

Entrelazarse con/escuchar a las víctimas

Notas sobre la razón y justicia anamnéticas*

Entangling with/Listening to the Victims Notes on Anamnestic Reason and Justice

RODRIGO DÍAZ CRUZ**

Abstract

This essay aims to defend a reason and justice based on a specific conception of memory, hence anamnestic. In opposition to the dominant theory of justice, according to which justice lies not in contents but in procedure, it explores, rather, the negative path toward justice: one that gives primacy to the experience of injustice, to evil, to harm, to violence; one that places victims at the center of its attention, rather than rational subjects who deliberate, presumably in freedom, what is fair. I investigate the difficulties of the term victim, always in dispute; the incomplete but necessary character of language to expose horror and the theatricalization of excess; I examine how we can provide intelligibility to the horror of the unthinkable, but which has taken place. This essay articulates the experience of injustice with memory as an epistemic category and a corporeal epistemology.

Keywords: *injustice, memory, violence, corporeal epistemology*

Resumen

Este trabajo se propone defender una razón y justicia sustentadas en una concepción específica de memoria, de aquí que sean anamnéticas. En oposición a la teoría de la justicia dominante, según la cual ella no está en los contenidos, sino en el procedimiento, se explora la vía negativa hacia la justicia: una que da primacía a la experiencia de la injusticia, al mal, al daño, a las violencias; que ponga en el centro de su atención a las víctimas, no a los sujetos racionales que deliberan lo que es justo. Indago las dificultades del término víctima, siempre en disputa; el carácter incompleto, pero necesario del lenguaje para denunciar el horror y la teatralización del exceso; examino cómo dotar de inteligibilidad al horror de lo impensable, pero que ha tenido lugar; articulo la experiencia de injusticia con la memoria como categoría epistémica y epistemología corpórea.

Palabras clave: *injusticia, memoria, daño, epistemología corpórea*

* Artículo recibido el 24/02/2025 y aceptado el 28/05/2025.

** Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, Departamento de Antropología. Av. Ferrocarril San Rafael Atlixco núm. 186, col. Leyes de Reforma 1ra. sección, 09310 Iztapalapa, Ciudad de México <rdc@xanum.uam.mx>.

*Las cicatrices son las costuras
de la memoria,
un remate imperfecto que nos sana
dañándonos. La forma
que el tiempo encuentra
de que nunca olvidemos las heridas.*

Piedad Bonnett,
Explicaciones no pedidas

1 ● Todo ejercicio del poder ha de estar sometido al escrutinio público y a la valoración crítica: indagar quiénes y cómo lo operan, qué eficacia, qué excepcionalidad manifiesta, qué efectos produce. Ya sea el poder del Estado, ya el de los imperios, el de las organizaciones sobre sus trabajadores, el de los paramilitares, los cárteles de la droga, el que ejercen los padres sobre sus descendientes, o el que se despliega con violencia por razones de género. Uno de los efectos más sobrecogedores y visibles es el del sufrimiento, daño y dolor que sus operaciones atroces infligen. Desde distintas disciplinas se han investigado tanto las formas en que las violencias se han ejercido y ejercen, habitualmente a las y los más vulnerables, como el sometimiento de las personas y su posterior transformación –por la vía del horror– en *víctimas*. Apunto dos imágenes elocuentes alejadas en el tiempo, pero no por ello menos emparentadas: el comercio de esclavos africanos iniciado con el despuntar de la modernidad europea y el genocidio en Gaza provocado hoy por el gobierno israelí. Donde se sufre una vivencia de daño causada por otro u otros sin justificación –ha señalado Luis Villoro (2007, 16)– la llamamos *experiencia de injusticia*, que “expresa la vivencia de un mal injustificado, gratuito”. Hay quienes aluden a estos daños como *experiencias del mal*, muestran los riesgos y amenazas a que las personas somos susceptibles, evidencian la fragilidad y vulnerabilidad de nuestros relieves de vida. Carlos Thiebaut ha señalado que “hablar de daños es una forma secularizada de referirnos al mal” (2005, 25).

Pero apenas comienzo y ya debo hacer dos o tres aclaraciones: no todo ejercicio de poder provoca daño, pero toda experiencia de injusticia es consecuencia del ejercicio del poder. La categoría de *víctima*, su carácter polifónico y heterotópico, es una que está en disputa, es ambigua, gesta fricciones, es situacional, no tiene contornos precisos. Hay personas que por distintos motivos se mantienen apegadas a su estatus de víctimas, dan lugar al *victimismo* con la finalidad de manipular y ganar espacios sociales y políticos privilegiados; también hay quienes se esfuerzan por reorientar su vida, superar la condición de pasividad e

impotencia que sugiere el término víctima, para erigirse en ciudadanos, exigir justicia, derecho a saber, a conocer la verdad, reclamo por la validez de sus testimonios, reconocimiento de sí mismas/os (véase López-Farjeat y Ganem 2022, 779). Otras y otros, en cambio, no sólo han renunciado a ser descritas/os como víctimas, de hecho, se oponen a ello. Presos políticos de la dictadura brasileña narran en sus memorias que no son “bandidos, ni héroes, ni víctimas, como inadvertidamente se han tratado muchos de los casos de muertos y desaparecidos políticos, o de cuantos fueron hechos prisioneros y torturados. No somos víctimas ingenuas. Ninguno entró a la lucha contra la dictadura en los sesenta de manera inocente, defendíamos proyectos para la sociedad brasileña” (citado por Sarti 2014, 88). En realidad, no siempre podremos saber si las víctimas se consideran a sí mismas víctimas. Pilar Calveiro (2017, 134) y Gabriel Gatti (2016, 181) han cuestionado los usos indiscriminados e indiferenciados de la figura de víctima, “asociada a las más variadas circunstancias de causa, tiempo y lugar”. Este término puede obliterar, trivializar o simplificar diferencias entre la víctima de un accidente automovilístico, la víctima del coronavirus o la desaparición forzada de una joven. Cuidémonos de utilizar el término *víctima* para encubrir decisiones políticas, gestar una paz artificial y silenciosa, ocultar relaciones, condiciones, asimetrías de una enorme complejidad como la pobreza, la militancia política. Adelante abundo sobre este término.

Aludir al *sufrimiento*, al *daño* y al *dolor* también demanda aclaraciones, pues, si bien no es dable ignorarlos, el uso y gestión que se ha hecho de ellos en diferentes ámbitos no está exento de objeciones. El antropólogo Didier Fassin ha condenado esa transformación cultural –gradual y propia de las sociedades occidentales de nuestro tiempo– que llama “política del sufrimiento”. ¿En qué consiste? Subraya que en el lenguaje político y científico desde la última década del siglo pasado se ha sustituido el término *desigualdad* por el de *exclusión*: “los pobres se convirtieron en excluidos. Este cambio de vocabulario no es anecdótico [...] revela una nueva representación del espacio social, una nueva topografía simbólica de la sociedad” (1999, 34). Con la globalización neoliberal, y su consecuente profundización de las desigualdades, se produjeron procesos de subjetivación en los que, a los pobres, antes que víctimas de dominación, explotación y discriminación, se les ha considerado personas sufrientes en su intimidad psíquica e identidad moral. Estamos, continúa Fassin, ante la *patetización del mundo*, esto es, ante una representación patética de las desigualdades que enmascaran las razones de la po-

breza y dominación, la explotación y extracción, las nuevas formas de esclavitud (1999, 33). De aquí se han derivado políticas públicas donde los desempleados, pobres, inmigrantes, marginados, personas drogadas o alcoholizadas son percibidas en el entramado de la violencia urbana como seres sufrientes a quienes se les debe escuchar y reconocer como humanos para restaurar su dignidad, pero a quienes no se les puede cumplir un mejoramiento de sus condiciones objetivas de existencia. El espectáculo del sufrimiento humano es cada vez más habitual en la esfera pública; no hay día en que los medios no le rindan tiempo. También está cada vez más presente en el mundo político, pues le ofrece justificación a sus acciones: la política del sufrimiento actúa para que “los efectos sobre los vulnerables sean menos duros” (Fassin 1999, 36). Apenas un mecanismo de contención social, teatro de la impotencia, exhibición de las aflicciones y *performance* de la pacificación que los gobiernos humanitarios despliegan, aunque siempre atravesados por una tensión:

Por un lado, los sentimientos morales apuntan principalmente a los individuos más pobres, más desdichados, más frágiles, dicho de otra forma, la política de la compasión es una política de la desigualdad. Por otra parte, los sentimientos morales tienen generalmente como condición de posibilidad el reconocimiento de otros como semejantes, en otras palabras, la política de compasión es una política de solidaridad. Esta tensión entre desigualdad y solidaridad es constitutiva de todo gobierno humanitario [...] El gobierno humanitario es también una política de las vidas precarias [Fassin 2016, 12-14].

De las vidas precarias y precarizadas, en efecto, porque si bien el gobierno humanitario y su inevitable compañía, la razón humanitaria, nos hacen creer en la equivalencia de las vidas y de los sufrimientos, amparados bajo la idea de humanidad compartida, donde todos valemos lo mismo, en realidad las vidas de las niñas y jóvenes palestinas en Gaza, de los africanos que navegan en frágiles embarcaciones en el Mediterráneo para alcanzar las costas de Europa, de los rebeldes reprimidos y desaparecidos por la dictadura militar, valen mucho menos que los niños israelíes, que el militar o paciente de Estados Unidos en espera de un riñón proveniente de una comunidad empobrecida del Tercer Mundo. No se trata de un mero infortunio, sino de la manifestación de una palpable injusticia. Para eludir esa política del sufrimiento que

desdén la desigualdad y encubre las violencias, para adoptar las precauciones necesarias ante la categoría de *víctima*, es necesario atender el problema no tanto de la justicia cuanto de la injusticia o, como señala Villoro, de las experiencias de injusticia.

2. Una de las notas dominantes de la filosofía moderna ha sido la de erigir a un guerrero: un yo racional, libre, moralmente responsable, un yo autónomo, autosuficiente, centro y medida de todas las cosas, seguro de sí, un yo con fronteras claramente delimitadas, siempre un varón descarnado que gobierna y domina, un sujeto cristalizado como presencia que goza de una voluntad y punto de vista soberanos sobre el mundo. Es en el seno de este *paradigma del guerrero de la modernidad* donde ubico, como condición de posibilidad, el desarrollo de las teorías de la justicia dominantes. En ellas se parte de la idea, que aspira a la exigencia de universalidad, del consenso racional entre sujetos libres e iguales que se relacionan entre sí para acordar lo justo en tanto *orden normativo*. John Rawls, autor de la que es quizá la obra más influyente de las teorías de la justicia,¹ señaló que:

una sociedad será justa si todos los seres racionales que la componen pudieran dar su aprobación a los principios que la constituyen [...] Las reglas del juego son aceptables si son decididas por todos, racional y libremente. La justicia no está en los contenidos, sino en el procedimiento [...] No existe un criterio independiente de justicia: lo que es justo viene definido por el resultado del procedimiento mismo [cit. por Mate 2011a, 106, 159].

Un orden normativo justo es resultado de una decisión colectiva entre iguales y libres sustentada en la razón. No obstante, la sola libertad, autonomía y racionalidad de esos guerreros no garantiza el consenso, pues precisamente porque son racionales elegirán lo que más convenga a sus propios intereses. De aquí que Rawls tenga que introducir la cláusula de imparcialidad con el célebre experimento mental del “velo de la ignorancia” (1979, cap. III), un velo gracias al cual se podrán, en principio, tomar decisiones imparciales. No quiero desconocer que en ciertas áreas la aplicación del “velo” ha sido fructífera. Las audiciones a ciegas en las principales orquestas sinfónicas, por ejemplo, ha incrementado el número de mujeres contratadas: una humilde cortina que separa a las y los virtuosos aspirantes del comité de selección modificó de manera radical la integración de muchas orques-

¹ *Teoría de la justicia*. 1979. México: Fondo de Cultura Económica (original en inglés de 1971).

tas (Bohnet 2018, 11ss). Sin embargo, existen objeciones a la propuesta de Rawls, que concibe al agente moral y sus decisiones de tal modo que son independientes de sus fines y apegos particulares: en palabras de Michael Sandel (2025, 247-248), “en cuanto agentes morales [según Rawls], estamos definidos no por nuestros fines, sino por nuestra capacidad de escoger [...] corresponde a una concepción de la persona como un ser que en sí mismo carece de ataduras morales previas y escoge con libertad”.

El “velo” busca cegar, digámoslo así, a los sujetos respecto a su historia y situación social, respecto al género, clase, grupo étnico, al sistema político al que pertenecen, incluso ignoran las características y preferencias personales que les distinguen para que puedan tomar las decisiones más justas. El experimento presume a un agente neutral, autónomo, desprovisto de sus determinaciones sociales e históricas, en suma, una persona moral que está fuera del tiempo y por tanto de la experiencia (Villoro 2007, 69). En este experimento, la imparcialidad se gana sólo a costa de la desaparición de sujetos reales. Más aún, como afirma Amartya Sen (2010, 162) en su crítica a Rawls, la relevancia del pasado, las injusticias pretéritas, no deben afectar las decisiones y acuerdos en torno a los criterios de justicia.

Jürgen Habermas se propuso corregir el individualismo de raigambre kantiana en la teoría de la justicia de Rawls, pero sin sacrificar la exigencia de universalidad de lo justo. Para contender con los pro-

prios intereses y los de los demás introdujo la idea de razón práctica, esto es, la argumentación y deliberación donde estén presentes las voces de todas y todos. Dado que existen tantas razones como participantes, confrontémoslas y dejémonos convencer por el peso de los mejores argumentos. En su propuesta de ética discursiva, Habermas aduce que “en los procesos de argumentación los participantes deben presuponer pragmáticamente que, en principio, todos los afectados toman parte como libres e iguales en una búsqueda cooperativa de la verdad, en la cual sólo puede entrar en juego la fuerza no violenta del mejor argumento” (1991a, 188, cit. por Mate 2011a, 130). La racionalidad comunicativa que Habermas postula establece una demanda que, para dirimir lo justo de lo injusto, es imposible de cumplir en muchos casos, pues sólo tiene pertinencia cuando los sujetos se encuentran presentes, capaces de argumentar, deliberar y dejarse convencer. Parte de la hipótesis de que, en virtud de que somos iguales, podemos decidir racionalmente lo que sea justo. Pero como en la vida real no somos iguales, Habermas convoca a la solidaridad para compensar esas desigualdades:

la *justicia* se refiere a la igualdad de la libertad de los individuos que se determinan a sí mismos y que son irremplazables, mientras que la *solidaridad* se refiere al bien, a la felicidad de los compañeros, hermanados en una forma de vida intersubjetivamente compartida, y de este modo también a la preservación de la integridad de esa forma de vida [...] el concepto posconvencional de la justicia puede concordar con la solidaridad [1991b, 198-199].

El agente de la justicia, entonces, no es el otro, sino nosotros o, como prefiere Habermas, la comunidad ideal de diálogo, que en última instancia señalará qué es lo justo; una comunidad cuyos participantes han de tomar sus decisiones en y con plena libertad. El interés se centra no en el mal o daño causado –en la injusticia–, sino en la imparcialidad del procedimiento para decidir lo justo. Frente a esta curiosa apología de la libertad, imparcialidad, racionalidad, autonomía y solidaridad, Giorgio Agamben ha realizado una severa crítica: “el derecho no tiende en última instancia al establecimiento de la justicia. Tampoco al de la verdad. Tiende exclusivamente a la celebración del juicio” (2000, 16). Acaso el ejemplo más convincente sobre la naturaleza del derecho sea la novela *El proceso* de Kafka, “donde la ley se presenta exclusivamente en la forma de proceso”.

Ni Rawls ni Habermas abandonan el paradigma del guerrero en su elaboración de una teoría de la justicia: el sujeto de la justicia es el mismo guerrero,



la comunidad ideal de diálogo, donde no faltan el yo, el nosotros. Con ellos desaparecen las experiencias de injusticia. Si en la política del sufrimiento, si en el gobierno humanitario, el otro –el inmigrante, el drogado, el pobre, la desaparecida– nunca es sujeto, pero sí objeto del *performance* de la pacificación, en Rawls y Habermas el otro está ausente como sujeto de la justicia. Para ellos el objetivo de la justicia no es la respuesta al mal causado, sino la imparcialidad del procedimiento de decisión de lo que es justo: es la conciencia la sede privilegiada del sujeto, ya sea una conciencia que aspira a ser imparcial, ya una que sabe esgrimir argumentos y, en su caso, someterse a la fuerza de los mejores para acordar cuanto sea justo. Aluden en esta deliberación a sujetos sin cuerpo, cuando son las experiencias de la injusticia las que dejan su dolorosa marca en el cuerpo, las que provocan daño en la carne. Una teoría de la justicia que considere al cuerpo humano es, de suyo, vacía; y es ciega si desdeña las experiencias pasadas de injusticia y no se erige a partir de ellas. Más todavía, oculta, desdeña e ignora la vulnerabilidad y fragilidad humanas: da la espalda a las víctimas. Quienes sufren injusticias no buscan consensos, demandan respuestas, exigen ser escuchados.

3. El término víctima es uno que está en disputa, tiene contornos imprecisos; genera rechazos y fricciones: hay algo de evanescente en él, nos remite a fenómenos diversos. No sólo es polisémico, su uso está jaloneado por contradicciones, desdenes, manipulaciones y connotaciones que le vienen del pasado y la historia. La noción de víctima se origina y está asociada al sacrificio –de persona o animal– destinado a una divinidad. Dos ejemplos. Para que las fuerzas griegas pudieran zarpar en su expedición bélica a Troya, el oráculo fue categórico: el rey Agamenón, líder del ejército, debía sacrificar a Ifigenia, su hija dilecta, a la agraviada diosa Artemisa. Al cabo de una resistencia inicial, Agamenón cedió. A punto de ser inmolada por el sacerdote en el altar, Artemisa intercambió a Ifigenia por un ciervo. Sacrificado éste, los vientos –antes inertes– soplaron con fuerza y llenaron las velas: la flota griega pudo partir a las murallas de Troya. Acaso la ilustración emblemática de víctima la constituye el sacrificio de Jesús para liberar y salvar a la humanidad del pecado y la muerte: “el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y dar su vida como rescate por muchos” (San Mateo: 20: 28). Con el tiempo, el término víctima se fue desplazando y asociando a otros dominios, por ejemplo, al de la patria. Aquí caben varias posibilidades. La de las *víctimas heroicas* que nos dieron patria y que las historias oficiales

han conmemorado en una época u ocultado en otra. Si bien es cierto que a los héroes o heroínas de la patria se les define más por sus hazañas y acciones intrépidas, por su sacrificio individual y entrega al bien común, que por el sufrimiento y daño que se ejerció sobre sus personas. La de las *víctimas innombrables*, sometidas a violencias y daños –exilio, persecución, tortura, muerte–, porque para los dispositivos represores del Estado se han constituido en un peligro para la integridad del cuerpo social. Las doctrinas de seguridad han justificado el ejercicio de esta violencia sacrificial como táctica legítima del gobierno. O también la *víctima re-victimizada* en los distintos órdenes jurdicistas: la secularización del sacrificio ha impregnado a la perspectiva jurídica, pues se concibe a la víctima como:

la persona que sufre la acción criminal, esto es, la persona cuyos derechos han sido violentados en actos deliberados [...] El concepto de víctima dominante está definido y delimitado por la categoría de delito, omitiendo que existe victimización sin delito, esto es, la persona puede sufrir un daño causado por una acción que no se encuentre sancionada en ninguna ley penal [Arias Marín 2023, 223-224].

El reduccionismo jurdicista se sustenta en la mera relación criminal-víctima y al juicio que desencadena: la ley reincide en el sacrificio de la víctima, se impone un individualismo que sustrae la dimensión colectiva de las violencias en nuestro tiempo y circunstancia. De estas posibilidades que he mencionado, no exhaustivas, se sugiere que la categoría de víctima no resulta de la aplicación de criterios universales, dadas las diversas situaciones de violencia y daño, dados los mecanismos culturales y políticos de su anclaje. Y más allá de las historias oficiales, de la represión del Estado o los códigos penales, no siempre podemos asegurar si las víctimas se consideran a sí mismas víctimas.

Hay activistas y militantes que se oponen a ser llamados víctimas. En su estudio sobre la memoria en Chile con supervivientes que lucharon contra la dictadura de Pinochet, Isabel Piper y Marisela Montenegro retoman estas elocuentes palabras como epígrafe y guía de su trabajo: “No somos víctimas. Tampoco héroes, ni caudillo/as, ni loco/as. Tampoco arrepentido/as”. Y desde luego la pregunta central no es ¿quién soy?, sino desde dónde estoy hablando al recuperar y narrar la memoria (Piper y Montenegro 2017, 99). ¿Por qué esa oposición? Porque, señalan, la categoría de víctima se asigna a personas que sufrieron violencia represiva del Estado y las delimita

como sujetos constituidos por el dolor y el daño, que integrarían el núcleo de su identidad: víctima en tanto “sujeto privilegiado de las políticas de memoria y reparación, que se centran en el recuerdo de las víctimas que están ausentes y en la reparación del trauma de las que permanecen con vida. Instrumentos tales como las comisiones de verdad las identifican y califican como tales, al mismo tiempo que escriben sus historias y legitiman su sufrimiento como una verdad consensuada”. Se oponen porque no solamente fueron sujetos receptores de la violencia de Estado, sino activos militantes que se enfrentaron a ella; porque omite las razones políticas y éticas que animaron su rebelión; porque la categoría de víctima puede incurrir en despolitización de sus actos o bien invisibiliza las opciones políticas tomadas, así como las relaciones de poder que subyacen a los actos de violencia (Piper y Montenegro 2017, 102, 107). Pilar Calveiro (2017, 135) ha insistido en que al hablar de víctimas es preciso colocar nombre y apellido, las coordenadas espaciotemporales precisas, ubicar a las víctimas de violencias radicales y proliferantes: “víctimas del desplazamiento por la ocupación militar de territorios, del desplazamiento por la ocupación de territorios por parte del crimen políticamente organizado, víctimas de acciones militares en el contexto de la guerra antiterrorista y de la guerra contra el crimen organizado, víctimas de ejecuciones extrajudiciales por Estados específicos...”. Se pueden ampliar los casos: víctimas del extractivismo minero; de las violencias por razones de género, inmigrantes expulsados sin debido proceso o segregados en campos de concentración; niñas indígenas explotadas, víctimas de matrimonios forzados. La multiplicación de las víctimas y de las clases de víctimas parece no tener contención alguna. Pero esas víctimas han dejado de ser figuras pasivas –si es que alguna vez lo fueron–, tienen capacidad de agencia, y no sólo están marcadas por el dolor y sufrimiento individuales, sino que son ciudadanas/os que participan y exigen en el espacio público, dan cuenta de la fuerza de sus experiencias de injusticia, articulan sus acciones en redes de resistencia y disidencia. Existe una permanente tensión a propósito de la figura de víctima: oscila entre la afirmación de uno mismo como víctima frente al derecho a la verdad, reparación y juzgamiento de los responsables, y su rechazo por la connotación negativa asociada a ella, que exime al sujeto de responsabilidad.

4. En el sobrecogedor cuento del escritor colombiano Jorge Eliécer Pardo, *Sin nombres, sin rostros ni rastros*, mujeres dolientes que han vivido la desaparición de sus hermanos y esposos no esperan en el puerto

del río a pescadores con sus lanchas, sino “a que baje un cadáver para hacerlo mi difunto. A todas nos han quitado a alguien, nos han desaparecido a alguien, nos han asesinado a alguien, somos huérfanas, viudas. A diario esperamos los muertos que vienen en las aguas turbias” (2009, 317). Viven esas mujeres con una ilusión: que el muerto sin rostro que llega del río sea el último de la guerra, pero una y otra vez serán desmentidas. Reinician entonces el duelo colectivo:

Cuando traen ojos se los cerramos porque es triste verles esa mirada de terror, como si en sus pupilas vidriosas estuvieran reflejados los asesinos [...] A muchos de los que nos regala el río y no tienen cara, nosotras les ponemos las de nuestros familiares desaparecidos o perdidos en los asfaltos de las ciudades. Pegamos las fotografías en los vidrios de los ataúdes para despedirlos con caricias en las mejillas. Cuando oímos los llantos colectivos de las viudas errantes buscando a sus muertos, en peregrinación por las riberas, como nuevos fantasmas detrás de sus maridos, les damos los rasgos corporales y les entregamos los cadáveres recuperados [...] Lloran como nosotras la rabia de la impotencia [...] No importa que seamos un pueblo de mujeres, de fantasmas, o de cadáveres remendados, no importa que no haya futuro [318-319].

Cuerpos que han dejado de merecer nombre, rostro, duelo. “Los cuerpos –continúa el relato de Pardo– buscan sus trozos y tarde o temprano, en esta vida o la otra, volverán a juntarse y, cuando estén completos, los asesinos tendrán que responder por la víctima”. Estos cadáveres nos remiten a aquello que es *inmirable*: la demolición de la unidad simbólica del cuerpo. Quien nombra al dolor y sufrimiento, quien apela a los lenguajes del dolor, no está señalando un estado interno del sujeto, una conciencia, antes bien está reclamando reconocimiento para el otro. El dolor del otro no pregunta por la morada del lenguaje, por el carácter referencial del lenguaje, sino por la casa del cuerpo. El dolor del otro no es aquel que encontramos, sino el que nos encuentra y exige reconocimiento, demanda un *entrelazamiento*, porque compartimos la misma vulnerabilidad. Caben las interrogantes: ¿cómo se inscriben esas experiencias del dolor en redes de relaciones locales, regionales, nacionales, globales?; qué efectos tienen en los espectadores de la violencia, en los espectadores del sufrimiento, “sin los cuales el dolor infligido perdería sentido”, como apunta Elsa Blair en sus estudios sobre la violencia y las masacres en Colombia? [2001, 87; de ella misma 2004 y 2005]. En los casos de crueldad y violencia radical, los agentes de la violencia objetivan el cuer-

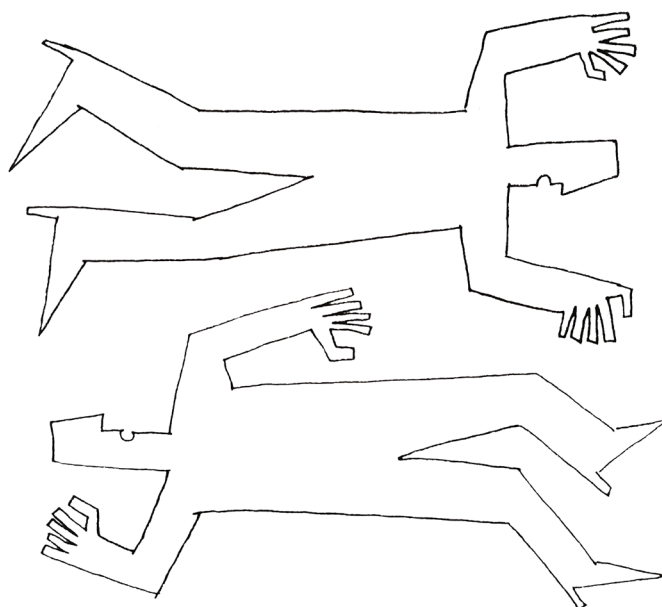
po del otro con el fin de arrasar al sujeto: “el muerto –dice Alejandro Castillejo [cit. por Blair 2001, 95]– no dice nada, pero habla a través de su descuartizamiento”. Adelante traeré a colación la categoría de *epistemología corpórea*.

5. Respecto a las violencias radicales, a la crueldad, al horror, se ha subrayado su carácter inefable, o bien la imposibilidad de ser representadas mediante palabras o imágenes. Uno de los defensores de esta posición fue el director Claude Lanzmann, quien en 1985 presentó *Shoah*, un documental de más de nueve horas de duración sobre el Holocausto. El documental se integra por entrevistas realizadas a víctimas supervivientes de los campos de concentración, a verdugos y testigos presenciales de lo que ocurrió (muchas veces con preguntas invasivas). El protagonista central de *Shoah* es el testimonio oral, no hay imágenes de prisioneros ni de campos de concentración. Sin embargo, hay quienes sostienen, en oposición, que frente al horror, el lenguaje, las palabras, las imágenes han sido y serán insuficientes, pero nunca inútiles para exponerlo, para hacerlo visible y denunciarlo. En *Imágenes pese a todo*, Georges Didi-Huberman hace un análisis de cuatro fotografías de los hornos crematorios en operación tomadas en agosto de 1944 en Auschwitz-Birkenau, al parecer por un judío griego. Pese a todo, esas cuatro tomas –señala [2004, 57]– son “instantes de verdad”, “son de hecho todo aquello de lo que disponemos para poner orden en este caos del horror”. El Holocausto no es ni inimaginable ni irrepresentable, pues si ha ocurrido es que pudo ser imaginado y puede representarse: “¿Cómo va a ser impensable si fue pensado?, ¿cómo va a ser indecible e irrepresentable si ha sido dicho, contado y representado mil veces?”.

En un sugerente libro, *Language Pangs*, Ilit Ferber se ocupa de cuestionar que el sufrimiento y el dolor radicales sean incommunicables o indecibles, y por tanto imposibles de compartir: si bien es cierto que “en estados de dolor extremo el lenguaje parece desmoronarse o colapsarse, privándonos de palabras, limitarse a esta caracterización en sí misma es problemática y parcial, de hecho, tal vez ésta resulte de la forma en que el dolor y el lenguaje se conceptualizan y definen”. Ferber prefiere argumentar que “cuando el dolor se encuentra con el lenguaje, lo desgarrar y, al hacerlo, su esencia queda desnuda [...] La singularidad del dolor revela el ser más íntimo del lenguaje, no opera en contra del lenguaje, antes bien pone al lenguaje a trabajar” [2019, 3]. El dolor es el llamado a la instanciación de una comunidad con los demás, donde lo que nos une no es ni el conocimiento y la

comprensión clara de las experiencias de los otros, tampoco la empatía como una capacidad de proyectar en los demás nuestros propios sentimientos, sino más bien el reconocimiento del sufrimiento del otro en la (in)comprensible expresión de su dolor.

6. El relato de Pardo muestra la *teatralización del exceso*. Al mismo tiempo nos ofrece una constatación: “que no todo es pensable, esto es, que existe lo impensable; pero que lo impensable ha tenido lugar” [Mate 2011a, 192]. ¿Cómo dotamos de inteligibilidad –cómo incorporamos a nuestro paisaje político, cultural y afectivo– el horror de lo impensable, pero que ha tenido lugar? Las experiencias de injusticia, los estremecedores actos de violencia que las constituyen, no son informes, tienen sus propias estructuras. La filósofa colombiana María del Rosario Acosta las llama *estructuras colonizadoras*, pues, por sus efectos devastadores, *colonizan* “las subjetividades, las identidades, los cuerpos y los lenguajes que quedan atravesados por ella de manera radical [...] hay ciertas formas de violencia que cambian la estructura ontológica de la realidad, afectando no sólo lo que es, sino incluso las condiciones de posibilidad de lo que es” (2020, 17-18, 22). La antropóloga Veena Das las llama *eventos críticos*, donde el mundo tal y como era conocido en el día a día es arrasado, desatan un grado de violencia asolador y están acompañados de una honda urdimbre emocional y percepción generalizada de sufrimiento injustificado. Para descolonizar esos actos de violencia se requieren formas y dispositivos específicos de relacionarse con el pasado: “invención de la historia y resistencia de la memoria” (Acosta



López 2020, 33). ¿Sólo con el pasado? Dorothée Delacroix (2020) nos ofrece una pista a propósito de los desaparecidos en el Perú: una antropología de la vida póstuma donde las personas reciclan imaginarios, reinventan rituales, diseñan nuevas cosmologías para sustentar una metafísica y una ontología de los desaparecidos, de su presencia fantasmal. Pero más que eso: una antropología de la vida póstuma debe cuestionar esa arraigada oposición –a la que ha sucumbido nuestra disciplina– en la que ahí donde se asume a la muerte como voz, presencia, creación y reproducción social, estamos en una situación “no occidental”, “religiosa”, “mágica”, “rural” y “tradicional”, mientras que cuando a la muerte se le considera como silencio, ausencia, destrucción social, entonces figura en un contexto “occidental”, “secular”, “racional”, “urbano”, “moderno”. Cabe la interrogante: ¿cuáles son las “voces” y los “silencios” que las y los vivos intercambiamos con quienes han muerto, con las y los desaparecidos? El concepto de *intercambio*, ese persistente término que ha marcado a la antropología, nos ofrece un horizonte a partir del cual las relaciones entre la vida y la muerte, vivir *con los muertos*, pueden replantearse.

7. Es necesario explorar la vía negativa hacia la justicia. Una que otorgue primacía a la experiencia de la injusticia, del mal, del daño; que ponga en el centro de su atención a las víctimas, no a los sujetos racionales que deliberan en libertad. El daño es histórica y lógicamente primero. Villoro ha mostrado que la búsqueda de la vía negativa nos viene de lejos: Sócrates recomendaba, en un mundo donde rige la injusticia, no “buscar la justicia”, sino “cómo escapar del poder injusto, ése es el inicio de una *vía negativa frente al poder*” (2007, 20). Y es aquí donde me interesa articular la experiencia de la injusticia con una noción muy particular y específica del término *memoria*.

Desde diversos horizontes intelectuales se ha advertido de la industria de la memoria, del abuso de la memoria, de la euforia memorial que nos ha invadido desde finales del siglo xx.² La memoria ha invadido el vocabulario mediático, cultural, estético; ha cristalizado como política de la memoria, que acaso nos remita a un exceso de pasado, a una ideología de la memoria (Rousso 2007, 52-53). Pero aquí no aludo a la memoria como recuerdo o historia oral, como frenesí conmemorativo, como alternativa terapéutica, como desdoblamiento de historias oficiales edificantes, invención de tradiciones y vocaciones museográficas,

tampoco invoco a las memorias que indagan un pasado que puede alentar tanto actos de resistencia como fanatismos de las identidades y odios. Las memorias y sus prácticas abren heridas, debates y también oposiciones, forman parte de campos y arenas políticas: revisemos la conmemoración de los 50 años del golpe de Estado en Chile; la advertencia y amenaza del oficialismo argentino por cerrar el Museo de la Memoria asentado en la Escuela de Mecánica de la Armada (ESMA); la cancelación de la Ley de Memoria Democrática por varios gobiernos autonómicos del Partido Popular en España, aliados con Vox.

No son pocos los casos en los que apelar a ciertas memorias ha provocado y justificado violencias y genocidios. Un reportero que cubría la cruel guerra en la antigua Yugoslavia sale de una cárcel donde acaba de entrevistar a un general serbio acusado de genocidio. El reportero es detenido por un ayudante del militar, quien le coloca en la mano un papel doblado, “como si le confiara un secreto”. Cuando el reportero abre la hoja en blanco no había más que cuatro números, 1-4-5-3, después se percató que es una fecha: **1453**. Comprendió que se trataba de una consigna delirante de memoria histórica. 1453 fue el año en que los turcos conquistaron Constantinopla y pusieron fin al Imperio romano de Oriente. Invocando esa fecha, los genocidas serbios se convertían nada menos que en herederos de aquel imperio cristiano derrotado que más de cinco siglos después se vengaban cruelmente de esos infieles musulmanes. La obsesión por la reconstrucción del pasado tiene consecuencias peligrosas.³ Sin duda éste es un desafío que no podemos ignorar, pero la noción de *memoria* que me interesa discutir forma parte de otras redes conceptuales.

8. Debemos articular las experiencias de injusticia con una noción peculiar de *memoria*. El historiador y antropólogo de la Grecia clásica Jean Pierre Vernant apuntaba que “la memoria no es reconstrucción del pasado, sino exploración de lo invisible” (2008, 128). Se trata de hacer memoria de las víctimas radicalmente ausentes, de las desplazadas, los desaparecidos, los exiliados, las solicitantes de asilo y migrantes varadas en campos de detención o concentración en las fronteras nacionales, las víctimas de las violencias por razones de género: cuerpos liminales que no están en ningún lugar y que al parecer no merecen duelo y entierro. El problema no es menor: saber quién es el muerto y erigir su tumba asegura una inscripción

² Véanse a modo de ejemplo los trabajos críticos de Klein (2000), Rabotnikof (2007) y Todorov (2000).

³ El caso lo tomo de David Rieff (2017). El ejemplo plantea un enorme reto: cómo restablecer un presente viable sobre las ruinas y las heridas abiertas que deja una dictadura, una guerra o un enfrentamiento civil.

ción simbólica individual y comunitaria a ese resto expulsado tanto de la muerte como del universo de los vivos. La sepultura permite, de manera paradójica, recuperar su existencia como mortal y conservar lo que de incorruptible tiene como sujeto. En ese gesto se cifra el rescate de una muerte como muerte humana y de una vida vivida como tal. En Judith Butler la vulnerabilidad se articula con el duelo. Los actos de duelo públicamente autorizados establecen y producen las normas que regulan qué muertes valen la pena, y qué vidas en su dignidad dejan huellas. Y, por exclusión, cuáles deben ser borradas, no recordadas, cuáles no merecen rostro ni nombre; una violencia que opera contra sujetos con rostros abyectos o que no los tienen, cuyas vidas son negadas, en *condición de espectro* (Butler 2006, 60), como las vidas de las niñas palestinas violentadas en Gaza, o el murmullo de las “lenguas de fuego” –con el que se comunican los muertos en el poema de T.S. Eliot– que los desaparecidos, enterrados en fosas comunes, musitan en México.

La memoria, y aquí sigo a Reyes Mate (2011a, 43, 194-195, 28), debe hacerse *categoría epistémica*, pues expresa la insuficiencia del conocimiento cuando éste hace referencia al dolor y sufrimiento; también cuando reconoce la mirada de las víctimas que ven por nosotros lo que sólo ellas pueden ver: algo que se nos escapa a los demás (Mate 2008, 27). La memoria dota de significado político a las víctimas; se enfrentan a la *muerte hermenéutica*, a ese empeño por ocultar la violencia ejercida, por reducir el valor del daño y justificarlo, privar de sentido a la persona, reducir la importancia de su muerte. Es la memoria la que convoca todas las injusticias y hace posible esa aspiración incumplida de Benjamin: “que nada se pierda”. Una posición que se confronta con el señalamiento de Hegel de que para progresar la humanidad ha de pisotear necesariamente algunas florecillas al borde del camino. Insisto: “la memoria entra en escena como consecuencia de dos experiencias: que no todo es pensable, esto es, que hay lo impensable; pero que lo impensable ha tenido lugar” (Mate 2011a, 192), es decir, un horror incomprensible que se nos muestra tanto como lo rechazamos. Han tenido lugar las violencias *inauditas*, entendidas aquí en su doble significación, tanto por el hecho de que no han sido escuchadas como por el hecho de que desafían las categorías de las que disponemos para dotar de sentido a la realidad (Acosta López 2020, 24). La memoria se sitúa exactamente en ese punto de la historia en el que algo impensable para los cánones convencionales del conocimiento y de los relieves de la vida ocurre, y, en vez de dejarlo ir por el sumidero de la historia, es rescatado por una categoría que lo eleva a la condición de

lo que merece ser pensado, de lo que nos obliga a pensar: tal es la memoria, la aspiración de saber. Ésta constituye otra modalidad para oponernos a y reponernos de la colonización de las violencias. La memoria es un acto de presentificación: reconoce las crisis de presencia, esas vidas en condición de espectro que hacen presentes las experiencias de injusticia. Las acciones para hacer presente la memoria son *acontecimientos*, fuentes donde emergen nuevas propiedades, no un mero reflejo o ilustración del mundo. “La característica fundamental de un acontecimiento –ha señalado Slavoj Žižek (2014, 17, 23-24)– es la aparición inesperada de algo nuevo que debilita cualquier diseño estable [...] un acontecimiento lo es por *el efecto que parece exceder sus causas* [...] no es algo que ocurre meramente en el mundo, sino *un cambio de planteamiento a través del cual percibimos el mundo y nos relacionamos con él*”. Lo que hace a los acontecimientos es la capacidad que tienen para abrir al futuro y hacer que las cosas sean, es decir, que hagan diferencia: indican discontinuidades en el tiempo e historia. La memoria como acontecimiento es la reconstrucción y resistencia del pasado, es la capacidad de extraer de la disolución de los muertos sus individualidades e historias, y al mismo tiempo redescubrir la pluralidad en cada uno de ellos. De este modo, la memoria va constituyéndose en la textura de una *razón anamnética* que tenga, primero, una capacidad universalizadora, esto es, una anamnesis que rescate el pasado de su pasado, la anamnesis de la injusticia cometida, pues ésta configura una historicidad que indica que no existe la justicia en abstracto, sino que ella se ejerce como práctica histórica del poder en el juego de las relaciones sociales. En el inicio de su quinta *Tesis sobre la historia*, Benjamin escribió que “la imagen verdadera del pasado *pasa de largo velozmente*. El pasado sólo es atrapable como la imagen que refulge, para nunca más volver, en el instante en que se vuelve reconocible” (2005, 19). Que la memoria tenga la capacidad de presentificar ese pasado, esto es, las formas y ejercicio de las violencias que evidencien injusticias, los dispositivos de ocultamiento creados para invisibilizar la realidad de las víctimas, entonces no puede reducirse a identificar realidad con facticidad de lo que fue, sino que está autorizada a hacer presente lo ausente de lo que pudo ser: mostrar ese relámpago efímero y refulgente. Pensar la justicia a partir del otro –no de mi libertad para decidir, o de la libertad de nuestra comunidad ideal de diálogo– supone reconocer la historicidad de las injusticias, es decir, a las situaciones sociohistóricas y personales específicas en que se cometieron. Es la alteridad de las víctimas la que juzga el senti-

do de lo que consideramos justo, no al contrario: “si para el procedimentalismo la justicia tiene por objetivo primero restaurar la ley y el orden transgredidos, para la justicia entendida desde el otro victimado, el objetivo primero y principal será restaurar la injusticia cometida contra la víctima” (Bartolomé 2013, 322-323).

Como lo ha subrayado Susan Sontag en *Ante el dolor de los demás*, crueldad y amnesia parecen ir juntos:

recordar es una acción ética, tiene un valor ético en y por sí mismo. La memoria es, dolorosamente, la única relación que podemos tener con los muertos. Así, la creencia de que la memoria es una acción ética yace en lo más profundo de nuestra naturaleza humana [...] Pero la historia ofrece señales contradictorias acerca del valor de la memoria en el curso mucho más largo de la historia colectiva. Y es que simplemente hay demasiada injusticia en el mundo. Y recordar demasiado nos amarga. Para la reconciliación es necesario que la memoria sea defectuosa y limitada [2004: 134].

La razón anamnética no se presenta como una categoría compensatoria, sino como *categoría constitutiva*, fundamental, que le da un giro al espíritu humano, por virtud del cual pueda entenderse el mundo de nuevas maneras: orientarse por *una memoria definida*, la del sufrimiento *ajeno*, no la del propio, la de las experiencias de injusticia de las y los otros, esto es, reconocernos en el otro como nuestro maestro.⁴ La experiencia de la injusticia determina los puntos ciegos de los anteriores ejercicios y teorías de la justicia: los devela. La razón anamnética no se puede limitar a ser una mera razón comunicativa. Es una razón narrativa y mostrativa, más aún, la razón anamnética es razón auditiva, sensorial. En esta dirección, Emmanuel Levinas apuntó que no debe ser la historia la que juzgue las pretendidas injusticias que nos aquejan, sino que son las injusticias particulares las que deben juzgar el sentido o el sin-sentido de la historia (ver Mate 2011a, 19). Quien atiende con los ojos de la memoria se parecerá a un *trapero* –una elocuente metáfora del propio Benjamin– que va recuperando por aquí y por allá desechos, no para reciclarlos, sino para encontrar en ellos lo que pudo ser. Hay que salvarlos para convertirlos “en principio del conocimiento y de la justicia” (Mate 2011b, 467-468). La razón

anamnética no se ha de restringir sólo a los testimonios de quienes han sufrido violencias, a la narrativa en primera persona, a la inmediatez de la experiencia propia. Ha de distanciarse de ésta y ponerse en relación con otras: debe promover la crítica del pasado, pues “el campo de la memoria es un campo de conflictos”, la memoria nunca se puede completar.⁵

9. Existe una suerte de sinonimia entre memoria y justicia, justicia anamnética, que tiene que ver con la captación y construcción de la realidad. ¿Por qué? Porque nos constituimos “en sujetos morales no cuando reclamamos nuestra propia autonomía, sino cuando nos declaramos responsables del otro [...] Por ello, el ser humano es in-fundado: se ve constantemente remitido a un origen que se le escapa; el ser humano no es su propio fundamento” (Mate 2011a, 57, 65). Se me puede replicar que la memoria es capaz de atizar el odio. La memoria de la víctima que aquí se reivindica, sin embargo, es la memoria del sufrimiento del otro, la experiencia de injusticia del otro, no la de uno mismo. De este modo descolocamos al yo ante las experiencias de la injusticia, lo cual provoca una crisis de la presencia soberana del guerrero de la modernidad: abre en él una grieta. La memoria del sufrimiento y el daño –esa antropología de la vida póstuma– nos permite pensar en *epistemologías corpóreas*, esto es, la idea de que verdades sociales fundamentales están escritas, grabadas o han dejado su huella en el cuerpo, muchas veces ocultas, y que reclaman su develamiento. Esta demanda de develamiento se ha convertido en un “principio axiomático entre los activistas de los derechos humanos y en las comisiones de la verdad a lo largo de todo el mundo”, señala Eric Klinenberg (2001, 121), quien analiza la onda de calor que en Chicago en 1995 provocó, a lo largo de una semana, la muerte de 700 personas. La *autopsia forense* evidencia las causas del fallecimiento, que tienden a naturalizarlo; la *autopsia social* revela en cambio una estructura de marginalidad e inseguridad urbanas. Señalaba atrás que el espectáculo del sufrimiento humano es cada vez más habitual en la esfera pública. En Chicago los cadáveres se convirtieron en un abrasador espectáculo de relatos que los reporteros vendían aquí y allá, y que los políticos difundían como versiones oficiales de la presunta “catástrofe natural”, desmaterializando a los cadáveres que desbordaban las morgues de la ciudad, mientras omitían y ocultaban

⁴ Véase el trabajo de Ruz, Rosolino y Schickendantz (2008), quienes retoman y reelaboran la teología política de Johann Baptist Metz, cuya obra es central en algunos de los temas discutidos en este texto. *Memoria passionis* (2007) es uno de esos libros fundamentales de Metz.

⁵ En *Tiempo pasado* Beatriz Sarlo (2005) desarrolla una crítica a lo que llama el giro subjetivo en el campo de la memoria. De este libro retomé la afirmación de que “el campo de la memoria es un campo de conflictos” (p. 24).

ban las condiciones de desigualdad económica, pobreza e inseguridad en que vivían las personas afectadas fatalmente por la onda de calor, esto es, la muerte hermenéutica: borrar, disimular, ocultar los rastros de las violencias ejercidas.

La relación entre cuerpo y memoria es evidente desde distintos ángulos: quién no tiene la cicatriz en una de sus rodillas de una caída en la infancia, de un faul arteramente dado, de un tropezón con la cuerda de saltar, o el rastro de una vacuna en el hombro. A través de los hábitos la memoria está también encarnada: sin reflexión, manipulamos tenedor y cuchillo ante un resistente y duro bistec; conducimos el auto o la bicicleta; escribimos con lápiz o en la computadora. Pero estos ejemplos son sublimes. Veamos otros. ¿Qué marcas dejan en el cuerpo la explotación de los esclavos, de las mujeres, los obreros, los niños?, ¿qué cicatrices, que roturas, qué arrugas, qué enfermedades, qué desnutrición? En el vínculo entre cuerpo y memoria, el primero puede ser pensado como un archivo, y esas llagas, esas heridas, esas enfermedades oscuras son los documentos de una historia infame y dolorosa (véase Parrini 2011, 330). Nietzsche escribió que “para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de *doler* permanece en la memoria”: ¿cuáles son las memorias del vientre de las parturientas? ¿Cómo narrar un sufrimiento corporal extremo? No son indecibles, pero el lenguaje es enfáticamente insuficiente, incompleto, para dar cuenta de él; tal vez la razón misma se vea desbordada, pero los cuerpos también son archivos.

En su sobrecogedor libro *Cuerpos liminales*, Ileana Diéguez nos ofrece un desarrollo de esta última idea. Describe y analiza la búsqueda que hacen los familiares de sus desaparecidos en condiciones de riesgo, orfandad institucional y temor: no son pocas las buscadoras que han sido asesinadas. El tiempo del desaparecido es uno que está suspendido, quebrado, mientras que el tiempo de quienes lo buscan es uno que se acelera: existe otra dimensión y escala del tiempo “que les ha impuesto la pérdida; en una especie de umbral, de instancia liminal en la que han aprendido a esperar y a hablar con lo invisible” (2021, 48-49). La búsqueda en sí misma restituye dignidad, humanidad, rostro y nombre a los muertos, a las desaparecidas, de igual modo en que hacían las mujeres colombianas cuando zurcían los fragmentos de cuerpo y otorgaban rostro a los muertos que arrojaba el río. Debido a la omisión e inacción de los distintos niveles de gobierno ante la violencia en México, las personas dedicadas a buscar han adquirido saberes y *expertise* en geología, leyes, arqueología, antropología forense, cartografía, anatomía, derechos humanos, manejo de

drones. Pero sobre todo han aprendido a escuchar la tierra, a entender los susurros de los restos –fragmentos corporales o huesos que emergen de entre el barro o la arcilla: *otra forma de epistemología corpórea*– que les hablan: “los muertos buscan a los vivos, los muertos incitan, levantan a los vivos, los invisten de huesos, los revisten de la misma materia que buscan, como si los huesos llamaran a los huesos para hacerse nombrar” (2021, 87, 69, 83). El cuerpo liminal de las y los desaparecidos está en un lugar intermedio, entre la presencia y la ausencia, en un espacio de umbral que moviliza la búsqueda, el “dolor que pone al mundo en movimiento”, que opera como recurso político, como hacedor de comunidad política. Más que eso, los cuerpos liminales están sostenidos en un cuerpo expandido que entrelaza a la buscadora y al buscado (2021, 180, 124, 140).

En su estudio sobre las exhumaciones contemporáneas de fosas comunes de la Guerra Civil española, Francisco Ferrándiz expone otra variedad de *epistemología corpórea*. Propone el concepto de *subtierra*, que se refiere

a un tipo de éxodo bajo tierra, quizá a una forma extrema de exilio interior, cuyo origen histórico sería el mismo que el de los exiliados, desterrados o transterrados, pero cuyas condiciones de producción y cuya historia social, política, simbólica y judicial tiene características específicas y diferenciadas de esos otros colectivos [...] [los subterrados tuvieron] una experiencia de muerte violenta en el contexto de una política de exterminio del adversario, y el paso sucesivo de regímenes de *olvido social, político y judicial* ejemplarizante por todo el país en fosas comunes [Ferrándiz 2014, 19-20].

No puedo dejar de evocar, con la idea de subtierra, los versos de la poeta colombiana María Mercedes Carranza: “Esto es la boca que hubo/esto los besos./ Ahora sólo tierra: tierra/entre la boca quieta”. Nuestras sociedades han fracasado con la justicia, vivimos tiempos oscuros: el orden geopolítico internacional es hondamente injusto. No sólo no terminan, sino que se han vuelto más eficaces e incontrolables los genocidios, la discriminación, el racismo, el capacitismo, las torturas. Nos invade a ratos la desesperanza e impotencia, pero debemos actuar y no rendirnos. Tal vez reconocernos en las palabras de Pilar Calveiro (2017, 138): “Los otros, nosotros, víctimas de distintas violencias y acaso victimarios de más de una, nos enlazamos interminablemente. Y es nuestra posibilidad de responder, en primer lugar, por los otros, y también por nosotros, lo que nos constituye en *sujetos éticos* y en *sujetos políticos*, capaces de acción y resistencia”.

Fuentes

- Acosta López, María del Rosario. 2020. "Gramáticas de la escucha como gramáticas descoloniales: apuntes para una descolonización de la memoria". *Eidos* 34: 14-40.
- . 2022. "De la estética como crítica a las gramáticas de lo inaudito: resistencias estéticas frente a la violencia epistémica". *Estudios Filosóficos* 66: 131-154. doi: doi.org/10.17533/udea.ef.349487.
- Agamben, Giorgio. 2000. *Lo que queda de Auschwitz*. Valencia: Pretextos.
- Arias Marín, Alán. 2023. "Aproximación a un concepto crítico de víctima en derechos humanos". En *La teoría crítica de los derechos humanos de Alán Arias Marín*, coordinado por Guillermo Pereyra, 205-254. Ciudad de México: Comisión Nacional de Derechos Humanos.
- Bartolomé Ruiz, Castor. 2013. "La justicia anamnética. Violencia, mimesis y memoria de las víctimas". *Advocatus* 20: 319-335.
- Benjamin, Walter. 2005. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Editado y traducido por Bolívar Echeverría. Ciudad de México: Contrahistorias.
- Blair, Elsa. 2001. "El espectáculo del dolor, el sufrimiento y la crueldad". *Controversia* 178: 82-99.
- . 2004. "Mucha sangre y poco sentido: La masacre. Por un análisis antropológico de la violencia". *Boletín de Antropología* 18, núm. 35: 165-184.
- . 2005. *Muertes violentas. La teatralización del exceso*. Antioquia: Universidad de Antioquia.
- Bohnet, Iris. 2018. *Lo que sí funciona. Cambios de conducta para proyectar la equidad de género*. Ciudad de México: Grano de Sal/Centro de Investigación y Docencia Económicas.
- Butler, Judith. 2006. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Calveiro, Pilar. 2017. "Víctimas del miedo en la gubernamentalidad neoliberal". *Revista de Estudios Sociales* 1, núm. 59: 134-138. doi: https://dx.doi.org/10.7440/res59.2017.11.
- Delacroix, Dorothée. 2020. "La presencia de la ausencia. Hacia una antropología de la vida póstuma de los desaparecidos en el Perú". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* 67: 61-74. doi: https://doi.org/10.17141/iconos.67.2020.4141.
- Didi-Huberman, Georges. 2004. *Imágenes pese a todo. Memoria visual del Holocausto*. Barcelona: Paidós.
- Diéguez, Ileana. 2021. *Cuerpos liminales. La performatividad de la búsqueda*. Córdoba: Ediciones DocumentA/Escénicas.
- Fassin, Didier. 1999. "La patetización del mundo. Ensayo de antropología política del sufrimiento". En *Cuerpos, diferencias y desigualdades*, editado por Mara Viveros y Gloria Garay, 31-41. Bogotá: Utopía.
- . 2016. *La razón humanitaria. Una historia moral del tiempo presente*. Buenos Aires: Prometeo.
- Ferber, Ilit. 2019. *Language Pangs. On Pain and the Origin of Language*. Londres y Nueva York: Oxford University Press.
- Ferrándiz, Francisco. 2014. *El pasado bajo tierra. Exhumaciones contemporáneas de la Guerra Civil*. Barcelona: Anthropos.
- Gatti, Gabriel. 2016. "¿Puede hablar la víctima?: Sobre dos textos para escapar de los encierros humanitarismo". *Nuevo Texto Crítico* 29, núm. 52: 181-190. doi: https://doi.org/10.1353/ntc.2016.0014.
- Habermas, Jürgen. 1991a. "¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?". En *Escritos sobre moralidad y eticidad*, 97-130. Barcelona: Paidós.
- . 1991b. "Justicia y solidaridad". En *Ética comunicativa y democracia*, editado por Karl-Otto Apel, Adela Cortina, Julio de Zan y D. Michelini, 175-205. Barcelona: Crítica.
- Klein, Kerwin Lee. 2000. "On the emergence of memory in historical discourse". *Representations* 69: 127-150.
- Klinenberg, Eric. 2001. "Bodies that don't matter: Death and dereliction in Chicago". *Body & Society* 7, núm. 2-3: 121-136.
- López-Farjeat, Luis Xavier y José Alfonso Ganem. 2022. "Víctimas". En *Diccionario de injusticias*, editado por Carlos Pereda, 777-782. Ciudad de México: Siglo XXI Editores/Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mate, Reyes. 2008. *Justicia de las víctimas. Terrorismo, memoria, reconciliación*. Barcelona: Anthropos.
- . 2011a. *Tratado de la injusticia*. Barcelona: Anthropos.
- . 2011b. "Tratado de la injusticia. XX Conferencias Aranguren". *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* 45: 445-487.
- Metz, Johann Baptist [en colaboración con Johann Reikertorfer]. 2007. *Memoria Passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Santander: Sal Terrae.
- Pardo, Jorge Eliécer. 2009. "Sin nombres, sin rostros ni rastros". *Desde el Jardín de Freud* 11: 317-320.
- Parrini, Rodrigo. 2011. "Memorias del cuerpo. Cuerpo, memoria y olvido". En *Subversiones. Memoria social y género. Ataduras y reflexiones*, editado por Luz Maceira Ochoa y Lucía Rayas Velasco, 323-344. México: Juan Pablos/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Piper, Isabel y Marisela Montenegro. 2017. "Ni víctimas, ni héroes, ni arrepentido/as. Reflexiones en torno a la categoría 'víctima' desde el activismo político". *Revista de Estudios Sociales* 59: 98-109. doi: https://dx.doi.org/10.7440/res59.2017.08.
- Rabotnikof, Nora. 2007. *Memoria y política: el juego del tiempo en las transiciones*. Ciudad de México: Fundación Friedrich Ebert en México.
- Rawls, John. 1979. *Teoría de la justicia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Rieff, David. 2017. *Elogio del olvido. Las paradojas de la memoria histórica*. Barcelona: Debate.
- Rousso, Henry. 2007. "Memoria e historia: la confusión: En conversación con Philippe Petit". *Pasajes* 24: 44-61.
- Ruz, Matías Omar, Guillermo Rosolino y Carlos Schickendantz. 2008. "Razón anamnética, sufrimiento ajeno y teodicea. Claves de lectura, logros y límites de la obra de Johann Baptist Metz". *Teología y Vida* XLIX: 575-603.
- Sandel, Michael. 2025. *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?*. Ciudad de México: DeBolsillo.
- Sarlo, Beatriz. 2005. *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Sarti, Cynthia. 2014. "A construção de figuras da violência: a vítima, a Testemunha". *Horizontes Antropológicos* 42: 75-105.
- Sen, Amartya. 2010. *La idea de la justicia*. Madrid: Taurus.
- Sontag, Susan. 2004. *Ante el dolor de los demás*. Barcelona: Alfaguara.
- Thiebaut, Carlos. 2005. "Mal, daño y justicia". *Azafea. Revista de Filosofía* 7: 15-46.
- Todorov, Tzvetan. 2000. *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- Vernant, Jean Pierre. 2008. "Historia de la memoria y memoria histórica". En *Atravesar fronteras. Entre mito y política II*, 127-131. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Villoro, Luis. 2007. *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, Slavoj. 2014. *Acontecimiento*. México y Madrid: Sexto Piso.