

La vida póstuma del cuerpo muerto o sobre los afectos, la imaginación y los cuidados

*Andrea de la Serna Alegre**

Resumen

El contexto de homicidios y desapariciones que atraviesa México desde el 2006 ha ido en aumento y ha traído consigo consecuencias fatales a nivel social. En esta situación de ‘malas muertes’, como las denomina Hertz, me referiré a ciertas narraciones y prácticas que, entre lo espiritual y lo extraordinario, dan cuenta de la vida póstuma del cuerpo muerto; es decir, de una vida en la muerte. Estos relatos hablan de sueños y de visiones y, en general, se traducen en cuidados propiciados por los familiares hacia los cuerpos de sus seres amados, como una forma de restituir su dignidad. En el presente artículo doy cuenta de alguna de estas observaciones, obtenidas durante mi trabajo de campo con una familiar de una víctima de desaparición, y reflexiono sobre esta vida póstuma del cuerpo muerto. Finalmente, propongo pensar este fenómeno como una consecuencia de los afectos que el mismo cuerpo muerto, desde su materialidad, es capaz de generar en el doliente.

Palabras clave: identificación afectiva, lo extraordinario, vida póstuma, imaginación, afecto.

Abstract

The context of homicides and disappearing, that goes through Mexico since 2006, has grown more and more, and has brought the worst so-

* Maestría en Comunicación y Política por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Correo electrónico: [delasernaandrea@gmail.com].

cial consequences. In this situation where the ‘bad death’ (as so called by Hertz) remains, I shall refer to some narrations and practices which, coming from the spiritual and the extraordinary, bring out the posthumous life of dead bodies. These stories talk about dreamlike visions and explain the cares with which the relatives treat the bodies of their beloved ones, as a way to give them back their dignity. In this paper I present some of my own stories, which were offered to me during my fieldwork with a victim’s relative, and I think about the posthumous life of the dead body. Finally, I propose to think this phenomenon as a result of the shocking affects that the dead body has on his living relative.

Keywords: affective identification, the extraordinary, posthumous life, imagination, affect.

Sobre lo que puede un cuerpo muerto

Nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo, es decir, a nadie le ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza.

Spinoza, *Ética*.

El presente texto trata de dar cuenta de un aspecto de la compleja realidad que atraviesa México en torno a la muerte violenta y la desaparición forzada: el de la vida póstuma del cuerpo muerto; es decir, las formas en las que el cuerpo se sigue manifestando, incluso después de que le hayan arrebatado su vida biológica. Para hablar de este fenómeno me anclo en el contexto actual mexicano, que nace a partir de la llamada “guerra contra el narco”, una estrategia securitaria implementada por el ex presidente panista¹ Felipe Calderón durante su sexenio, que trajo consigo la militarización de las calles. Esta política aumentó

¹ El Partido Acción Nacional (PAN) es un partido de corte conservador al que, en los últimos años, se ha asociado con organizaciones criminales. Felipe Calderón, ex presidente de México por dicho partido, ejerció su mandato de 2006 a 2012.

las tasas de homicidios y desapariciones en el país, hasta llegar a cifras aterradoras, que, además, vinieron a sumarse a los feminicidios ocurridos en los años noventa en Ciudad Juárez, pero también a las desapariciones de la contrainsurgencia de los años setenta, no tan conocidas en el ámbito público.

En el marco de este escrito me centro, entonces, en este contexto en el que, desde 2006, se ha elevado a 66435² la cifra de personas desaparecidas y no localizadas, según el nuevo Reporte Nacional de Personas Desaparecidas y No Localizadas (RNPNDL), que se publicó el 13 de julio del 2020, en una conferencia de prensa donde comparecieron la secretaria de Gobernación, Olga Sánchez Cordero; el subsecretario de Derechos Humanos, Alejandro Encinas, y la titular de la Comisión Nacional de Búsqueda, Karla Quintana. No obstante, la cifra negra sigue siendo un misterio, ya que algunos buscadores calculan que sólo una de cada tres familias denuncia la desaparición de su ser querido.³ Además, según los datos disponibles hasta el momento, fueron asesinadas 174652 personas del 2006 al 2016 (*El País*, 2016). En otro sentido, la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) reportó que hay más de 30 000 cadáveres no identificados en las morgues, bodegas, fosas comunes y panteones del sistema público mexicano (Ocampo, 2019).

Teniendo en cuenta esta tragedia, entonces, podemos hacernos una idea de la complicada situación que atraviesa el país. México sufre de demasiadas “malas muertes”, cuerpos arrebatados a sus seres queridos y desaparecidos para, a veces, ser encontrados en fragmentos indistinguibles de la tierra. A raíz del drama de esta muerte abandonada, están surgiendo a lo largo del territorio diferentes formas de resignificar la muerte, un trato que dignifique a esos cuerpos, desposeídos del derecho a una identidad, una ubicación y un cuidado, que son las “tres formas de violación experimentadas por los cadáveres en fosas comunes” (Rosenblatt, 2019:223). En efecto, la sustracción

² Datos tomados del RNPNDL y que indican la cifra de personas desaparecidas y no localizadas desde el 1 de enero de 2006 hasta el 7 de diciembre de 2020.

³ Mario Vergara, familiar en búsqueda, en una comunicación durante el IV Congreso de Ciencia Forense. Palacio de Medicina de la UNAM, 10 de octubre de 2019.

forzada de una persona y el asesinato y abandono posterior de su cuerpo, alejado de la comunidad en la cual su vida cobraba sentido, implica arrebatarse también la posibilidad y el derecho de ser cuidado después de su muerte. Es por ello que los colectivos de familiares, que han surgido a lo largo y ancho de México, han creado sus propios rituales, a la hora de exhumar un cuerpo, para reincorporar el sentido y, de alguna forma, reintegrarlos a la vida social y poder despedirlos con dignidad.

Por ejemplo, sabemos que el colectivo de “Las Rastreadoras del Fuerte”, en Sinaloa, ha desarrollado un proyecto al que han llamado “El Pueblito”, gracias al cual, mediante la compra de un terreno en el panteón de Los Mochis, han creado un lugar donde entierran aquellos cuerpos no identificados hasta que alguien acuda a reclamarlos. Así, “serán adoptados como hijos y cuidados por ellas [las Rastreadoras] (...) hasta que sus verdaderas madres los reclamen” (Hernández, 2019:112). Esta colectivización de los muertos y el compromiso de cuidarlos hasta que un ser querido pueda tomar el relevo de esas tareas, da testimonio de una de tantas maneras con las que los colectivos de familiares están afrontando hoy el cuidado de los cuerpos desamparados.

Desde los inicios de la antropología y de la sociología se ha tematizado la cuestión de la muerte y la ritualidad que la envuelve, así como las narrativas, los sentidos y las significaciones que se le dan a la muerte en el mundo de los vivos. Malinowski, Durkheim o Hertz son tan sólo algunos de los nombres a los que nos podemos referir, dentro de los estudios sociales clásicos, para leer sobre la muerte en las entonces llamadas culturas primitivas. Sin embargo, encuentro que no es tan común que se haya problematizado la cuestión de los muertos y sus vidas póstumas. No es sino hasta fecha más reciente que el pensamiento sobre el cuerpo muerto, más allá de la dualidad objeto/sujeto, se ha extendido en las discusiones académicas.

Por un lado, uno de los más importantes proyectos de investigación que centra su mirada en los cuerpos es el del equipo de *Corpses of Mass Violence*, quienes consideran que “en la literatura de los *Body Studies* el cuerpo muerto y, por ende, los cuerpos muertos masiva-

mente, no son apenas tomados en cuenta” (Anstett, Dreyfus y Garian, 2013:11). Por otro lado, la publicación colectiva editada por el antropólogo Finn Stepputat (2014), también aborda la suerte de los cuerpos muertos, desde la perspectiva de las políticas y los gobiernos que se ejercen, de forma específica, sobre ellos. Finalmente, en México, hay una literatura creciente sobre los estudios que atañen al campo de lo forense y a la materia misma de la que estas ciencias se hacen cargo (Huffschmid, 2015; Hernández, 2019; Robledo, 2019),⁴ así como una proliferación de productos audiovisuales que van desde los documentales a los fotorreportajes y reportajes de investigación y llegan incluso a los *podcasts*.⁵

A continuación, y partiendo de estas consideraciones, la pregunta que abordo en este escrito trata de dar cuenta de la forma en que los fenómenos del orden de lo extraordinario, que se enmarcan, muchas veces, dentro de manifestaciones espirituales, están ligados a la materia del cuerpo muerto y a los afectos y efectos que esta misma desencadena. En otras palabras, quiero escribir sobre lo que el cuerpo muerto, y su evocación, es capaz de despertar en los cuerpos de los vivos, lo que es capaz de mover en ellos y hacerles ver y sentir. Mi propuesta, entonces, pasa por dejar de situar al cuerpo muerto como una materia pasiva y a-significante, sino como una vida póstuma que es productora de afectos y de imágenes. No quisiera que estas preguntas se entendieran como una mera figura retórica para hablar sobre los muertos y, sin embargo, tampoco quiero que ello nos adentre en un pensamiento destinado a la muerte. Insisto en hablar de la vida, pero situándome en la ambigüedad misma de los dos polos que son la vida y la muerte, así como en los afectos múltiples, y no siempre tristes, que la última despierta en la primera. En fin, se trata de fijarnos no tanto en las significaciones que los vivos le damos al

⁴ Para un estado del arte y una discusión ampliados sobre la cuestión de lo forense y el cuerpo muerto, véase De la Serna (2020).

⁵ Véase y escúchese la serie “Camino a Encontrarles. Historias de Búsquedas”, un conjunto de reportajes de investigación, acompañados de *podcast*, realizado en una colaboración entre Quinto Elemento Lab, A Dónde Van los Desaparecidos y Noticias IMER, [<https://adondevanlosdesaparecidos.org/podcast/>].

evento de la muerte y al cuerpo que queda, última imagen del ser amado, sino más bien en todos aquellos afectos, imaginaciones y visiones que se generan a partir de, y desde, el cuerpo muerto.

Esto me conduce al planteamiento de una ontología del cuerpo muerto; esto es, a la potencia y la agencia que le quedan al cuerpo, y a su persistencia en el mundo de los vivos. Soy consciente de que la propuesta que se despliega para el número de esta revista, donde nos proponen pensar sobre las subjetividades en resistencia, mediante la identidad, el cuerpo y la voz, parte de la premisa implícita de que esas subjetividades en resistencia se enuncian desde cuerpos vivos. Sin embargo, como ya he dicho, mi reflexión se genera situando al cuerpo muerto como referencia inicial de los siguientes pensamientos. Espero me disculpen el atrevimiento.

El motivo por el cual pienso que vale la pena detenerse unos minutos en este tema pasa por la exigencia de dignificar los cuerpos ultrajados, humillados y anónimos que yacen en tantas fosas, ya sean clandestinas o comunes, de este país. También, como una forma de acompañar la labor, aunque sea por medio de la escritura, de todas aquéllas que están buscando, encontrando y desesperando, ante esta situación de terror. Creo que si nos quedáramos en la incapacidad de narrar y de contarnos lo que está sucediendo, la violencia nos desbordaría y el silencio acallaría los gritos de dolor, que piden (y hacen) justicia. Los cuerpos muertos no son materia plana y a-significante, sino que en sí mismos contienen un exceso polisémico capaz de desencadenar efectos en el mundo de los vivos. Así, los cadáveres, los huesos que se mezclan con la tierra, los fragmentos, también importan: “Los cadáveres importan”⁶ (Posel y Gupta, 2009:308). En este sentido, el artículo se orienta hacia los fenómenos afectivos que rodean y que desencadena el propio cuerpo muerto, aquello a lo que Krmpotich, Foontein y Harries se refieren como la “materialidad emotiva” (2010:372), o sea, lo que los huesos de una persona pueden hacernos sentir sobre ella.

⁶ Traducción propia. En el original: *Corpses do matter*, que sería la forma de expresar, en inglés, no sólo la relevancia de algo, sino también cómo su misma importancia reside en los procesos de materialización que es capaz de desencadenar la potencia expresiva de la materia.

Cabe mencionar que este conjunto de reflexiones nació a raíz de una investigación, realizada en el marco de mi proyecto de maestría, en la cual acompañé a una familiar de una víctima de desaparición durante varios meses.⁷ “Lucía” me dejó acompañarla durante una parte del proceso de restitución de los restos de su hermana, “Victoria”. A lo largo de este acompañamiento,⁸ me fueron narradas diferentes historias por varias personas, en las que se hacía referencia a las visiones, los sueños e incluso la experiencia o el contacto cercano que habían tenido con sus seres queridos ausentes, algunos ya encontrados sin vida. Algunas de estas experiencias se podían adscribir a lo fantasmagórico, aunque no todas eran reducibles a ese marco de comprensión, sino que daban cuenta de una espiritualidad muy diversa. Estas narraciones no fueron, como tal, tratadas en mi tesis de investigación, pero quedaron grabadas en mi memoria, dejando una fuerte impronta. De ahí que piense que una de las formas de abordar la magnitud de la crisis de identificación y de desaparición que asola a México sea mediante la recuperación de estos relatos y la posibilidad de pensarlos, no desde el folclor, lo poético o lo psicológico, sino desde un planteamiento filosófico-ontológico, basado en el acompañamiento etnográfico ya mencionado; esto es, con experiencia en el campo y no sólo en la labor de archivo.

La “mala muerte” y la recuperación del sentido en contextos de violencia

Robert Hertz habló de la “mala muerte” como el evento fatal que acontece en una comunidad, en la cual un miembro fallece en cir-

⁷ Los nombres que se dan, así como otro tipo de datos, han sido anonimizados para preservar las investigaciones en curso y la intimidad de las familias.

⁸ En mi tesis, ya referida con anterioridad, dediqué un capítulo al posicionamiento ético-político de la investigación, así como al sentido de la misma. Por una cuestión de espacio, no consignaré en este texto lo allí planteado. No obstante, parto del principio de que no puede haber una neutralidad de la investigación y que todo posicionamiento metodológico es ya, desde el principio, una toma de posición ético-política.

cunstancias violentas o repentinas, y que supone una disrupción de sentido para la vida comunitaria, imposible de recomponer: “Su cadáver inspira el horror más intenso, se deshacen de él precipitadamente y sus huesos no se reunirán con los de los otros miembros de grupo muertos convenientemente, sino que sus almas errarán para siempre sobre la tierra, inquietas y malvadas” (Hertz, 1990:100).

La “mala muerte” y el caos que genera en el seno comunitario están ligados, de esta forma, a los malos espíritus. Hertz cuenta que el hecho de no poder dignificar el cuerpo humano mediante los rituales que lo purifican impide que éste acceda en paz al mundo de los muertos y se quede vagando entre los vivos, propiciando mala suerte y maldiciones.

En el caso que me tocó vivir pude experimentar algo parecido, aunque la presencia de los desaparecidos y de los muertos no era amenazante, sino que proveía pistas, esperanza y, en definitiva, podía ser considerada como una fuente de ayuda. En los casos que me fueron confiados, el encuentro sin vida de la persona desaparecida había sido propiciado por su influencia, que había guiado al familiar hasta el descubrimiento del cuerpo o de las pistas para encontrarlo. De igual forma, pude observar que las acciones que se realizaban para tratar de resarcir la vejación sufrida por el cuerpo violentado, lejos del miedo, eran un acto de amor: tenían en cuenta al ausente en su vida póstuma y consideraban que el cuidado dedicado era necesario para dignificar a la víctima.

Uno de estos momentos lo viví cuando acompañé a la señora “Lucía” a comprar el vestido con el que ataviaría a su hermana. Era el vestido que “Lucía” colocaría en el interior del ataúd, sobre el cuerpo, llegado el momento de la despedida. En el trayecto a la plaza comercial, “Lucía” llamó a la señora “Patricia”, una amiga, para contarle las novedades que se habían producido en el caso, así como la fecha del entierro y el propósito de ir a comprar el vestido. “Patricia” y “Lucía” tienen una relación especial, pues ambas han pasado por una situación similar derivada de un mal procedimiento forense por parte de las autoridades y de los peritos. En este sentido, comparten sentimientos e indignaciones, y los logros de la una y de la otra se comparten desde

la amistad. Así, “Lucía” le contó a “Patricia”, entusiasmada, que nos dirigiáramos a comprar el vestido de su hermana, a lo que “Patricia” respondió: “Qué gran hermana eres, tu hermana te ve desde arriba y está orgullosa”. La presencia de “Victoria” en el momento en el que las dos amigas estaban hablando quedó patente y me dio indicios de una espiritualidad compartida, donde había una vida más allá de la muerte o, más bien, una vida en la misma muerte, una vida póstuma. Además, quedó claro que esa vida/muerte tenía que ser dignificada, restaurada, para que el daño infligido pudiera ser reparado.

Ya en la plaza comercial, “Lucía” eligió un vestido de noche amarillo brillante, con un corte moderno y juvenil. No era un vestido triste ni solemne, sino una prenda de fiesta, alegre. También se preocupó por elegir la talla adecuada, la que mejor habría quedado en el cuerpo de su hermana. Estos detalles, que a otras personas podrían parecer extraños dado el hecho de que el cuerpo de “Victoria”, después de algunos años, ya era una osamenta, fueron un punto de inflexión en mi investigación. Pude resignificar mi propia forma de ver la situación: la muerte no sólo cobraba sentido desde lo inabarcable de la tragedia y lo macabro, sino que se podía establecer una relación especial con el cuerpo muerto desde los cuidados procurados. Las circunstancias de la muerte de “Victoria” y el trauma posterior a la restitución del cuerpo fueron resarcidas, en el plano íntimo de la relación entre hermanas, por el hecho de que “Lucía” tenía la oportunidad de darle a ese cuerpo aquello que no le había sido procurado en el momento de la muerte: un vestido bonito, el canto de los mariachis, unas flores escogidas.

Todo esto se puede resumir en sus propias palabras cuando, unas semanas después del entierro, regresé con “Lucía” al panteón para conocer la lápida de su hermana y, preguntándole por el vestido, me contestó que su hermana se había ido digna, y que antes de cerrar el ataúd le había podido decir: “te vas a ir hermosa, te vas a ir con tu vestido, como habrías querido” (“Lucía”, comunicación personal). Sonaba de fondo *Cuando muere una dama*, la canción de Jenni Rivera que “Lucía” le dedica a su hermana cuando va a visitarla al panteón.

Teniendo en cuenta estos momentos, pienso que las malas muertes suelen generar procesos de resignificación de la tragedia y de reintegración del sentido en la comunidad social. En los casos narrados, se dio mediante la procuración de cuidados *post mortem*, bajo la idea de que la dignificación de su hermana pasaba por una linda despedida y por dotarle de un lugar en el que al fin pudiera descansar en paz. Además, la espiritualidad manifiesta durante todo el proceso es resaltable, ya que forma parte de esta necesidad de creación de sentido.

Además de la procuración de cuidados hacia el cuerpo muerto, hay otro tipo de fenómenos que se pueden considerar dentro del orden de lo extraordinario. En este sentido, recuerdo que la primera vez que conocí a “Lucía”, una de las circunstancias que me explicó fue que “Victoria” se le había aparecido en sueños en varias ocasiones y asoció el hecho de haberla encontrado a su ayuda directa, una suerte de comunicación onírica con su hermana. De hecho, el día que descubrieron el lugar donde yacía “Victoria”, tras años desaparecida, “Lucía” aseguró haberse sentido guiada por su influencia: “fueron milagros, fue Dios, fue la energía, fue ella, no lo sé” (“Lucía”). También me contó que, de vez en cuando, acudía al cementerio a tomar a la salud de “Victoria” y que, tal y como hicieran en vida, en esos momentos hablaba con ella. Por último, me confesó que, algunas noches, el gato que “Victoria” le había regalado hace años, maullaba sin motivo aparente durante horas, y que para “Lucía” ésa era la señal de que su hermana la estaba visitando.

Es importante insistir en que estas historias, que se mueven entre lo espiritual y lo extraordinario, llegaron a mí bajo la forma de la narración, que es una manera expresiva que suele ayudar a contar una experiencia: al ponerle palabras a ésta emerge un efecto terapéutico que construye sentido. Al respecto, he de decir que “Lucía” es una gran narradora, en el más puro sentido benjaminiano, es decir, es alguien que transmite una vivencia atravesada, que involucra al que la escucha, en la medida en que le hace formar parte de su vida. Una vida singular que se teje en común, allí donde se une lo más propio y lo más impropio.

Para Benjamin, la experiencia de la eternidad, ligada a la visión del moribundo, está muy relacionada con el acto de narrar. Narración y muerte forman un círculo:

El concepto de “eternidad” tuvo en la muerte su fuente principal. Si este concepto se desvanece, habrá que concluir que también tiene que haber cambiado el rostro de la muerte. Y resulta que ese cambio es el mismo que degradó la comunicabilidad de la experiencia en tal medida que esta trajo consigo el fin del arte de narrar (Benjamin, 2018:235).

El íntimo contacto que “Lucía” ha llegado a tener con la muerte, no sólo a través de su hermana, sino de todas las morgues que tuvo que visitar antes de dar con ella, la ha dotado de una capacidad, inaudita para mí, a la hora de hablar sobre ello. En sí, esta habilidad crea en el cuerpo que la experimenta una vivencia determinada, lo hace ser y existir de cierta forma; esto es, la experiencia de la cercanía con la muerte *subjetiva* a aquél sobre quien acontece, construyendo en él una sensibilidad corporal específica. Experiencia de la muerte, subjetivación y corporalidad están íntimamente ligados, según entiendo, con este arte de narrar. La narración, entonces, forma parte también de esta prolongación de la vida póstuma del cuerpo muerto, que persiste en las palabras, la gestualidad y la experiencia que transmite el narrador.

Identificación afectiva: la imaginación, la corporalidad y lo extraordinario

La identidad de un cuerpo anónimo, en la que intervienen la medicina y la antropología forenses, nunca queda corroborada a 100%, haciéndose más complicada cuando el cuerpo yace esqueletizado. Por un lado, se puede realizar una contrastación genética, a partir del ADN, aunque esto no siempre resulte suficiente. Por ello, hay datos que coadyuvan en el proceso de identificación genética y que es necesario realizar (aunque, al menos en México, no es habitual que las

fiscalías dispongan de todos los recursos o de todos los profesionales adecuados). Los huesos pueden hablarnos de la edad (por el tamaño de la pelvis, por ejemplo), de la etnia, o del género (considerando el hueso del pubis), entre otras cosas. Estos signos son reconocibles para un antropólogo forense, quien tiene un conocimiento más profundo de las osamentas que un médico forense. Así, los datos *post mortem* que le arrojan los huesos⁹ al antropólogo vienen a sumarse a los datos recogidos en las entrevistas *ante mortem* realizadas a familiares. Todo ello permite una identificación bastante exacta del cuerpo, aunque ésta se exprese en porcentajes y probabilidades. Además, cabe recordar que los procesos y las técnicas de las ciencias forenses no dejan de mejorarse, por lo cual es un campo cambiante, con una gran innovación científica.

Sin embargo, los familiares no siempre depositan su plena confianza en las autoridades periciales. En palabras de “Lucía”: “Yo confío en la ciencia, pero no en las autoridades” (comunicación personal). Esto me lleva a hablar de un tipo de identificación que no pasa, de forma única, por los procedimientos científicos, sino también por lo afectivo. En efecto, la identificación científica no siempre da cuenta de la serie de fenómenos por los que atraviesa un familiar para poder recomponer la identidad de su ser amado, en especial cuando el cuerpo de éste ya no es reconocible a simple vista. En este trabajo quiero pensar sobre aquello que no se contempla en el quehacer de los forenses profesionales, pero que, en el caso que me tocó acompañar, fue necesario para el proceso de identificación del cuerpo y permitió que Lucía se quedara convencida de que allí estaba su hermana. En concreto, propongo pensar sobre estos fenómenos de lo extraordinario, como las visiones, las presencias y los sueños. Todas éstas son circunstancias que, en uno u otro sentido, me llevan a conectar con un campo de la experiencia humana que desborda al

⁹ “La verdad que cuentan los huesos” fue una conferencia realizada por el Grupo de Investigación en Antropología Social y Forense (GIASF), donde Albertina Ortega y César Sanabria (antropólogos forenses) mantuvieron una conversación sobre las diferentes formas en que los huesos hablan a un antropólogo. A ojos expertos, para quien sabe leerlos e interpretarlos, los huesos tienen señales, marcas, medidas, etcétera, que dan pie a su identificación.

conocimiento científico positivista y que habilita que hablemos de lo extraordinario, más allá de lo poético, la ficción o el folclor. A continuación, una última experiencia que me contó “Lucía” me ayudará a profundizar en esta cuestión.

El día del entierro de “Victoria” amaneció especialmente frío, y así se mantuvo hasta la noche. Una fina neblina se fue difuminando, hasta desaparecer, aquella mañana en el panteón. Más tarde, esperando en el Servicio Médico Forense (Semefo), aunque ya había salido el sol, seguíamos ateridos en busca del más mínimo rayo de luz. Tras una larga espera, al final “Lucía” pudo entrar al laboratorio y despedirse del cuerpo de su hermana. Lo que pasó en el interior no me atreví a preguntárselo sino hasta unas semanas más tarde, pues cuando salió, la tristeza la invadía y no quise entrometerme en un momento que consideré demasiado íntimo y que compartió con su familia y sus allegados más cercanos. No obstante, lo que me contó más adelante fue lo siguiente:

A ella ya la habían preparado, ya la teníamos en el ataúd, en el féretro, para ponerle el vestido. Ya lo último, para despedirme con ella, le dije: “vete en paz, hermana”, le dije que... [llora] le dije que ya estaba bien, que ella ya no tenía que estar aquí, le dije: “ya vete en paz, vete tranquila”, y le dije: “ayúdame”. Cuando yo le dije eso, que me ayudara, que cuidara a sus seres queridos, que me ayudara a mí, que me cuidara a mí en este andar, en este caminar, ¿qué crees que ella me abrazó? Yo sentí algo así, no fue algo feo, pero sentí algo así. Ella me hace esto [se abraza], ella me cobija como con una manta, me cobijó. Y yo ya le dije: “ya vete, vete en paz”.

“Lucía” también me confió que fue el hecho de ver una parte específica del cuerpo de “Victoria”, una parte reconocible que todavía dejaba ver un rastro de su vida vivida, de su humanidad, lo que le permitió concluir que, en efecto, los huesos que estaban delante de ella eran los de su hermana.

Me parece que estas circunstancias (el reconocimiento de la humanidad de una parte del cuerpo, junto con la experiencia extraordinaria del abrazo y del cobijo) introducen el nexo profundo entre

los afectos y la corporalidad. Entiendo por “corporalidad” una sensibilidad aprendida, una forma de hacerse del cuerpo: “los afectos que se transmiten [...] son posibles gracias al entrenamiento en una determinada corporalidad [...] capaz de apelar a otros cuerpos, de moverlos, o de invitarlos a una relación empática” (Pérez, 2016:13). La idea de que la corporalidad es una empatía hacia el otro cuerpo implica que está atravesada por un afecto; que ya no es cuerpo cerrado y completo, sino atravesado y abierto a lo que pueda llegar a sucederle. Es cuerpo experimentado y experimentante. Cuando “Lucía” vio ese detalle reconocible, ese afecto la atravesó y dispuso su cuerpo de una cierta forma, lo hizo más receptivo.

Los afectos se han pensado de muchas formas diferentes, aunque, por lo general, la tendencia ha sido la de devaluarlos como irracionales. Eran algo que había de ser domado, controlado, en pos del dominio de la mente y el raciocinio. En no pocas ocasiones, los filósofos asociaron los afectos a la animalidad. Separarse de ellos, por lo tanto, implicaba acceder al espacio más puro y cuidado de lo humano. No obstante, por mucho que se denostaran sus implicaciones y efectos, era imposible hacerlos desaparecer. De entre los filósofos materialistas, Spinoza pensó el cuerpo en función de los afectos, y a éstos, no como algo separado de la cualidad mental y racional, sino como una diferente forma de expresión de aquello que somos, ni inferior ni superior a la racional. Es por eso que se ha pensado la *Ética* de Spinoza más como una ontología (Ezquerria, 2014:114) e, incluso, como una etología, dado que hace una disección de los afectos que se le presentan al humano con un crudo realismo, inspeccionándolos en su libre naturalidad. Entonces, Spinoza devolvió su dignidad a los afectos. Para resumir, los afectos *son*, acontecen, y no pueden ser eliminados ni culpabilizados. No hay, por lo tanto, un deber ser de los afectos, sino que el orden moral que los organiza se define por aquello que conviene más a esa perseverancia en el ser, es decir, lo que más conviene a su orden natural (por lo tanto, nos sitúan en la esfera del ser, y no en la del deber-ser).

A la cuestión de los afectos va ligada la de la imaginación. Para Spinoza, la imaginación es una fuente primaria de conocimiento,

aunque mutilado y confuso. Un conocimiento que no ofrece una idea clara y distinta¹⁰ (Ezquerro, 2014:106). En efecto, la imaginación es para Spinoza un conocimiento de primer orden (sensorial, básico). Sin embargo, al traer la pregunta de la imaginación a tiempos más contemporáneos, se comprueba que ésta adquiere un cariz más amable en cuanto a las posibilidades de conocimiento que procura.

Para Ileana Diéguez, la cuestión de la imaginación se convierte en fundamental al ser trasladada al contexto de violencia y desaparición mexicanos. El nexo entre afectos e imaginación reside en que los primeros nos procuran imaginaciones y forman ideas en nosotros. Por lo tanto, imaginar es, también, el arte de dejarse afectar. A partir de Didi-Huberman, Diéguez habla de cómo la presencia de los hijos desaparecidos, o fragmentados y confundidos con arena y tierra, son para sus madres “apenas una imagen figurante buscando la posibilidad de una figuración, pero aún sin forma” (2019:118). Esa posibilidad de figurar algo, aunque no tenga forma, es donde se encuentra el hecho mismo de la imaginación: informe, confuso, indefinido, como una aparición. Diéguez afirma que preguntarse cómo aparecen las formas, en México, implica preguntarse, también, cómo desaparecen (2019:118). A la hora de buscar, más allá de formas perfectas, *claras y distintas*, lo que se encuentran son presencias informes.

El relato de “Lucía” sobre el encuentro con su hermana, en el momento de la despedida, me recordó también a lo que me dijeron sus amigas, una vez “Lucía” ya había entrado al laboratorio: que habían sentido cómo “Victoria” pasaba corriendo al lado de nosotras y se había situado junto a “Lucía”, al lado de ella, en el Semefo.

¹⁰ Como es sabido, los adjetivos *claro* y *distinto* aparecen en el pensamiento de René Descartes para indicar aquellas ideas que, de forma fiable, constituyen fuente de conocimiento, es decir, aquellas ideas a partir de las cuales se puede comenzar a engrosar el árbol del conocimiento. El filósofo francés situó, mediante su duda metódica, la primera idea clara y distinta en el *cogito ergo sum* (pienso luego existo). A partir de ese momento, dichos adjetivos definieron las pretensiones de la filosofía racionalista. En las peores ocasiones, ello conllevó dejar al margen todo aquello concebido como oscuro y confuso. Entre ello, el tipo de visiones de las que estamos hablando. No obstante, cabe destacar que en el concepto de imaginación de Spinoza veo una puerta abierta a pensar nociones comunes (otro término spinozista para referirse a cierto tipo de ideas), sin dejarlas excluidas del campo del conocimiento.

De alguna forma, la presencia de Victoria ese día no fue sólo en el recuerdo ni en las palabras, sino que estuvo allí, alargándose en esta vida póstuma del cuerpo muerto, como una ausencia activa entre los ausentes, que provocaba conmociones, levantaba una leve brisa y abrazaba y cobijaba a los cuerpos.

Para Layla Renshaw:

[...] la presentación de las identificaciones basada en la coincidencia de los restos humanos, las posesiones, la vestimenta y las fotografías de los muertos posee, también, una teatralidad inherente e implica una inmersión de la audiencia en el ensamblaje de los rastros de los muertos, cada uno con sus propias capacidades estéticas y afectivas. La coincidencia de los restos físicos con estos otros rastros, para reasignar una identidad, también incluye a los esqueletos en los trazos de supervivencia de su existencia vivida, subrayando la realidad y particularidad de sus identidades vividas (2010: 457).¹¹

La “identificación afectiva”, a diferencia de la científica, incluye aspectos que humanizan los rasgos de los muertos y los conectan con su vida pasada. Por esto, es importante no olvidar esta dimensión, dado que permite reconstruir también una memoria y unos recuerdos que habiliten el duelo del familiar de la víctima (Renshaw, 2010: 460). Propongo que esta identificación afectiva pasa por los procesos de la imaginación y la memoria, y por cómo la reconstrucción se realiza por los afectos que atraviesan al cuerpo del familiar doliente en el momento de la identificación. Es, así, todo un proceso que ayuda a volver a humanizar a aquél que se ha perdido.

Ahora bien, si agregamos a la imaginación y a los afectos las narraciones extraordinarias sobre la presencia póstuma de “Victoria”

¹¹ Traducción propia. El original dice: “the presentation of identifications based on the matching of human remains, possessions, clothing and photographs of the dead also possesses an inherent theatricality and entails an immersion by the audience in an assemblage of traces of the dead, each with their own aesthetic and affective affordances. The matching of physical remains with these other traces to reassign an identity also embeds the skeletons in the surviving traces of their lived existence, underscoring the reality and particularity of their lived identities”.

aquel día, podemos darnos cuenta de cómo la espiritualidad interviene también en estos procesos de identificación afectiva. Es más, y regresando a mi propuesta inicial, nos pueden ayudar a comprender hasta qué punto el mismo cuerpo muerto tiene cierta agencia a la hora de desencadenar efectos y afectos sobre el cuerpo de los vivos. La “materialidad emotiva” del mismo, activada por la visión directa de los restos o por los mecanismos del recuerdo y de la imaginación, contribuyen, a su manera, a generar este momento.

Cabría hacer, antes de concluir, un breve recorrido ante los diferentes posicionamientos que, en tanto que investigadores y etnógrafos, podemos hacer cuando se manifiestan o, en mi caso, me narran (porque no los viví de primera mano) los fenómenos de lo extraordinario. Por un lado, Diego Escolar propone una antropología de lo extraordinario, “intentando lidiar precisamente con el arraigado *taboo* disciplinar respecto de dar cuenta sobre experiencias extraordinarias” (2010:300), con la que quiere incluir como elementos etnográficos de pleno derecho las observaciones del propio etnógrafo que remiten al campo de lo inexplicable; esto es, hacernos cargo de ellas, no dejarlas de lado. Por su parte, Dorothee Delacroix defiende que, en lugar de patologizar o folclorizar este tipo de experiencias, sería conveniente dar cabida a una interpretación del fenómeno (2020:63). Delacroix, quien también utiliza la noción de “vida póstuma” para hablar del mismo tipo de narraciones extraordinarias –recogidas durante una etnografía en Perú tras el conflicto armado–, halló que muchas de las víctimas le hablaban de revelaciones oníricas, como sueños y visitas de sus muertos. La autora, además, da a conocer que la imaginación se constituye como una fuente de conocimiento legítima en la cultura andina (2020: 69). No obstante, el posicionamiento de Delacroix se distancia de este hecho. Si bien legítima estas narraciones, como etnógrafa no se compromete con la existencia autónoma de las mencionadas presencias.¹²

¹² Estas posiciones, que involucran una discusión teórico-metodológica importante para el etnógrafo y su posicionamiento onto-epistémico, serán desarrolladas de forma más amplia en otra investigación en curso.

En fin, como sea que nos posicionemos, lo cierto es que hay una irreductibilidad del cuerpo muerto a ser interpretado de forma unívoca: ya sea como materia inerte, aunque política, capaz de despertar imaginaciones en el familiar doliente; ya sea como materia mágica, como una vida en la muerte que expresa una espiritualidad o una trascendentalidad más allá de sus restos materiales, el cuerpo muerto es inasible, está y no está en su lugar, al mismo tiempo. Y, sin duda, los fenómenos que provoca involucran onto-epistémicamente al investigador que los esté observando. Es en su informa, en su cualidad inaprensible, donde reside gran parte de su ingobernabilidad y su carácter político.

A modo de conclusiones: la vida póstuma del cuerpo

Cuando cuenta sus relatos, “Lucía” siempre advierte al oyente de que, no en pocas ocasiones, la han tildado de loca. Es más, asegura que todas las madres (hermanas, hijas, familiares, dolientes) que están en búsqueda conforman el colectivo de las locas: “cuando tú platicas con las demás madres, con las demás familias, les pasa y nos dicen ‘las locas’. Me decían que yo estaba loca, hasta mi hijo me decía que yo estaba loca” (“Lucía”). Uno de los puntos a los que quería llegar con este texto era que, como decía en otro punto del artículo, hay realidades que quedan fuera de los porcentajes, que pertenecen al mundo de la narración y de la experiencia. Esas narraciones, lejos de ser menospreciadas como esotéricas cavilaciones de personas sufrientes, tendrían que considerarse como códigos diferentes a los códigos de la ciencia positivista, pero igual de válidos. En este sentido, coincido con lo que defiende Carolina Robledo, al reivindicar que hay “prácticas que desafían la racionalidad científica en torno a las condiciones en que un cuerpo es hallado e identificado porque producen conocimiento a partir de la corporalidad y la experiencia sensorial (...): sueños, intuiciones y relaciones espirituales con los difuntos” (2019:160).

Con ello no quiero dar pie a un discurso anticientífico, sino incidir en la necesidad de una racionalidad científica menos restrictiva, más sensible. Entonces, hay que proponer una idea más abierta de los fenómenos que afectan a los familiares, y de cómo poder comprenderlos desde la investigación científica y académica. Para Robledo, esto pasa por una relación descolonizada con la muerte, entre el científico y el doliente (2019: 166). Una relación que admita otros códigos de verdad, aunque éstos no siempre vengán sostenidos por la voz autorizada de la ciencia.

Para concluir, como ya he dicho, la imaginación, los afectos y los fenómenos de lo extraordinario tienen una conexión con la materia misma del cuerpo muerto. Las técnicas de desaparición y tortura que se ejercen sobre los cuerpos se han perfeccionado, de forma horrible, en los últimos años. Y, a pesar de todo, el cuerpo muerto parece demostrar una ingobernabilidad por su propio exceso polisémico, “un exceso de significado que es difícil de controlar por las autoridades y las élites” (Stepputat, 2014:24). Hay una resistencia del cuerpo muerto a desaparecer, allí donde se había buscado su aniquilación. Además, añadido a esto, en la vida póstuma del cuerpo muerto parece quedar un reducto que nos permite pensar que, más allá de la terrorífica realidad en que nos quieren sumir, a la materia todavía le queda la posibilidad de expresar su sublevación desde cierta agencia afectiva, desde una materialidad que clama y se expresa, insumisa.

En este artículo he tratado de narrar, por un lado, la resistencia al abandono y a la indignidad del cuerpo muerto por parte de los familiares, que le procuran todo tipo de cuidados, haciéndose cargo del mismo desde heterogéneas concepciones espirituales. En esta procuración de cuidados, las familias prolongan la vida del cuerpo muerto, asumen su vida en la muerte y le devuelven el sentido. Todo ello se puede comprobar en la forma en la que los mismos familiares narran estas experiencias, en las que persiste el cuerpo muerto en su vida póstuma. Por otro lado, también he rendido cuenta de las agencias mismas del cuerpo muerto y su resistencia a la desaparición. Así, tanto la materialidad emotiva del cuerpo

muerto, como la identificación afectiva que envuelve al proceso de su reconocimiento, están promovidas desde su propio quehacer. Es en este sentido que, en un contexto de desaparición, la resistencia del cuerpo muerto a desaparecer se torna en resistencia política.

Bibliografía

- Anstett, Élisabeth, Jean-Marc Dreyfus y Sévane Garibian (dirs.) (2013), *Cadáveres impensables, cadáveres impensados. El tratamiento de los cuerpos en las violencias de masa y los genocidios*, Miño y Dávila, Buenos Aires.
- Benjamin, Walter (2018), “El narrador. Consideraciones sobre la obra de Nikolái Léskov”, en Walter Benjamin, *Iluminaciones* (Jordi Ibáñez, ed.), Taurus, Barcelona, pp. 225-251.
- De la Serna, Andrea (2020), *Vidas póstumas. Agenciamiento forense y cuerpo muerto ante una exhumación en el Estado de México*, tesis de maestría, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.
- 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*, vol. xxiv, núm. 67 (2º cuatrimestre), pp. 61-74.
- Diéguez, Ileana (2019), “Interpelando al ‘caballo académico’: por una práctica afectiva y emplazada”, *Nómadas*, núm. 50, abril, pp. 111-121.
- El País (2016), “Año 11 de la guerra contra el narco”, [<https://elpais.com/especiales/2016/guerra-narcotrafico-mexico/>].
- Escolar, Diego (2010), “‘Calingasta *x-file*’: reflexiones para una antropología de lo extraordinario”, *Intersecciones en Antropología*, 11, UNCPBA, Buenos Aires, pp. 295-308.
- Ezquerria, Jesús (2014), *Un claro laberinto. Lectura de Spinoza*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza.

- Hernández Castillo, Rosalva Aída (2019), “La antropología jurídica feminista y sus aportes al trabajo forense con familiares de desaparecidos: alianzas y colaboraciones con ‘Las Rastreadoras del Fuerte’”, *Abya-Yala: Revista sobre acceso á justiça e direitos nas Américas*, vol. 2, núm. 2, pp. 94-119.
- Hertz, Robert (1990), “Contribución a un estudio sobre la representación colectiva de la muerte”, en *La muerte y la mano derecha*, Alianza, Madrid, pp. 15-102.
- Huffschmid, Anne (2015), “Huesos y humanidad. Antropología forense y su poder constituyente ante la desaparición forzada”, *Athenea Digital*, vol. 15, núm. 3, pp. 195-214.
- Krmpotich, Cara, Joost Fontein y John Harries (2010), “The substance of bones: the emotive materiality and affective presence of human remains”, *Journal of Material Culture*, vol. 15, núm. 4, pp. 371-384.
- Ocampo, Sergio (2019), “En los Semefos hay 30 000 cadáveres sin identificar: CNDH”, *La Jornada*, 1 de noviembre, [<https://www.jornada.com.mx/2019/11/01/politica/018n1pol?partner=rss>].
- Pérez Royo, Victoria (2016), “Componer el plural. Una introducción”, en V. Pérez Royo y D. Agulló (eds.), *Componer el plural. Escena, cuerpo, política*, Mercat de les Flors, Institut del Teatre, Polígrafa, Barcelona.
- Posel, Deborah y Pamila Gupta (2009), “The life of the corpse: framing reflections and questions”, *African Studies*, vol. 68, núm. 3, pp. 299-309.
- Renshaw, Layla (2010), “The scientific and affective identification of Republican civilian victims from the Spanish Civil War”, *Journal of Material Culture*, vol. 15, núm. 4, pp. 449-463.
- Robledo, Carolina (2019), “Descolonizar el encuentro con la muerte: hacia una ciencia afectiva en torno a la exhumación de fosas comunes en México”, *Revista sobre Acceso á Justiça e Direitos Nas Américas*, vol. 3, núm. 2, pp. 140-170.
- Rosenblatt, Adam (2019), *En busca de los desaparecidos. Ciencia forense después de atrocidades*, Miño y Dávila, Buenos Aires.

Spinoza, Baruch (2011), *Ética* (ed. Vidal Peña), Alianza Editorial, Madrid.

Stepputat, Finn (ed.) (2014), *Governing the dead. Sovereignty and the politics of dead bodies*, Manchester University Press, Manchester.

Fecha de recepción: 29/05/20

Fecha de aceptación: 30/10/20