



Nómadas
ISSN: 0121-7550
Universidad Central

Diéguez, Ileana
Interpelando al "caballo académico": por una práctica afectiva y emplazada*
Nómadas, núm. 50, 2019, pp. 111-121
Universidad Central

DOI: <https://doi.org/10.30578/nomadas.n50a7>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105163346008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEH redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Interpelando al “caballo académico”: por una práctica afectiva y emplazada*

*Interpretando o "cavalo acadêmico":
por uma prática afetiva e localizada*

*Interpelling the "Academic Horse":
For an Affective and Emplaced Practice*

Ileana Diéguez**

DOI: 10.30578/nomadas.n50a7

Este texto se pregunta sobre la noción de *conocimiento situado* para pensar las prácticas emplazadas que desde los espacios no académicos en México, interpelan y afectan nociones, relatos y estrategias de investigación. El artículo desarrolla su análisis atendiendo a la pregunta por qué significa investigar en un escenario como el de las muertes violentas y las desapariciones forzadas en México, que implica los procesos de exhumar y trabajar con “lo informe” y lo fantasmático. Finalmente se interroga por la afectación que genera en el trabajo de investigación un escenario donde la vida está altamente fragilizada.

Palabras clave: conocimiento situado, prácticas emplazadas, afecto, investigación, desaparición forzada, violencia, México.

Este texto questiona a noção de conhecimento localizado visando reflexão sobre práticas instaladas que, a partir de espaços não acadêmicos no México, interpelam e afetam noções, histórias e estratégias de pesquisa. O artigo desenvolve sua análise em resposta à questão do que significa investigar em um cenário como o de mortes violentas e de desaparecimentos forçados no México, que envolve os processos de exumação e trabalho com "o amorfo" e o fantasmático. Por fim, é questionada a afetação que gera no trabalho de pesquisa um cenário em que a vida é altamente fragilizada.

Palavras-chave: conhecimento localizado, práticas instaladas, afeto, investigação, desaparecimento forçado, violência, México.

This text examines the notion of situated knowledge to consider the emplacements that, from non-academic spaces in Mexico, interpellate and affect notions, stories and research strategies. The document addresses its analysis in response to the question of what it means to do research in a context of violent deaths and enforced disappearances in Mexico, which involves processes of exhuming and working with "the formless" and phantasmatic. Finally, it addresses the affective impact that a scenario where life is highly fragilized has upon the research work.

Keywords: Situated Knowledge, Emplaced Practices, Affect, Research, Forced Disappearance, Violence, Mexico.

* El presente texto está vinculado a tres proyectos: “Proyecto colectivo de investigación Pensamiento Situado”, cuyas reflexiones han implicado la constitución de la Cátedra Pensamiento Situado, Arte y Política desde América Latina. De otra parte, al “Seminario Cartografías críticas, prácticas in situ”, que de manera permanente sesiona en el Posgrado en Ciencias Sociales y Humanidades de la División de Ciencias Sociales y Humanidades (CSH), de la UAM-Unidad Cuajimalpa. Y a la investigación en curso “Las formas de la ausencia”, en la que abordo prácticas sociales, estéticas y artísticas que acompañan las acciones de quienes en México buscan a sus familiares víctimas de desaparición forzada.

** Profesora investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM)-Unidad Cuajimalpa, Ciudad de México (México). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Doctora en Letras con posdoctorado en Historia del Arte por la UNAM. E-mail: insular5@yahoo.com

original recibido: 26/11/2018
aceptado: 05/02/2019

nomadas@ucentral.edu.co
Págs. 111~121

Cuando el pensamiento está en estado de intemperie, ha expresado Eduardo Grüner (2004), es necesario aferrarse a éste para responder a las urgencias del momento. Me pregunto qué puede ser un pensamiento en “estado de intemperie”. Según diversas referencias, intemperie es una palabra asociada a la exposición, a exponerse a los malos tiempos, a la inclemencia de las condiciones climáticas. Cuando Grüner habla de un pensamiento en estado de intemperie, busca referirse a una situación de riesgo, de emergencia, de mayor vulnerabilidad. Precisamente, estas reflexiones de Grüner surgieron a propósito de la profunda crisis que se produjo en Argentina desde 19 de diciembre del 2001 y que abarcó a “todas las disciplinas e impulsos investigadores de las llamadas ciencias sociales” que se vieron “en la obligación de repensar sus categorías” (2004: 7). Asumir que vivimos en riesgo compromete nuestra mirada y moviliza el pensar.

Me pregunto cuánto nos han (des)afectado estas palabras. A propósito de nuestras distintas circunstancias de profundas y diversas crisis. Al menos en la generalidad de los espacios privilegiados para el conocimiento y transmisión de pensamientos, los impulsos al instinto de cambio llegan como “giros” desde centros académicos en condiciones de producción y vida muy distantes de los nuestros¹. Se instalan cátedras para abordar el pensamiento crítico, el poscolonialismo o el decolonialismo, pero más como herencia mimética de una hegemonía intelectual que como una acción reflexiva de lo que hoy implica dialogar desde un pensamiento crítico emplazado.

Ante la persistencia de una retórica intelectual hegemónica –y de raigambre colonial–, necesitamos retomar la producción crítica generada en distintos espacios –no necesariamente académicos– y que, aunque dispersa, es posible localizar y conocer. Entre muchas razones, porque es altamente fecunda la posibilidad de pensar

las prácticas –estéticas, sociales, artísticas, políticas, intelectuales– desde sus circunstancias de enunciación y producción. Como ha reflexionado Nelly Richard, desde la complejidad de fuerzas que tensionan el escenario académico-cultural de “lo latinoamericano”, necesitamos:

[...] repensar más finamente que nunca el valor de cada localización teórica, es decir, la condición de experiencia surgida, para cada uno de nosotros, del acto de pensar la teoría insertos en una determinada localidad geocultural a través de la relación —construida— entre emplazamiento de sujeto y mediación de códigos, entre ubicación de contexto y posición de discurso. (1997: 346)

Desde la década de los noventa, Richard (1997) –y otros pensadores latinoamericanos– insiste en la asimetría del poder discursivo, según el lugar de enunciación: hablar sobre y hablar desde Latinoamérica. También desde entonces, Richard advierte que los estudios culturales y el latinoamericanismo –en tanto “dispositivo de conocimiento académico”– no sólo fueron constituyéndose como un modelo teórico globalizado que “sobredetermina el uso local de las categorías de lo subalterno y de lo periférico, sino también amenaza con borrar, con sus generalizaciones, el detalle y accidente de las memorias y localizaciones que especifican cada singularidad cultural” (1997: 346).

Posicionarse más allá de las dinámicas centro-periferia ha sido una problemática en la que han insistido escritoras(es) e intelectuales que activan una práctica decolonial. Reconocer la diversidad de centros desde los cuales trabajamos para emplazar la imaginación humana, y no sólo validar un único punto desde el cual mirar el mundo, como ha propuesto el escritor keniano Ngũgĩ wa Thiong’o:

[...] las lenguas y las literaturas de los pueblos africanos, asiáticos y sudamericanos no son periféricas en el siglo XX.

Son centrales para entender qué es lo que ha hecho que el mundo sea lo que hoy es. No se trata, por tanto, de estudiar aquello de lo que se nos ha privado donde sea que vivamos en el siglo XX, sino más bien de entender todas las voces que nos llegan desde una pluralidad de centros repartidos por todo el mundo. (2017: 43)

Pensar “desde” no implica una práctica de fundamentalismo latinoamericanista, de exclusión de lo no latinoamericano, sino de inclusión de conocimientos emplazados, que de manera general quedan fuera de las bibliografías estandarizadas. Pensar situadamente es reconocer la condición de experiencia en la producción de cualquier práctica, incluso el pensamiento, en la medida en que se trata de una inmersión en las singularidades.

La idea de un *conocimiento situado* ha sido planteada, con diferentes enunciaciones, por distintas(os) pensadores. La generalidad de las referencias a la noción *conocimiento situado* –como desprendimiento de la teoría feminista del punto de vista– remite a Donna Haraway, en particular a su influyente texto de 1988, “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”, publicado en el número 3 de *Feminist Studies* y que también circuló en el ámbito latinoamericano desde 1995, en portugués y español².

Desde su experiencia en el conocimiento científico como bióloga, Haraway desarrolló una metaforología científica que busca desmontar la pretendida objetividad de un campo como el de la ciencia, profundamente masculinizado. A “la descarnada objetividad encerrada en los libros de texto elementales y en la literatura científica” (1995b: 315), Donna Haraway opone una “objetividad encarnada” en la cual se acomoden proyectos de ciencia feminista paradójicos y críticos. Y esta “objetividad feminista”, según Haraway, “significa, sencillamente, conocimiento situado” (1995b: 324) o “localización limitada” (327). La defensa de la “naturalidad encarnada de la vista” implica posicionarse contra un sistema sensorial desencarnado que ha querido colocar el dispositivo de la visión como poder de dominación en las sociedades científicas y tecnológicas, militares y masculinizadas (324). Con este propósito, Haraway se plantea “cómo ligar el objetivo a nuestros escáneres políticos y teóricos para nombrar dónde estamos y dónde no, en dimensiones de espacio mental y

físico que difícilmente sabemos cómo nombrar”, pues “solamente la perspectiva parcial promete una visión objetiva” (1995b: 326), si además tenemos en cuenta que todas las narrativas culturales occidentales sobre la objetividad son alegorías de las ideologías.

La encarnación feminista “como diferencia situada” que sostiene Haraway es “una prótesis significativa” que no se localiza en un cuerpo, sino que se trata de “nudos en campos, inflexiones y orientaciones y de responsabilidad por la diferencia en campos” (334). Declara luchar “a favor de políticas y de epistemologías de la localización, del posicionamiento y de la situación” (335), para las cuales es importante considerar la reflexión crítica planteada por Carlo Piazzini cuando señala que “la mirada de los conocimientos situados siempre se hace desde algún lugar en particular”, mientras que la propuesta de un “conocimiento situado” de Haraway “no corresponde a una topología de localizaciones fijas, sino de carácter relacional” (2014: 20).

En la década de los noventa comenzaron a circular reflexiones y debates que retomaron el enunciado “conocimiento situado” o “conocimiento localizado” en el ámbito del debate de los estudios culturales y poscoloniales³. Walter Mignolo utilizó el término para referirse a aquel conocimiento que articula “conexiones epistemológicas entre el lugar geocultural y la producción teórica” (1996: 119), y en la comprensión de Nelly Richard esta noción implica activar las relaciones entre la densidad experiencial y la producción teórica con las condiciones y la situación del contexto (1997: 349). Un pensamiento situado o localizado implicará valorar la dimensión de la experiencia que postula “la concreción histórico-social de subjetividades-en-contexto”:

Tanto teorizar la experiencia (darle el rango analítico de una construcción de significados) como dar cuenta de las particulares experiencias teóricas que realiza la crítica cultural en contextos específicos, pasa por afirmar el valor estratégico de un conocimiento localizado. (Richard, 1997: 352)

Pensar situadamente también implica trabajar con la producción de pensadores y colectividades que ya no caben en la trama de la “subalternidad periférica” y que fuera de los recintos del saber institucionalizado, tensionan las hegemonías academicistas. Tampoco caben en la frase “proliferación de márgenes” porque se trata de colectividades que nunca buscaron reconocerse



■ Sin título, Festival Despierta, Huancayo (Perú), 2019 | Pésimo

desde las periferias, sino que fueron lanzadas a espacios de polémica visibilización por circunstancias que no eligieron. Me estoy refiriendo a los saberes que emergen, muy concretamente en México, desde impostergables luchas sociales, concretamente luchas por la vida, y que interpelan de distintas maneras las llamadas *topografías del discurso académico* y las categorías que enmarcan las investigaciones⁴.

Desde la experiencia de saberes colectivos que emergen de la práctica de quienes buscan a sus seres queridos en México, coloco el enunciado *práctica emplazada* como otra opción para nuestra circunstancia, por varias razones. Una de éstas es que la noción *conocimiento*, de manera general, nos remite al lugar de los *saberes* y los *pensamientos*, conceptos altamente valorados por los espacios dedicados a la capitalización del saber y el pensar, como son las instituciones académicas. Como bien ha dicho Donna Haraway, “todo conocimiento es una condensación en un terreno de poder” (1995b: 317). Otro motivo está asociado con la necesidad de hacer visible la contextualidad de estas prácticas emplazadas en circunstancias concretas, más que en situaciones de localidad o espacialidad. Además de un tercer motivo: cuando pensamos en una práctica emplazada, bus-

camos atender las dimensiones de praxis y acción que implican pensar, conocer y compartir las experiencias y aprendizajes. Quiero también resaltar esos aprendizajes que vienen de campos no académicos, del ámbito de las prácticas afectivas sociales y políticas, y en las que se pone en escena el cuerpo.

Pensar afectada-afectivamente

Pensamos y accionamos desde nuestros espacios de enunciación, afectadas(os) por las circunstancias de la vida, por lo que les sucede a otras(os) como a nosotras(os). La intensificación de la precariedad de la vida, dada la escalada de violencias, desapariciones y fosas comunes en México, inevitablemente afecta, perturba el pensamiento y las prácticas intelectuales. Hace cuatro años –a partir de la desaparición forzada de 43 estudiantes de la Escuela Normal Rural Raúl Isidro Burgos, Ayotzinapa, entre la noche del 26 y la madrugada del 27 de septiembre del 2014 en Iguala, Guerrero– los familiares comenzaron a buscar también en fosas comunes, y han devenido investigadoras(es), exhumadores, peritos, forenses, arqueólogos, abogados, luchadores sociales, líderes, organizadores, fundadoras(es) de agrupaciones, de movimientos y brigadas nacionales de búsqueda, que han ido desarrollando una pedagogía de la búsqueda e identificación de personas.

Durante estos años⁵ –y a partir de las circunstancias en las que hemos ido sosteniendo nuestras vidas a la vez que enfrentando la amenaza de la vida, las cuantiosas pérdidas y los hallazgos que construyen esa terrible certeza de vivir en un país que se ha convertido en una inmensa fosa común–, me he preguntado qué funestos vínculos aproximan el trabajo de investigación o búsqueda académica con la búsqueda de los

familiares que en México indagan y remueven la tierra para encontrar a sus seres queridos: en ocasiones encuentran restos que deben ser identificados, en muchas otras remueven la tierra sin hallazgos. Ambos trabajos –la búsqueda de las familias y el propio pensamiento– investigación desde el campo académico– suponen, dadas las circunstancias, indagar en las sombras. Ambos trabajos implican operaciones de exhumación. Pero exhumar no es precisamente una operación de luz, es mirar entre las sombras para intentar vislumbrar lo que emerge desde los restos, es un encuentro fantasmal.

La fijeza en las sombras, en las capas brumosas que extienden los polvos removidos de la tierra, configuran una metáfora benjaminiana. La búsqueda, eso que llamamos *investigar*, es un trabajo de capas, de esparcir zonas de tierra, meter las manos, palpar las materialidades, los objetos, y recordar los sitios donde algo hemos encontrado, poniendo en escena el cuerpo. Parafraseando a Benjamin (2011), pienso que la investigación es un arte que se aproxima a la arqueología, pues cada supuesto hallazgo debe dar cuenta de las capas que hubo que atravesar para comenzar a develarlo.

Benjamin planteó una rotunda analogía entre investigación y excavación, entre tierra y memoria como territorios de vida, y proponía la estrategia del excavador situado siempre en sus circunstancias para encontrar y leer lo sepultado, para saber vincular los hallazgos a las condiciones en que fueron encontrados. Así, cavar en la tierra y desenterrar son modos de recordar, revolviendo capas de nuestra circunstancia vital. Se excava para encontrar objetos, vestigios de las condiciones de vida, para arrancar imágenes al tiempo. En México, los familiares en búsqueda saben que excavar es desenterrar *tesoros*, como ellas(os) llaman a sus hallazgos. Y es también exhumar, pero no es precisamente encontrar. Las fosas clandestinas raramente guardan cuerpos, apenas restos calcinados que salen de la tierra para esperar ser identificados y en ocasiones son nuevamente inhumados. Pero a pesar de todo se insiste en mirar la tierra, en mirar el suelo y cavar, como manera desesperada de hacer memoria, de conjurar la muerte e invocar la presencia, deseando encontrar lo que mediante el uso de la fuerza se ha perdido.

Estas circunstancias –de vida y pensamiento– interpelan mi propia práctica de investigación. Pensamos en condiciones de afección, ancladas(os) a escenarios de producción y vida en los que se arriesgan los afectos.

La investigación puede ser un arte de oscuridad, una travesía en las sombras tras aquello que intentamos desmontar y comprender. Podemos, incluso, necesitar de una alta dosis de imaginación para armar ese relato –nuestro propio relato de investigación– tras el cual vamos, para sostenerlo y compartirlo.

A propósito de la necesidad de considerar la *imaginación* como noción y estrategia para pensar los problemas de un mundo o de una realidad que se presentan demasiado oscuros para nuestra comprensión, y de la necesidad de enfrentar esta oscuridad no precisamente para iluminarla sino para entender cómo lidiar y convivir con en su presencia, retomo el pensamiento de la escritora e investigadora maorí Linda Tuhiwai, cuando desde su contexto problematiza las consecuencias de una investigación académica que no tiene en cuenta los modos de pensar de las comunidades indígenas, y plantea el lugar que la imaginación pudiera tener en prácticas de investigación social que no responden necesariamente a una tradición positivista:



Aunque en el campo literario la imaginación es crucial para la escritura, el uso del lenguaje literario no goza de alta consideración por parte de los discursos académicos científicos. Cuando la imaginación se emplea como herramienta sociológica, se reduce con frecuencia a la manera de ver y entender el mundo, o a una manera de entender cómo las personas construyen el mundo o son construidas por éste. Sin embargo, y como plantea Toni Morrison, la imaginación también puede ser una manera de compartir el mundo, lo cual significa, según Morrison, esforzarse por encontrar un lenguaje que lo haga posible, y luego hacer el esfuerzo para interpretar y actuar dentro de esta imaginación compartida. (2016: 67)

Actuar, como propone Tuhiwai, en el ámbito de una “imaginación compartida”, sugiere la posibilidad de mover los centros teóricos usando la imaginación, y nos implica en preguntas como “para quién escribimos”⁶: si el interés es producir *papers* que puedan cumplir con las reglas estandarizadas de las revistas indexadas o escribimos para entender nuestras propias circunstancias, para intentar responder o al menos problematizar situaciones que emergen desde la inmediatez de la vida, cuando la vida está amenazada, y darle un sentido incluso a la posible –y esperada– contribución intelectual en momentos de crisis. Pienso en la pertinencia del enunciado “investigar hacia atrás o contestatariamente” (2016: 28), sostenido por Tuhiwai, en la tradición que caracteriza a buena parte de la literatura poscolonial.

Investigar contestatariamente, afectada y afectivamente, entendiendo la potencia política del pensamiento y el conocimiento cuando es ejercido como una práctica polémica, emplazada en circunstancias que nos implican y con las cuales decidimos implicarnos.

Estas inquietudes desean ser una especie de brújula para orientarnos en momentos complejos, sobre todo cuando trabajamos en diálogo con los acontecimientos que marcan nuestro tiempo, y por supuesto que atraviesan y determinan nuestras vidas. Desde nuestras acotadas circunstancias insisto en preguntarme qué es investigar, cuando buscar es exhumar, pero no siempre es encontrar. O cuando lo que se encuentra está sostenido en la informa.

Interpelando al “caballo académico”

En un brevísimo texto sobre lo informe, *La conjuración sagrada* (2013), Georges Bataille expone críticamente los usos del término *informe* por parte de una academia demasiado preocupada por las formas: “Haría falta, en efecto –para que los académicos estén contentos– que el universo cobre forma. La filosofía entera no tiene otro objeto: se trata de ponerle un traje a lo que existe, un traje matemático” (2003: 55). Lo informe, en la transgresora mirada de Bataille “no es solamente un adjetivo



■ *Tonantzin*, para la exposición Social Justice de la Galerie F, Logan Square, Chicago (Estados Unidos), 2016 | Guache

con determinado sentido sino también un término que sirve para descalificar”, y una especie de operador teórico que busca desmontar un pensamiento descalificador de toda forma dudosa y ensimismado en exigir “que cada cosa tenga su forma” (2013: 55). En oposición a seres aparentemente informes –o de inquietantes formas, como una araña o una lombriz– Bataille analiza la figura del caballo como una forma noble y perfecta que desde la época clásica exaltaba el genio helénico:

En efecto, pareciera que las formas del cuerpo, así como las formas sociales o las formas del pensamiento, tienden hacia una especie de perfección ideal de la cual procede todo valor [...]. En todo caso, el pueblo que más se sometió a la necesidad de ver qué ideas nobles e irrevocables regían y dirigían el curso de las cosas podía fácilmente traducir su obsesión representando el cuerpo del caballo: los cuerpos repulsivos o cómicos de la araña o del hipopótamo no hubiesen respondido a esa elevación espiritual. (2013: 15)

Exploro estas metáforas a propósito de acuciantes preguntas que perturban o desacomodan los marcos y referentes teóricos. De manera persistente me ha interpellado el modo en que las supervivencias del destrozo se han ido desplazando hasta una (des)figuración que plantea nuevas interrogantes al discutido y aparentemente agotado problema de la representación. ¿De qué manera los procesos del cuerpo, en el ámbito de la vida y bajo circunstancias en las cuales está en peligro la existencia misma de la corporalidad que somos, determinan los procesos representacionales en el ámbito de la estética y del arte, pero muy especialmente en el ámbito de nuestras vidas cotidianas? Las nuevas formas de guerra y los nuevos grupos de poder que actúan bajo regímenes de impunidad y complicidades de los Estados –particularmente en México– han ido generando una transformación macabra de lo que entendemos por cuerpo humano, por formas de vida, por cadáver y ritos funerarios. A la desaparición de las personas se suma la aniquilación de las identidades de los cuerpos, la diseminación de los vestigios en fosas clandestinas, la aparente informa. Ya no se trata sólo de asesinar, sino de imposibilitar el reconocimiento de los restos⁷. Esta transformación en los sistemas de intervenciones y aniquilaciones corporales ha redistribuido las formas de lo visible y sus propios regímenes de representación. Su sistema no sólo opera por la abierta exposición del régimen espectacular⁸. Su política explora progresivamente lo siniestro, adentrándose en estrategias más fantasmales para intensificar esa condición de nie-

bla que Bauman ha ubicado en los cuerpos del terror. Las marcas exteriores se han ido desplazando hacia la interioridad de los espacios, hacia la secrecía impune. Diversos tipos de terrenos en los distintos estados mexicanos evidencian a simple vista diferencias de tonos como señal de recientes remociones. Pero las fosas raramente guardan cuerpos, apenas restos –y en ocasiones calcinados– que salen de la tierra para esperar ser identificados. El territorio donde trabajamos y vivimos está minado de fosas –dos mil tumbas clandestinas en diez años–: no es exagerado decir que vivimos sobre un cementerio oculto⁹.

Desde estas coordenadas, la pregunta en torno a lo que se busca o lo que se investiga está acompañada de la pregunta sobre la naturaleza o el orden de lo que aparece, de lo que se encuentra. Pensar las (in)formas de la ausencia¹⁰ es una problemática que se ha instalado en el centro de nuestra mirada, una mirada encarnada, siguiendo la idea de *objetividad encarnada* de Donna Haraway. Escuchar a los familiares que en México buscan a sus seres queridos nos implica no sólo en el registro testimonial. Nos convoca intelectual y afectivamente. Nos coloca en un camino ante el cual no hay respuestas, sino escasos referentes y viejos conceptos –“teorías”– por desmontar. Estamos ante un imprevisible escenario, cuya materia habremos de imaginar.

Imaginar la (in)forma de los afectos

Durante la sesión de un seminario en el que participaron familiares que buscaban a sus seres queridos víctimas de desaparición forzada, presencié el testimonio de Araceli Rodríguez Nava, madre de Luis Ángel León Rodríguez, policía federal desaparecido junto con otros seis agentes y un civil en Zitácuaro, Michoacán (México), el 16 de noviembre del 2009¹¹. Recuerdo a Araceli con un frasco –de esos que se usan para envasar café instantáneo– entre sus manos, lleno de tierra, de la tierra recogida donde uno de los sicarios le había informado que esparcieron los restos de su hijo. “Este es el cuerpo de Luis Ángel”, dijo Araceli, mientras mostraba el frasco con la tierra. Después de agotadoras indagaciones, de increpar a las mismas autoridades que facilitaron la detención y la desaparición, de entrevistarse incluso con los sicarios que asesinaron a su hijo, Araceli viajó hasta el territorio donde le habían infor-

mado que podía encontrar restos de Luis Ángel. Entre el 25 y el 30 de abril del 2016 recorrió los terrenos del cerro La Coyota, en Zitácuaro, removió la tierra, los restos de ramas y hojas de aguacate que abundan en la zona, buscando indicios del cuerpo, colando el polvo para que le regresaran algún fragmento¹².

Esa es la tierra que está en el frasco de café instantáneo, la misma que llevó a su casa y sobre la cual instaló una fotografía de Luis Ángel. Ese frasco con tierra contiene para ella el cuerpo de su hijo. A través de esa tierra lo imagina, y habla de su vida y del amor entre ambos. La imagen que ella imagina no se impone por su dimensión figurativa, sino por algo que podríamos pensar como un movimiento anadiómeno¹³, en el que pudiera emerger y nuevamente desaparecer el cuerpo de su hijo. Es apenas una imagen figurante¹⁴ buscando la posibilidad de una figuración, pero aún sin forma, atravesada como está por la imposibilidad de la figuración, por la no-figuración de la desaparición, por la desfiguración o lo deforme que la tierra regresa apenas como *fasma*, o como vestigio y supervivencia¹⁵.

¿Qué es un *fasma*? Desde la etimología griega el término significa visión, lo que aparece ante la vista, pero la palabra también arrastra consigo la noción de *fantasma*. Didi-Huberman ha utilizado el concepto de *fasma* para dar cuenta de lo que él llama *relatos de apariciones* (2015a: 13). Lo elabora en la experiencia visual de los *vivariums*, lugares donde conviven animales silenciosos como los escorpiones, que se mimetizan con el ambiente y los decorados de plantas. Para ver a esos extraños seres habrá que alejarse, desenfocar la mirada, presagiando la forma viva. El “enigma mimético” teje relaciones entre lo que allí no aparece y lo que resurge de la aparente nada. La paradoja visual nos implica en la búsqueda de la forma viva que presagiamos, que aparentemente está ahí, ante nuestros ojos y que, sin embargo, no podemos distinguir del “fondo indiferente” de follaje y de arena (18). El *fasma* de los *vivariums* es el propio fondo (20), el amasijo de naturaleza que yace en las vitrinas; no puede separarse de su ambiente, del montón de arena y hojas al que se ha integrado. Al narrar esta extraña experiencia, Didi-Huberman acude al prólogo de Mallarmé a *Herodías*, donde el poeta utiliza el sustantivo *aparecida* para nombrar la cabeza cercenada del san Juan Bautista. Como lectores, somos convocados por la experiencia cruzada del teórico ante los *vivariums* y sus referencias poéticas, que sin

duda son también rememoraciones míticas. Pero ¿qué aproxima estos relatos de apariciones? Tal vez la semejanza. Las “formas” que en ellos emergen refieren un cuerpo, pero tales no son sino la visible desemejanza de la forma esperada. O son (in)formas de la semejanza.

Regreso a la perturbación en que nos sumerge la (in)forma, desde la problemática de Bataille. El “caballo académico”, que desde su punto de vista representa “la arrogancia científica” (2013: 16), era precisamente lo opuesto a las imágenes *monstras* procedentes de la oscura región del paganismo que Aby Warburg observara alejadas de los intereses puramente formales de la historia del arte (2005: 446), pero esenciales para el estudio de la cultura. Mucho antes de adentrarse en el estudio de la obra y el legado de Aby Warburg, Didi-Huberman estudió la amplia iconografía de Georges Bataille reunida en las ilustraciones publicadas en la revista *Documents*. Se trata de representaciones pictóricas en las cuales el cuerpo humano no era más una armónica y justa medida entre dos infinitos, sino un organismo destinado a la desfiguración, a lo acéfalo, al suplicio, a la animalidad (2015b: 20). Al insistir en la dimensión transgresora de Bataille respecto a las formas, en su oposición a las clasificaciones, en el trabajo de laceración capaz de generar una “crueldad en las semejanzas” (2015b: 29), Didi-Huberman trabajaba en la producción de lo que él nombra como “semejanza informe” (36), una condición capaz de perturbar el conocimiento taxonómico y desbordar la imaginación, operando también mediante un proceso de desfiguración en el cual “la figura humana” es reducida a fragmentos orgánicos (76). Tres años después de estas elaboraciones, publica su primer ensayo sobre la aparición, donde hace del *fasma* un operador teórico para pensar la semejanza y la desemejanza, la figura y la desfiguración, la forma y lo informe (2015a: 13). Y he traído aquí este relato, por la reverberancia que en el lugar donde vivo y pienso tienen las problemáticas del fasma, la (de)semejanza y lo (in)forme; sobre todo si consideramos –como propone Didi-Huberman– que la pregunta por cómo *aparecen*¹⁶ las formas implica preguntarse también por cómo desaparecen (42).

En nuestra lengua, *evocar* y *aparecer* son dos verbos de raíz latina que indican cualidades de visibilidad muy diferentes. *Evocar*, del latín *evocare*, implica traer algo a la memoria, por un efecto de recuerdo, o traer algo a la imaginación por una asociación de ideas. En

esa palabra también habita la posibilidad de llamar a los muertos. *Aparecer*, del latín *apparescere*, es ponerse ante la vista, manifestarse, dejarse ver, hacer acto de presencia, cobrar existencia o darse a conocer por primera vez. Quizás la forma sustantiva de este verbo, *aparición*, indique una zona de proximidad con el arte de evocar. La *aparición*, del latín *apparitio*, indica el acto de hacerse visible, de emerger ante otros, y es una acción que implica a los vivos, pero también a los muertos, pues alude a una figura irreal, imaginaria o fabulosa que alguien cree ver, espectro, fantasma, comprometiendo una cualidad del ver como un acto de visión.

Apelo a la figura del *fasma* movida por el deseo de interpelar los cruces entre *aparición* y *evocación*, en contextos donde se han hecho cotidianas las muertes violentas y las desapariciones forzadas de personas. Me

imaginar una forma desemejante y presagiosa que habite ese cúmulo de tierra? ¿Es esta imagen deforme y fantasmal una forma posible de la aparición? En la irreductible distancia entre lo buscado y lo que emerge, ¿cabría imaginar una “aparición” donde lo que “aparece” resulta no ser exactamente un cuerpo? ¿Cómo nos interpela la (in)forma para pensar estos relatos emplazados en nuestro aquí y ahora? El gesto de una madre, que sostenida en la fuerza del afecto busca dar forma al cuerpo no encontrado del hijo, nos implica en un trabajo más allá de la mirada, del reconocimiento estético de lo que puede ser un cuerpo. ¿Qué aparece en los restos de los cuerpos apenas arrancados a las fosas? ¿Desde qué mínimos restos tendremos que imaginar lo que alguna vez fue un cuerpo? ¿A qué “imaginación compartida” habremos de apelar? ¿Cómo es la (in)forma de los afectos?



■ Sin título (detalle), Festival Concreto, Fortaleza (Brazil), 2015 | Pésimo

En las notas “Para una reelaboración del libro sobre Dostoievski”, Mijaíl Bajtín escribió una perturbadora e inconclusa frase: “No una teoría (un contenido percedero) sino ‘un sentimiento de la teoría’” (1992: 335). Quizás nos equivoquemos intentando descifrar su sentido, quizás sólo podamos imaginar posibles sentidos. Si el arte de afectar es el arte de hacer imaginar (2017: 93), como propone Frédéric Lordon en diálogo con Spinoza, es preciso plantearnos los vínculos entre imaginación, afección, cuerpo y las intensidades afectivas que animan las teorías:

pregunto si desde esta figura es posible nombrar fragmentos atrapados entre lo que dicen las imágenes y lo que, sin embargo, no alcanzan a decir porque emergen de una desmesurada oscuridad, y porque su forma actual es apenas una manifestación de todas las posibles apariciones. Araceli Rodríguez presagia, intuye el cuerpo del hijo en el bulto de tierra que atesora el frasco cristalino. El cuerpo no puede separarse del terreno, de las partículas de tierra donde le han dicho que fue deshecho. ¿Cómo relacionarnos con esta imagen? ¿Qué es esta imagen y cómo interpela los relatos tradicionales, a la vez que nos implica en la necesidad de pensar las dimensiones antropológicas de la imagen? ¿Es posible

[...] ninguna idea sería “activa” en nosotros si no estuviera acompañada y, para ser más exactos, ligada a afectos. ¿Qué quiere decir “activa” sino que causa un efecto? Y ¿cómo podría causarnos efecto si no fuera habiéndonos afectado, ya que “afecto” es la denominación más general del efecto producido? (Lordon, 2017: 38)

Pensar desde los afectos es sobre todo una interrogante que a manera de brújula orienta el sentido de una investigación, de nuestra imaginación. Si el afecto nombra el encadenamiento de causas y efectos que atañen al cuerpo y con éste al pensamiento, ¿cómo no estar profundamente afectados y perturbados por una condición

donde la vida está altamente fragilizada –amenazada– así como la forma de todas las cosas, incluidos los afectos y las ideas con las cuales trabajamos?

Imaginar situadamente, en nuestras circunstancias, implica considerar las prácticas emplazadas desde estos escenarios. Si el pensamiento está a la intemperie, amenazado, quizás es un momento fecundo para movilizarlo y desmontar el “caballo académico”, para replantear las topografías del “pensamiento crítico”. Habríamos de tener presente las distintas densidades que vinculan

situaciones y actos: entre un desmontaje crítico como acto académico, desde el saber académico y para éste, y un pensamiento crítico impulsado y sostenido en lo que Silvia Rivera Cusicanqui nombra –desde su contexto– “prácticas que encarnan nuevas formas de hacer y pensar” (2018: 101)¹⁷, ancladas en una densidad experiencial que implica reconsiderar nociones, modos de investigar y de producir relatos (esas literaturas que llamamos *teorías* y con las que buscamos pensar, imaginar y activar modos posibles de persistir en este nuestro mundo).

Notas

1. Al discutir la modalidad de los “giros” para instalar problemáticas y discusiones, que si bien “parecen” novedosas en la academia ya han tenido lugar y consolidación en la vida social, quiero también posicionarme respecto a la tentación de reducir las reflexiones que aquí planteo al marco de algún giro, como el llamado *giro afectivo*, por ejemplo, que vino a enunciar asuntos que ya eran la materia y el núcleo de varias investigaciones realizadas desde Latinoamérica.
2. Fue publicado en portugués por los *Cadernos Pagu* del Núcleo de Estudos de Gênero-Pagu, de la Universidade de Campinas (Brasil), así como también presentado en español como parte del libro traducido y editado por Cátedra, la Universitat de Valencia y el Instituto de la Mujer.
3. Al respecto interesa señalar la observación de Piazzini: “[...] es claro que, entendido cabalmente, el concepto de conocimiento situado confluye con enfoques que en las últimas dos décadas vienen efectuándose en Latinoamérica, concretamente con el denominado giro decolonial” (2014: 22).
4. Comienzo a apuntar una problemática que abordaré inmediatamente y que está vinculada a las preguntas y desafíos, incluso teóricos, que desde una práctica social específica nos plantean los familiares que buscan a sus seres queridos desaparecidos en México.
5. Hablo de una extensa temporalidad en la que he ido reflexionando los distintos modos y prácticas generadas en el contexto de extrema violencia que vivimos todas las personas en México. De este proceso surgió el texto *Cuerpos sin duelo* (Diéguez, 2016). A la reflexión sobre estas condiciones de producción y vida, se fue sumando el acompañamiento a los familiares que buscan a sus seres queridos. *Acompañar* es un verbo que se encarna de diversas maneras. Desde poner en escena el cuerpo en procesos y brigadas de búsqueda y en distintas acciones, y, sobre todo, el desear hacer de la práctica intelectual y académica un espacio de visibilización y problematización por la urgencia de buscar a los que nos faltan. Éste es el piso que sustenta mis reflexiones.
6. Formulo esta pregunta a partir de las cuestiones enunciadas por Edward Said cuando se planteó: “¿Quién escribe? ¿Para quién escribe? ¿En qué circunstancias?” (citado por Tuhiwai, 2016: 66).
7. Esta problemática ha sido ampliamente abordada por la antropología y la sociología colombiana. Al respecto es indispensable referir las lúcidas investigaciones y escrituras de María Victoria Uribe y Elsa Blair.
8. Este régimen espectacular en condiciones de expansión necropolítica lo entendemos como la emergencia de un *necroteatro*, una palabra acotada a un territorio, a una barbarie, una palabra pensada para borrarse, para quedar inutilizada con la posibilidad de una vida digna (Diéguez, 2013, 2016).
9. Para sustentar esta expresión hacemos referencia a investigaciones recientemente publicadas, realizadas por periodistas independientes en México. Me refiero al proyecto *Adónde van los Desaparecidos*, coordinado por Alejandra Guillén, Mago Torres y Marcela Turati, y al libro *Los buscadores*, coordinado por Germán Canseco y Noé Zavaleta (2018).
10. En referencia al proyecto de investigación del mismo nombre en el cual trabajamos.
11. El 19 de mayo del 2016 tuvo lugar la sesión “Agenciamiento de la subjetividad I” en el marco del Seminario Preguntas para una Práctica Fronteriza: Curso de Estética y Política, coordinado por Laura Valencia y realizado en la Ciudad de México. Participé en esta sesión del 19 de mayo, en una mesa de reflexiones, junto con Araceli Rodríguez, que busca a su hijo Luis Ángel León, y a Juan Carlos Trujillo, que junto con su madre María Herrera, buscan a sus cuatro hermanos desaparecidos, Gustavo, Jesús Salvador, Luis Armando y Raúl Trujillo. Las referencias e imágenes aquí citadas han sido aportadas y autorizadas por Araceli Rodríguez, a quien manifiesto mi inmensa gratitud.
12. Agradezco a Araceli Rodríguez toda la información verbal y visual proporcionada en distintas comunicaciones.
13. Didi-Huberman usa este término para referirse a ese movimiento “por el cual lo que se había hundido resurge por un momento, nace antes de volver a hundirse rápidamente: es la materia *informis* cuando aflora desde la representación” (2010: 189).
14. La idea de *imagen figurante* hace referencia directa a la idea de *figura figurante* de Didi-Huberman. Esta noción implica una figura en suspenso, “haciéndose, apareciendo” (Didi-Huberman, 2015a: 89).

15. Estoy utilizando otra noción que también procede de los textos de Didi-Huberman: *fasma*, que si bien significa forma, aparición, visión, apunta a la idea de *presagio*, y al problema de la semejanza y la desemejanza, a la forma y lo informe (2015a: 13).
16. El subrayado es mío.
17. Silvia Rivera Cusicanqui sitúa estas prácticas en lo que llama *la gente de a pie*: "En Bolivia, como en otras partes, la gente de a pie produce pensamiento crítico a través de su propia práctica" (2018: 101).

Referencias bibliográficas

1. BATAILLE, Georges, 2013, *La conjuración sagrada: ensayos 1929-1939*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
2. BAJTÍN, Mijail, 1992, *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI.
3. BENJAMIN, Walter, 2011, *Denkbilder: epifanías en viajes*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata.
4. CANSECO, Germán y Noé Zavaleta, 2018, *Los buscadores*, México, Proceso.
5. DIDI-HUBERMAN, Georges, 2010, *Ante la imagen: pregunta formulada a los fines de una historia del arte*, Murcia, Cendeac.
6. ———, 2015a, *Fasmas: ensayos sobre la aparición 1*, Santander-Cantabria, Shangrila Textos Aparte.
7. ———, 2015b, *A semelhança informe: o ou gaio saber visual segundo Georges Bataille*, Río de Janeiro, Contraponto.
8. DIÉGUEZ, Ileana, 2013, *Cuerpos sin duelo: iconografías y teatralidades del dolor*, Córdoba (Argentina), DocumentA/ Escénicas.
9. ———, 2016, *Cuerpos sin duelo: iconografías y teatralidades del dolor*, México, Universidad Autónoma de Nuevo León.
10. GRÜNER, Eduardo, 2004, "De las representaciones, los espacios y las identidades en conflicto", en: Claudio Lobato (comp.), *Prácticas socioestéticas y representaciones en la Argentina de la crisis*, Buenos Aires, GESAC, pp. 07-18.
11. HARAWAY, Donna, 1988, "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", en: *Feminist Studies*, No. 3, University of Michigan Library, 1988, pp. 575-599.
12. ———, 1995a, "Saberes localizados. a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial", en: *Cadernos Pagu*, No. 5, Universidade de Campinas, 1995, pp. 07-41.
13. ———, 1995b, *Ciencia, cyborgs y mujeres: la invención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra.
14. LORDON, Frédéric, 2017, *Los afectos de la política*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza.
15. MIGNOLO, Walter, 1996, "Herencias coloniales y teorías postcoloniales", en: Beatriz González Stephan (ed.), *Cultura y Tercer Mundo: cambios en el saber académico*, Caracas, Nueva Sociedad, pp. 99-136.
16. PIAZZINI, Carlo, 2014, "Conocimientos situados y pensamientos fronterizos: una relectura desde la universidad", en: *Geopolítica(s). Revista de Estudios sobre Espacio y Poder*, No. 1, Universidad de Antioquia, pp. 11-33.
17. RICHARD, Nelly, 1997, "Intersectando Latinoamérica con el latinoamericanismo: saberes académicos, práctica teórica y crítica cultural", en: *Revista Iberoamericana*, No. 180, julio-septiembre, pp. 345-361.
18. RIVERA, Silvia, 2018, *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*, Buenos Aires, Tinta Limón.
19. TUHIWAI, Linda, 2016, *A descolonizar las metodologías: investigación y pueblos indígenas*, Santiago de Chile, Lom.
20. WA THIONG'O, Ngugi, 2017, *Desplazar el centro: la lucha por las libertades culturales*, Barcelona, Rayo Verde.
21. WARBURG, Aby, 2005, *El renacimiento del paganismo: aportaciones a la historia cultural del renacimiento europeo*, Madrid, Alianza.