuana en el marco de la Guerra contra el Narcotráfico*. El Colegio de México. El Colegio de México.
- Robledo Silvestre, Carolina (2019a). “No era la primera vez que me lo desaparecían” en *A dónde van los desaparecidos*. URL:

<https://adondevanlosdesaparecidos.org/2019/06/06/no-era-la-primera-vez-que-me-lo-desaparecian/>

- Robledo Silvestre, Carolina (2019b). “Buscar no es sólo exhumar” en *A dónde van los desaparecidos*. URL: <https://adondevanlosdesaparecidos.org/2019/01/31/buscar-no-es-solo-exhumar/>
- Roig, Arturo Andrés (2000), *Ética del poder y moralidad de la protesta: la moral latinoamericana de la emergencia*, Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
Recuperado de <https://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/etica/>
- Roig, Arturo Andrés (2001). “Condición humana, derechos humanos y utopía” en *Contracorriente*, 4.
- Roig, Arturo Andrés (2005). “Cabalgar con Rocinante. Democracia participativa y construcción de la sociedad civil”. *Pensares y Quehaceres. Revista de Políticas de la Filosofía* (México: AIFyP / SECNA) 1: 43-64.
- Roig, Arturo Andrés (2009a) *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una Ventana.
- Roig, Arturo Andrés (2009b) “Democracia y utopía” en *Agora Philosophica. Revista Marplatense de Filosofía* (Mar del Plata, Argentina) X, 19-20: 176-210.
- Roig, Arturo Andrés. 1993. *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*. En *Análisis* (Bogotá: Universidad de Santo Tomás), núm. 53-54, volumen XXVIII.
- Roig, Arturo Andrés. 2008. *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires: Ediciones El Andariego.
- Romo Cedano, Pablo y Rodríguez, Yaiza Ariana (2010). *Desapariciones forzadas en México*. México: Serapaz
- Ruiz Stull, Miguel (2013). *Tiempo y experiencia*. Chile: FCE.
- Sánchez Vázquez, Adolfo (1998), *El mundo de la violencia*. México: FCE.

- Santander, Rodolfo (2004), *La memoria ante la relación del espíritu con la materia en Henri Bergson. Sobre la memoria* (pp. 37–79). Puebla: BUAP.
- Santiago, Violeta (2020) “La última palada de tierra, Parte II: “La Gallera” es un campo de exterminio total” en A dónde van los desaparecidos, recuperado de <https://adondevanlosdesaparecidos.org/2020/06/26/la-ultima-palada-de-tierra/>
- Schindel, Estela y Colombo, Pamela (eds). *Space and the Memories of Violence. Landscapes of Erasure, Disappearance and Exception*. Palgrave Macmillan. Basingstoke. 2014.
- Segato, Rita Laura. *La escritura en el cuerpo*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2013.
- Stull, Miguel Ruiz. “Intuición, la experiencia y el tiempo en el pensamiento de Bergson”. *Alpha*, 2009: 185-201.
- Tello, Mariana (2016) “Historias de (des)aparecidos. Un abordaje antropológico sobre los fantasmas en torno a los lugares donde se ejerció la represión política” en *EAS, Estudios de Antropología Social*, 1(1): 33-49 enero-julio 2016.
- Turati, Marcela (2012), *Entre las cenizas*. Oaxaca: Surplus.
- Turati, Marcela (2013). Los feminicidios reverdecen. *Proceso*.
- Turatti, Marcela (2011). *Fuego cruzado: las víctimas atrapadas en la guerra del narco*. Ciudad de México, Grijalbo.
- Valdez, Salvador (2012), *Levantones. Historias reales de desaparecidos y víctimas del narco*. México: Aguilar
- Valle, Liliana (2013) “Videla: perfil de un genocida” recuperado de <https://www.telam.com.ar/notas/201305/17991-videla-perfil-de-un-genocida.html>
- Vera, Adolfo (2017) *Arte y desaparición*. Chile: Editorial UV de la Universidad de Valparaíso
- Vignale, Silvana (2012) “Filosofía crítica y función utópica en Arturo Roig” en *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*. Vol. 14 n° 1

- Villarreal, M. T. (2014). *Respuestas ciudadanas ante la desaparición de personas en México (2000-2013)*. Espacios Públicos, 17(39), 105–135. <https://doi.org/10.11600/1692715x.13229270614>
- Virilio, Paul (2007), *Ciudad pánico. El afuera comienza aquí*. Zorzal. Madrid.
- Zamudio (2020), “Patricia Jasso, madre de Josué Salomón y Diego Israel, desaparecidos de Michoacán, presente en la colocación de la primera piedra del panteón forense” en Acueducto Online. Recuperado de https://www.facebook.com/watch/live/?v=941199279709818&ref=watch_permalink
- Zizek, Slavoj (2009) *Sobre la violencia, Seis reflexiones marginales*. Trad. del inglés de A. J. Antón Fernández. Buenos Aires: Paidós.
- Zizek, Slavoj (2014) *Acontecimiento*. México: Sexto Piso.