



# FALOTOPÍAS

INDAGACIONES EN LA CRUELDAD  
Y EL DESEO



**Consejo Superior**

Jaime Arias Ramírez (presidente)  
Fernando Sánchez Torres  
Rafael Santos Calderón  
Jaime Posada Díaz  
Rubén Llanes Mancilla (representante de los docentes)  
Juan Sebastián Suárez (representante de los estudiantes)

**Rector**

Rafael Santos Calderón

**Vicerrector académico**

Fernando Chaparro Osorio

**Vicerrector administrativo y financiero**

Nelson Gneco Iglesias

**Decana Facultad de Ciencias Sociales,  
Humanidades y Arte**

Gloria Alvarado Forero

**Directora Instituto de Estudios Sociales  
Contemporáneos, IESCO**

Nina Alejandra Cabra Ayala

**Rector**

Enrique Luis Graue Wiechers

**Secretario General**

Leonardo Lomelí Vanegas

**Coordinador de Humanidades**

Alberto Vital Díaz

**Programa Universitario de Estudios de Género**

**Directora**

Ana Buquet Corleto

**Secretaria Académica**

Helena López González de Orduña

**Secretaria de Equidad**

Marta Ferreyra Beltrán

**Secretaria de Planeación**

Claudia Itzel Figueroa Vite

**Jefa del Departamento de Publicaciones**

Cecilia Olivares Mansuy

# FALOTOPÍAS

## INDAGACIONES EN LA CRUELDAD Y EL DESEO

Rodrigo Parrini

Esta es una publicación del Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos  
–IESCO– de la Universidad Central (Colombia) y del Programa Universitario de Estudios  
de Género –PUEG– de la UNAM (México)



PROGRAMA UNIVERSITARIO DE ESTUDIOS DE GÉNERO

Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación por parte de académicas externas al Programa, de acuerdo con las normas establecidas por el Comité Editorial del Programa Universitario de Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México.

*Para Nattie y Daniel*

**Falotopías. Indagaciones en la crueldad y el deseo**

ISBN Universidad Central: 978-958-26-0244-4

ISBN UNAM: 978-607-02-8044-3

Primera edición: septiembre de 2016

© Autor: Rodrigo Parrini

© Ediciones Universidad Central

Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, IESCO

Carrera 15 No. 75-14, piso 7°. Bogotá, D. C. - Colombia

Tels.: (57-1) 326 68 30 – 326 68 20, exts.: 1606 – 1607

iesco\_uc@ucentral.edu.co

© Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM

Programa Universitario de Estudios de Género, PUEG

Torre II de Humanidades, piso 7, Circuito Interior, Ciudad Universitaria

Delegación Coyoacán. Código Postal, 04510

México, Cd. Mx.

Tel. (52-55) 56 23 02 77

publicaciones@pueg.unam.mx

Coordinación editorial: Ruth N. Pinilla E. y Cecilia Olivares Mansuy

Diseño y diagramación: Jesús Alberto Galindo Prada (almadigital2010@gmail.com)

Diseño de portada: Patricia Luna Robles

Obra: Yanina Pelle, de la serie *Pistas para hilar un relato*, 2012

Corrección de estilo: Nicolás Rojas Sierra

Esta edición y sus características son propiedad de la UNAM. Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

Únicamente de vuestro sombrío  
patriarca provendrá el viejo secreto de Estado.

Herman Melville, *Moby-Dick*

# Índice

<b>Presentación</b>	<b>13</b>
<b>Introducción</b>	<b>15</b>
SOBRE LA CRUELDAD: EL SOMBRÍO PATRIARCA	18
SOBRE EL DESEO: ARCHIVOS Y ESFERAS	21
SOBRE LA MEMORIA: DESECHOS Y HETEROTOPÍAS	22
<b>Crueldad</b>	<b>25</b>
<b>Falotopías: masculinidades erectas y violencia social en México</b>	<b>27</b>
NUEVAS FORMAS DE DOMINACIÓN: CINISMO E HIPERVIOLENCIA	29
FALÓSFERAS: EL TERROR	37
FALOTOPÍAS Y CRUELDAD	38
FALOTOPÍAS INTERIORES	43
“CEREBRO, CORAZÓN Y HUEVOS”	46
<b>Economías de la crueldad: muerte y contabilidad</b>	<b>49</b>
LA CRUELDAD: REALIDAD, MISTERIO Y MATERIALIDAD	51
ARGUMENTOS Y FANTASMAS: CONTAR CADÁVERES	55
EL CUERPO SINTIENTE	61
<b>Deseo</b>	<b>67</b>
<b>Archivos del deseo: memorias íntimas, pasados dispersos</b>	<b>69</b>
TATUAJES	71
MEMORIAS BIFURCADAS	80
MEMORIAS SOBREPUESTAS	88
LOS ARCHIVOS DEL DESEO	94

<b><i>Falocronías: parentescos esféricos y devenires minoritarios</i></b>	<b>97</b>
LOS TIEMPOS DEL FALO	99
TEMPORALIDADES HETEROGÉNEAS Y DEVENIRES MINORITARIOS	101
TRAYECTORIAS SINGULARES	105
MATERNIDADES AUSENTES	109
PARENTESCOS ESFÉRICOS	113
MORFOLOGÍAS DEL DESEO	117
<b>Memoria (díptico)</b>	<b>121</b>
<b><i>Antrpología del abandono: globalización y desechos en una frontera difusa</i></b>	<b>125</b>
EL AJUAR DE LOS OPRIMIDOS	128
ZONAS Y FLUJOS DEL ABANDONO	130
PRENDAS Y MERCANCÍAS	132
GEOGRAFÍAS DE LOS DESECHOS	135
LITERALIZACIÓN I: LOS HARAJOS	138
LITERALIZACIÓN II: PEPENADORES	141
LITERALIZACIÓN III: <i>LUMPENPERFORMANCE</i>	144
<b><i>Archivos muertos: heterotopías etnográficas y memoria de los desechos</i></b>	<b>147</b>
ARCHIVO I: NOMOLOGÍAS	149
ARCHIVO II: TOPOLOGÍAS	157
HETEROTOPÍAS ETNOGRÁFICAS	165
<b>Bibliografía</b>	<b>169</b>

## Presentación

En octubre de 2014 el profesor Rodrigo Parrini fue invitado a Colombia por el Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos –IESCO– de la Universidad Central para dictar la cátedra inaugural de la octava cohorte de la *Maestría en Investigación en Problemas Sociales Contemporáneos*, titulada “Diferencia, género y deseo”. El presente libro surge a partir de las reflexiones que allí se suscitaron, por lo que hace parte de nuestra serie de publicaciones “Encuentros”.

Las reflexiones de Parrini ponen en el centro de las ciencias sociales un debate sobre la relación entre violencias y cuerpos respecto de subjetividades excluidas de las bondades de las tendencias globalizadoras contemporáneas, así como sobre la variedad de modos en que los marginados (por ejemplo, quienes literalmente transitan las fronteras), sobreviven y retuercen sistemas esencialmente crueles con la vida humana y sus cualidades de dignidad.

Además de las voluntades institucionales y personales, este encuentro fue posible gracias al proyecto Fortalecimiento de la Equidad de Género en Educación Superior –FEGES–, cuyo apoyo económico hizo realidad la visita del profesor Parrini a nuestra institución, en el marco de su objetivo de formación y del interés por incluir estos temas en los programas curriculares. El proyecto contó con recursos de la Organización Neerlandesa para la Cooperación Internacional en Educación Superior –NUFFIC– de los países bajos.

Por su parte, el Programa Universitario de Estudios de Género –PUEG– de la Universidad Nacional Autónoma de México, a través de su Comité Editorial y su Departamento de Publicaciones, participa en la edición de *Falotopías* al considerar que las respuestas que el autor propone para crear “espacios de claridad momentánea” respecto de la crueldad y la (hiper)violencia, así como acerca de la memoria y el deseo en el México actual, resultan esclarecedoras y ameritan compartirse entre las lectoras y lectores nacionales.

Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos –IESCO–  
Universidad Central  
Bogotá, Colombia

Programa Universitario de Estudios de Género –PUEG–  
Universidad Nacional Autónoma de México  
Ciudad de México

# Introducción

**A**l escribir, tengo la sensación de que lo dicho es insuficiente. Este libro fue escrito con esa impresión, pero también es un intento por conjurarla. En alguna medida, cualquier tentativa es exigua cuando nos medimos con la escritura, el lenguaje y la verdad. Solo nos aguarda cierto placer en las formas como elaboramos nuestras batallas, los énfasis que prestamos durante un tiempo a ciertos temas, las insinuaciones que logramos concebir a medio camino entre la certeza y la duda.

Esa sensación perdura aunque el texto se prolongue. No solo es un asunto de extensión, también de intensidad. Por eso creo que escribí cada capítulo dos veces; es como si una versión no bastara y debiera probar otra ruta para agotar un tema. Pero, por otra parte, hay reflexiones que nunca terminan de aquilatarse; de pronto nos percatamos de que hemos escrito durante mucho tiempo sobre los mismos temas. No se trata solo de escribir, también de investigar, leer y pensar, ejercicios que a veces no coinciden en el tiempo. Por ejemplo, un argumento que pareció agotarse en un texto renace cuando nos encontramos con otros materiales. La escritura, en ese sentido, es un giro y una oscilación.

Este libro fue escrito como una exploración por territorios que me han inquietado: la violencia, el poder, la memoria, el deseo, los objetos y el olvido. Es un camino sinuoso; nada de lo que sostengo es conclusivo. En un mundo tan difícil de entender, al menos para mí, pensar y escribir implica abrir un espacio de claridad momentánea. Y un libro afinca ese instante, aunque luego la claridad se diluya.

Regresar sobre las reflexiones que se construyen y afinar las ideas es una forma de pulir. No sé cuál versión es más acabada. En algún sentido, un texto es el intento de responder a las preguntas del otro o el ejercicio de afinar sus argumentos. Cualquier capítulo es un texto abierto. Las conclusiones, muchas veces, responden más a una convención escritural que a un cierre reflexivo. Si pudiera proponer una lectura para el conjunto de capítulos que conforman este libro, sería una de carácter diagonal, que cruzara los textos reunidos sin respetar su orden formal.

Este libro es producto de una investigación que recorre varios bordes. La violencia es uno de ellos, pero también lo es el deseo. No intento elaborar una visión coherente de dichos bordes. Si la memoria y la crueldad, los archivos y las esferas, los desechos y las mercancías fueran otros bordes, su investigación conjunta se vincula con la forma de un campo, antes que con una similitud conceptual. Es decir, las preguntas que originaron los capítulos más conceptuales, como los dos primeros, provienen de las realidades en las que vivimos. Son respuestas posibles a fenómenos existentes.

Tal vez el punto común a todos estos escritos es que trabajan con desechos de diverso tipo o con materiales con un estatus cultural y social invisible o trémulo: desde algunas imágenes de cadáveres, que suman una producción mediática gigantesca y en continua transformación, pasando por columnas periodísticas quizá ya olvidadas, hasta llegar a pequeñas historias de amor o erotismo, vínculos familiares extraños y marginales, a su manera, o unas ropas en desuso o unos recuerdos etnográficos menores. Nada tiene el sitio de los productos de la “alta cultura”, ni una posición hegemónica en la producción cultural (salvo quizás alguna conversación televisiva o el escrito de un comentarista famoso, aunque todo sea pasajero y haya sido olvidado). Esto constituye, a mi entender, otro borde: uno material. Si la imagen de un ropero para migrantes conformado con prendas usadas y desechadas —que motiva dos de los capítulos de este libro— tiene alguna importancia, es porque muestra un horizonte de objetos, relaciones, discursos, prácticas sociales, emociones, narrativas y afectos que tienen un estatus semejante: permanecen ocultos a las miradas oficiales, desprendidos de los relatos dominantes, desplazados con respecto a las prácticas hegemónicas.

Quisiera pensar que todo esto lo he visto de *costado*, tratando de dirimir los bordes de los materiales, relaciones y sujetos con los que trabajo. En otro texto (Parrini 2015a), pensé que mi investigación constituía una etnografía lateral, que no podía habitar el *centro* de un orden social porque se había interesado en sus *márgenes*. Pero la lateralidad es quizás una forma de pensar antes que una posición determinada; una manera de estar situado asumiendo el lugar en el que se está, pero también las reflexiones que ese espacio específico suscita.

#### SOBRE LA CRUELDAD: EL SOMBRÍO PATRIARCA

Dice Melville en su novela *Moby-Dick* que solo de un “sombrió patriarca” provendría el secreto del Estado. En este libro nos preguntamos quién será ese sombrío patriarca y qué secreto trae. Hemos dado dos respuestas provisionales y exploratorias: el patriarca no existe y el secreto es la crueldad. En

el primer capítulo, “Falotopías”, exploramos la desaparición del patriarca que inquietó a algunos movimientos políticos y corrientes teóricas. Si alguna vez existió, al menos en un país como México, hoy ha sido reemplazado por pactos fraternales entre hombres, que fundan y reproducen genealogías políticas masculinas. Propongo la noción de *falotopía* para pensar las formas en que se establece un dominio en el campo del género y de la sexualidad. Si bien sigue siendo una dominación jerárquica, ya no hay *un* padre que sustente simbólicamente la acción de los hijos; solo hay hermanos que pactan entre sí —de modos más o menos permanentes y estratégicos—, fraternidades políticas, económicas, culturales, religiosas, deportivas, criminales, entre otras. La dominación no se constituye piramidalmente, con un soberano-patriarca a la cabeza, como la famosa imagen del *Leviatán* de Hobbes, en la que el rostro único del soberano se distingue de los muchos cuerpos humanos que conforman el suyo. Por el contrario, la dominación es una densa red de pactos y genealogías políticas masculinas que están en pugna o en acuerdo, que se articulan o entran en conflicto, que se unen o se separan. Creo que esta red se sustenta en dos rasgos que, si bien no son completamente novedosos, adquieren un especial cariz en estos momentos: el cinismo y la hiperviolencia.

El cinismo radica en que los hermanos pactantes pueden asumir el lenguaje de la equidad o la igualdad (de género, por ejemplo) sin mayor conflicto, aunque en sus prácticas lo desmientan de manera brutal; aquí exploro varias demostraciones de eso. El cínico, dice Peter Sloterdijk, puede ser un encendido hipermoralista y un feroz pragmático. Esa distancia entre los discursos sociales y las prácticas políticas y gubernamentales es, a mi entender, un rasgo fundamental de las nuevas formas de dominación.

En el caso mexicano, lo anterior se entrecruza con la hiperviolencia. Las masculinidades erectas, que son las de los hermanos pactantes, se fundamentan, en parte, en la exhibición pública de los enemigos: no solo mediante diversas formas de violencia física, sino también a través de su exposición mediática. A ese espacio exhibitorio lo llamo *figural*, retomando un concepto de Teresa de Lauretis.

La crueldad es el tema del que se ocupa el siguiente capítulo. Surgió de una conversación televisiva, casual e insignificante, en la que se regresaba sobre un tópico recurrente en las discusiones públicas de los últimos diez años en México: el número de muertos de lo que se llamó una “guerra contra el narcotráfico”. Contar cadáveres se ha transformado en una práctica pública habitual; sin embargo, el gesto técnico que organiza esas contabilidades mortuorias y la racionalidad que las sostiene no han sido cuestionados.

A pesar de que hay argumentos *en contra* de la guerra o *a favor* de ella, ninguno discute que el Estado deba contar los muertos. La muerte, en este sentido, se convierte en una estadística. Mi pregunta es si esa cuenta no colabora con la crueldad que se ha desplegado en el conflicto, con la violencia excesiva que muchos de esos cuerpos testifican. Estas estadísticas constituyen, a mi entender, una ruta de normalización de la violencia, que se transforma en cifra. Una muerte singular es convertida en otra estadística; *ese* cuerpo es transformado en *uno más*.

En la crueldad hay algo que no podemos soportar, dice Bataille, porque desplaza nuestra vida habitual. Balibar habla de algo heterogéneo y excesivo. La guerra contra el narcotráfico creó *zonas de muertes*, como las denomina este filósofo, que sustentan *un modo de producción para la eliminación*. Pero, en contra de una perspectiva simplemente anónima de la matanza colectiva, el conteo estatal aspira a generar un orden burocrático en torno a ese desorden social.

Al analizar artículos y columnas interesados en el número de muertos, surgió un rasgo perturbador en su lenguaje. Los articulistas utilizan expresiones muy parecidas a las que esgrimen los delincuentes, o replican con ellas sus acciones más violentas. Por ejemplo, algunos hablan de “descabezar” a las bandas delictivas o “disolverlas”; las decapitaciones han sido una manifestación de la hiperviolencia que ha inundado a México durante varios años, y muchos cadáveres han sido disueltos en ácido para hacerlos desaparecer. Esa mimesis no ha sido pensada en este escenario, pero arroja pistas sobre una conexión invisible entre quienes reflexionan desde lejos y quienes actúan desde cerca. Tal vez se trata de un lenguaje común de la guerra.

“Tras la larga guerra parecía que la muerte de los ciudadanos se deslizaba hacia lo amorfo, y de lo amorfo, a lo insignificante”, escribe Peter Sloterdijk (2013: 65). En la Atenas clásica ocurría esto, que motivó el alejamiento de Platón de los asuntos triviales de la ciudad. Me pregunto si no experimentamos hoy un deslizamiento semejante, que conduce de lo amorfo a lo insignificante. El anonimato de los cadáveres coincide con su numeración repetida e indiferente. ¿Se le puede otorgar a la muerte una forma nueva y un significado renovado? No tengo una respuesta, pero creo que doy cuenta de la urgencia de explorar esa pregunta. En el contexto donde escribo, pensar la muerte requiere también meditar sobre su gestión técnica. Los antiguos senderos del duelo, que suponían una forma y un significado, no nos conducirán a una nueva lectura de la muerte.

## SOBRE EL DESEO: ARCHIVOS Y ESFERAS

Los dos artículos siguientes están vinculados intensamente. Ambos resultan de una larga etnografía que he realizado en una ciudad del sur de México, e intentan pensar configuraciones subjetivas y sociales para las que carecía de definiciones e incluso lenguajes. El deseo está en el centro de ambos textos. En uno, vinculado con la memoria, formando lo que llamo *archivos del deseo*. En otro, relacionado con las esferas, creando parentescos esféricos y devenires minoritarios.

Ambos son ejercicios de formalización de un material muy rico y variado, pero muchas veces disperso, surgido de experiencias personales y colectivas. En los archivos del deseo esperamos encontrar una respuesta para los procesos de conformación de una memoria minoritaria que elude las formas estatales de registro y acopio. Esos archivos no solo reúnen los materiales producidos por un colectivo de personas homosexuales (el Club Gay Amazonas), sino también aquellos que provienen de sus historias de vida. El deseo antecede a la identidad y la perturba. En una exploración de los recuerdos, sensaciones y primeras evidencias de un deseo, encontramos sus huellas más antiguas.

He leído el deseo como una *energía* productora de memoria, de carácter no sistemático. De pronto, como en la *memoria involuntaria* que inunda los recuerdos de Marcel Proust, llegan sensaciones, experiencias corporales, intensidades emocionales; el deseo archiva todos esos registros y repentinamente desclasifica fragmentos de ellos, trozos azarosos esparcidos a lo largo de una vida. Es una memoria sensitiva que intenta e impulsa narrativas. Algunos de mis informantes relatan sus primeras experiencias eróticas, cuando sintieron en el cuerpo su deseo. De este modo, la memoria es la reactivación de las potencialidades del cuerpo, que revive lo que ya experimentó, pero también avizora lo que puede vivir.

Una memoria colectiva producida por el deseo no necesitaría de los procedimientos estatales para elaborar un registro. La memoria de un colectivo gay es parcial; sus vidas cuentan con una inscripción fragmentaria en los aparatos sociales de configuración de una memoria. Pero aparecen otros registros: fotos de eventos y fiestas, pequeños dibujos, relatos chuscos, vestidos y otras ropas, objetos diversos que corresponden a múltiples momentos y acontecimientos. Recordar no es memorizar; en este sentido, este colectivo nunca generó una memoria oficial, sino una episódica, contradictoria, llena de vacíos, pero significativa. Memoria de pérdidas, de alegrías, de sucesos importantes, de pequeños encuentros.

El deseo es también el motor para la creación de vínculos que no cuentan con avales institucionales. En el artículo sobre esferas, reconstruyo la historia de un grupo de personas de distintas edades que logra trazar una esfera en torno a sus vidas y sus afectos para cobijarse mutuamente. Llamo *parentescos esféricos* a las formas que se mimetizan con los usos institucionales del parentesco, pero que no coinciden con ellos. Es decir, un parentesco sustentado solo en afectos y en una vida en común. Uno de mis informantes es abuelo de dos niños que son hijos de un joven que él adoptó, informalmente, cuando a su vez era un infante. Esos pequeños son sus nietos, aunque la relación no está refrendada ni legal ni sanguíneamente. Las esferas son espacios de cobijo y autonomía, dice Sloterdijk, que permiten relaciones vibrantes y expansivas.

La esfera que analizo en este texto implica una configuración de las temporalidades del parentesco alterna a lo que llamo *falocronías*, es decir, los tiempos institucionales y normativos que organizan las trayectorias de vida dominantes. Las otras formas de organizar la biografía no cuentan con una temporalidad que las haga inteligibles, salvo una inmadurez crónica. Así, la diminuta esfera que intento describir y pensar implica una temporalidad que coordina la vida de sujetos diversos que, en muchos sentidos, están fuera de las trayectorias vitales dominantes.

#### SOBRE LA MEMORIA: DESECHOS Y HETEROTOPÍAS

Desde hace tres años investigo los procesos migratorios que cruzan el municipio fronterizo donde trabajo. Miles de migrantes centroamericanos cruzan la frontera de México con Guatemala y se internan sin permisos en aquel país para tratar de llegar a los Estados Unidos. En Tenosique, religiosos franciscanos fundaron, en el año 2011, el Hogar-Refugio para Migrantes La 72. Es el único albergue de su tipo en la zona y el primero que encuentran los migrantes al ingresar a México. Su nombre recuerda la matanza de 72 migrantes sucedida en San Fernando, Tamaulipas, en el año 2010 por parte del crimen organizado.

En abril de 2014, junto con alumnos y colegas de la Universidad Autónoma Metropolitana (en la que trabajo), organizamos el ropero de ese hogar. El primer texto de esta parte reflexiona sobre los desechos y propone la noción de *antrapología* para pensar los restos, la basura, lo que no sirve. En una tradición animada por Walter Benjamin, los trapos son testigos de los procesos sociales más agudos, y un intelectual materialista debe trabajar como si fuera un *trapeiro*. Por ello *Lumpen*, “trapos” en alemán, con múltiples resonancias en el pensamiento marxista, se erige como el significante de una reflexión que persigue la materialidad de los objetos y las relaciones sociales.

De ese escueto ropero, formado con donaciones anónimas, seleccionamos lo que consideramos que les serviría a los migrantes en su viaje y creamos una especie de aparador frágil y momentáneo. Muchas ropas apenas servían; otras estaban destinadas a usos inapropiados para las condiciones locales. El proceso de seleccionar y descartar, de elegir y colgar, de revisar y reutilizar, implicó una operación material, pero también conceptual, sobre esas prendas. La *antrapología* reflexiona en torno a esas operaciones y evita trasponer la materialidad desfalleciente de esas ropas a discursos que las renueven o las *transporten* metafóricamente a otros espacios o sentidos. En este sentido, la *antrapología* es una disciplina de la literalidad. Su intención es pensar a través de los desechos y desde los desechos; situarse al lado de lo que se disgrega y acoger lo que desaparece serían algunos de sus gestos.

En el último texto regreso a los desechos, pero desde un ángulo distinto. En este caso, me pregunto qué hacer con todos los insumos sobrantes de un trabajo de campo, que conforman lo que llamo el *archivo muerto* de una etnografía. En general, todo aquello que no encuentra acomodo en los formatos institucionales de la academia es desechado por los investigadores; en mi opinión, el gesto de desechar es tan importante como el de incluir, y marca la labor intelectual tan intensamente como este último. Una etnografía produce un archivo muerto con lo que no podemos considerar, lo que se ha olvidado y lo que está prohibido (de distintas maneras) escribir. Una *nomología* –en términos de Derrida– del archivo nos conduce a una *topología*. Lo que prohíbe la ley, por ejemplo, o lo que excluyen las normas (formales e informales) termina en ese espacio indefinido del archivo muerto. Pero también los desechos, esas mercancías que han perdido todo valor de cambio, aunque conserven algo de su valor de uso, constituyen un archivo semejante. Tanto la topología como la nomología están cercadas por una pulsión de muerte que borra sus huellas e impide el archivo.

Ese traslazo entre ley y espacialidad crea, en mi opinión, una dimensión heterotópica. Los materiales censurados u olvidados de una etnografía corresponden, en parte, a los objetos desechados de un orden económico. Lugares fuera de todos los lugares, dice Foucault sobre estos espacios. En esa medida, leeremos tal correspondencia como una similitud de estatus: una etnografía que trabaja con sus propios desechos y que explora su archivo muerto comparte algo con los migrantes indocumentados que utilizan las ropas desechadas de otros, el archivo muerto del consumo. Sin tratar de crear complicidades forzadas, cabe decir que una etnografía que explora estos campos y trata de entender a estos sujetos también es *indocumentada*. Las posibilidades de registrar, técnica o intelectualmente, se ven sacudidas

por las condiciones del campo. Su carácter heterotópico no es definitivo, sino variable; pero esta etnografía debe estar preparada para cruzar los umbrales sociales y físicos que enfrenta el trabajo de investigación. Las heterotopías definitivas acompañan a los migrantes cuando, por ejemplo, se suben a un tren de carga para seguir su viaje hacia los Estados Unidos.

La pregunta acerca de la muerte que planteamos antes ahora regresa: ¿cómo pensar la muerte de los materiales y de los objetos sin dejar de pensar la de los sujetos? ¿Cómo entender la producción de *archivos muertos* colaterales y contemporáneos a las *zonas de muerte* que Etienne Balibar menciona? ¿Una etnografía podría explorar esos territorios de manera consecutiva? ¿Ir del archivo a la zona, del documento a la indocumentación, de la muerte a la memoria, de los desechos a las mercancías, del deseo a la violencia, de las esferas a las vías de un tren?

Quisiera añadir que he trabajado con materiales que provienen, fundamentalmente, de México. Esto acota, por ejemplo, las referencias bibliográficas que he utilizado. En un tema como la violencia, países como Colombia tienen una larga y densa tradición de producción académica. Si bien no trabajo con esa literatura, espero que los textos incluidos en este libro dialoguen con ella.

# Crueldad

## Falotopías: masculinidades erectas y violencia social en México

*A Marta Lamas, una amistad de libros*

Para el hombre que creía ser el Hombre no hay redención.  
Ítalo Calvino, *El castillo de los destinos cruzados*

**E**n su novela *Farabeuf*, Salvador Elizondo construye una narración a partir de la foto de un condenado a muerte chino que sufre el *suplicio de los cien cortes*, una forma muy sofisticada de descuartizamiento. La foto figura al final de la novela. La muerte que fascinó al autor, esa estética del poder que realiza un acto ritual sobre el cuerpo de un condenado, merodea la novela, pero sin posarse en la imagen. Como la famosa reconstrucción que Foucault ([1975] 2003) hace del ajusticiamiento de un regicida francés del siglo XVIII, que le permite contrastar los espectáculos de la muerte barroca con los encierros del castigo moderno. En *Farabeuf*, la muerte fluye entre las palabras; en *Vigilar y castigar*, los suplicios se exhiben en un relato. Ambos textos muestran la tensa relación entre la escritura y la imagen. En uno, la imagen motiva la escritura; en el otro, la escritura busca la imagen.

Este artículo fue redactado, en primera instancia, como el acompañamiento de una serie de imágenes. Luego, dadas las dificultades para sumarlas a la escritura, decidí excluirlas, al menos materialmente, y conservar el texto. Creo, sin embargo, que las imágenes ausentes acompañan la escritura como fantasmas; ellas también son proyecciones fantasmáticas de relaciones, discursos y prácticas sociales que requerían una dilucidación que atravesara la aparente quietud de los registros visuales. “Mira”, escribe Elizondo, “cómo

se multiplican nuestros rostros confrontados con el precario sistema de espejos infinitos que he ideado” ([1965] 1985: 172).

Exploraré esa multiplicación violenta de rostros confrontados y de imágenes especulares, aunque solo pueda mencionarlos y nunca mostrarlos. He elegido el espacio figural –según la definición de Teresa de Lauretis (2011)– de la violencia en vez de su expresión referencial. Al observar, por ejemplo, las fotos de cuerpos colgados de los puentes viales de algunas ciudades del norte de México, la evidencia del terror requiere una lectura que dé cuenta de los hechos, de la mudez de los cadáveres, pero que también intente algunas explicaciones posibles para esas formas de violencia. No sé si las he encontrado, pero al menos intento sustentar una interpretación que ayude a disipar el *misterio*. No es solo una foto como la que conmovió a Elizondo; son cientos o miles de imágenes, cuya proliferación numérica contrasta con su repetición estética: cuerpos colgados desde diferentes ángulos, en lugares y momentos distintos. Podría ser solo una foto, como la de unos políticos bailando con edecanes contratadas en un *table dance*<sup>1</sup> durante una plenaria de su partido, o la de un joven soldado posando frente a su carro de lujo. De todos modos, los rostros serán multiplicados en el precario sistema de espejos del que habla *Farabeuf*.

A dicha interpretación la he llamado *falotopía*. Una falotopía es un modo en el que las hipermasculinidades, como las denomina Nandy (1983), se adueñan de los espacios públicos y figurales. El falo es hoy el vector espacial de una ocupación violenta del territorio social y una forma autoritaria de organizar sus usos. En esa medida, una *falotopía* es el mapa de una imposición agresiva de modos de vida, que se instaura en torno a la diferencia sexual. El falo traza los mapas sociales surgidos de las guerras de baja intensidad en las que vivimos, y distribuye las coordenadas espaciales, pero también políticas y afectivas, de la vida social.

En uno de sus libros, Peter Sloterdijk habla del *falotopo*,

[...] en el que una fuerza paternal o sacerdotal de definición, con efectos en todo el grupo, genera un *sensus communis*, un *decorum* (una convivencia) y un espíritu de cooperación, desde el que se formulan obras (*ergas, munera*) comunes, fundadas en la necesidad (2009: 280).

Por contraste, las falotopías contemporáneas ya no comprometen esas fuerzas paternas ni sacerdotales, al menos de un modo evidente. Producen, más bien, una convivencia ominosa, y su espíritu de cooperación se enfoca en la destrucción y la rapacidad. Las falotopías atraviesan los espacios comunes

<sup>1</sup> En México, se denominan *table dance* los establecimientos de entretenimiento erótico con bailarinas, en referencia al tipo de baile que ejecutan. (Nota del editor colombiano)

apropiándose los de maneras particulares. En esa medida, la falotopía no es un espacio, sino una forma de apropiación y uso de este. Cuando de un puente se cuelgan los cadáveres de algunos rivales para su exhibición pública, ese lugar se transforma de inmediato en una falotopía. La *tumescencia* de la muerte y la frialdad de los cadáveres son correlativas, a mi entender, con la distensión del falo; es una exhibición pública de la impotencia de los enemigos. Ahí donde masculinidad y poder están en juego, vemos el surgimiento de esas falotopías como cercos pulsionales y visuales para sus intercalaciones. Estas falotopías se nutren de una larga tradición de colgados, de masculinidades exhibidas en su impotencia, de una pedagogía del poder que es también una del falo. Una pedagogía del vacío, que necesita colgar cuerpos para exhibir su propia superficie, como si la *masculinidad falotópica* siempre pendiera en el aire, y crear lo que Sloterdijk llama una *atmósfera* y un *clima* (2009: 103): una atmósfera del terror y un clima de miedo. Segato la llama “pedagogía de la crueldad”, que se despliega sobre mujeres y niños en las guerras paraestatales e informales que caracterizan la violencia contemporánea (2014: 15-16). Esa pedagogía “aisla y potencia la función expresiva de [los] crímenes” (ibid.: 24).

El falo es un vector de la producción afectiva de los espacios sociales. Si el afecto, según Genevieve Lloyd, se refiere “al paso de un estado a otro en el cuerpo afectado, el aumento o la disminución de su capacidad de actuar” (citada en Braidotti 2009: 224), el paso de un estado a otro de los cuerpos –y, por lo tanto, el afecto mismo– en las falotopías está marcado por esta imposición violenta y muchas veces cruel de una forma de organización de las relaciones sociales, y también de las subjetividades. La falotopía debe ser tanto un territorio sobre el que se ejerce algún tipo de control como una forma de movimiento que está determinada, en muchos sentidos, por la ordenación arbitraria del espacio. De ese modo, la capacidad de actuar está constreñida por la posibilidad de moverse.

## NUEVAS FORMAS DE DOMINACIÓN: CINISMO E HIPERVIOLENCIA

Creo que hay pistas que revelan una reconfiguración contemporánea de la dominación sexual y de género. El viejo sistema de sexo-género trazado por Rubin (1975) ha estallado, pero de sus esquirlas no emergió una emancipación radical de su trama de subordinaciones y opresiones. Creo que, más bien, se desplazaron las estrategias de dominio. En el caso mexicano, al menos desde la perspectiva que exploramos, esa reconfiguración presenta dos rasgos característicos: el cinismo y la hiperviolencia. No puedo profundizar en esos dos aspectos o pensar otros igual de relevantes; por ahora, solo quisiera argumentar que las falotopías resultan de esa reconfiguración, y además la producen.

La filósofa feminista Ida Dominijanni sostiene que la crisis de las democracias contemporáneas es fruto, entre otras razones, “de la ruptura de la sutura entre la política moderna y el orden simbólico patriarcal, así como la interrupción de la genealogía política masculina” (2012: 68). Esa ruptura entre política y orden simbólico patriarcal es leída desde la experiencia italiana y europea de la segunda mitad del siglo XX, como una revuelta de las hermanas contra los hermanos que produce “un terremoto en el orden simbólico” e impide “su cerrazón con un nuevo contrato sexual y social entre los parricidas hermanos que excluye y domina a las mujeres con su consentimiento o su silencio” (ibíd.: 67). Esa crisis cimbró el “aparato edípico”, es decir, “el ritual simbólico, explorado por Freud en *Tótem y tabú*, que permite a los hermanos hacer un pacto simbólico para heredar y compartir el poder del padre sacrificándolo a él y excluyendo a las mujeres” (ibíd.).

Tal vez esa mirada vuelta hacia un pacto inexistente turbe la comprensión de lo que sucede hoy; me pregunto, entonces, si efectivamente se produjo una ruptura entre el orden simbólico patriarcal y las formas modernas de la política. Otra forma de pensamiento mítico sería suponer que nada ha pasado, pero trataré de evitar esa ruta. Solo quisiera preguntar si esa sutura se produjo de un modo distinto, pues no creo que la *genealogía política masculina* haya sido interrumpida: ¿cuáles son hoy las genealogías políticas masculinas y cómo se forman? ¿Quiénes son los que pactan entre sí? ¿Cómo pactan hoy los *hermanos* dentro de ese “aparato edípico” supuestamente desecho? ¿Qué les dicen a sus hermanas? ¿Cómo las integran al pacto? Las falotopías, como dije antes, nos permitirán reconocer dos manifestaciones de ese pacto: el cinismo y la hiperviolencia. No puedo clarificar si una tiene que ver con otra; solo sé que son contemporáneas.

### Teatrocracia

Las conquistas más importantes en el campo de las relaciones de género y la sexualidad han sucedido, en términos históricos, hace muy poco tiempo. En el caso mexicano, se trata de medio siglo de voto femenino, cuarenta años de anticoncepción, cinco años de matrimonio igualitario en la capital del país y algunos años de aborto legal y seguro en esa ciudad.<sup>2</sup> Las nuevas formas de dominación que rastreo conservan intacto el dominio masculino pero bajo nuevas retóricas, camuflado en muchos sentidos y produciendo otras prácticas sociales.

<sup>2</sup> Se pueden explorar con detalle estos cambios en Amuchástegui y Flores (2013); Bartra, Fernández y Lau (2000); Bustillos (2011) y Cano (1996).

Cuando un político del Partido Revolucionario Institucional (PRI) sostuvo que “no hay mujer bonita que no sea meretriz” (Garduño y Méndez 2012), el escándalo lo obligó a renunciar a su candidatura al Senado por el estado de Morelos. Dos años después, algunos diputados del Partido Acción Nacional (PAN, conservador y católico) fueron exhibidos departiendo animadamente con bailarinas de un *table dance*, en medio de una reunión de su partido en la que definían la agenda legislativa. Dos de ellos eran los coordinadores de su bancada en la Cámara de Diputados y tuvieron que renunciar. Lo paradójico es que esos políticos habían propuesto y defendido un punto de acuerdo para que el Poder Legislativo Federal exhortara a la Procuraduría General de la República a iniciar “las investigaciones pertinentes sobre aquellas empresas de contratación de edecanes, con el fin de prevenir el delito de trata de personas” (Poder Legislativo Federal 2014: 1). En el punto de acuerdo se argumentaba lo siguiente:

El grupo parlamentario del Partido Acción Nacional señala la trata de personas como un resurgimiento de esclavitud [*sic*] que atenta contra los derechos humanos y por tanto es nocivo a la sociedad. Como ejercicio de violencia impacta a los sectores más vulnerables de la sociedad, ya que orilla a las personas a recurrir a prácticas vejatorias como la prostitución, lo cual es aprovechado en la mayoría de los casos por la delincuencia organizada (ibíd.: 2).

¿Se puede sostener un lenguaje de derechos humanos y a la vez realizar prácticas que, según los parámetros del discurso de ese partido, son un “atentado” en su contra? La nueva forma de dominación de sexo-género que ha emergido durante las últimas décadas en México habla, sin apuros, el lenguaje de los derechos humanos, así como el de la equidad de género y la igualdad entre hombres y mujeres. Su discurso es, en muchos sentidos, mimético, y su estrategia, un camuflaje. Una vez que aparecen las prácticas, las retóricas se ven suspendidas o sorprendidas.

Si bien sostengo que estamos ante una nueva forma de dominación, cuando regresamos a las genealogías masculinas del poder y los pactos que las enlazan observamos una continuidad pasmosa. Una fotografía del Congreso Constituyente que elaboró la Constitución de 1917, tomada en el Teatro Iturbide en la ciudad de Querétaro, muestra una platea colmada de hombres que juran con los brazos extendidos. Algunas mujeres observan desde los balcones esa multitud política masculina. Así, el poder constituyente, central para el orden político contemporáneo, es masculino en su totalidad. Otra imagen, tomada 97 años después en el mismo recinto (ahora Teatro de la República), muestra a los representantes de los tres poderes de la República reunidos en la conmemoración. La ceremonia la encabeza el presidente de la República,

y en el pódium solo se observan hombres. Ha pasado casi un siglo, pero la comparación de ambas fotografías devela la fortaleza de las genealogías políticas masculinas.

Georges Balandier (1994) resaltó la dimensión teatral del poder, su corte dramático. En este caso, los actores, que ocupan efectivamente un teatro y heredan sus actuaciones, son representantes masculinos de poderes masculinos, que hacen una exhibición de sus genealogías y su dominio. En ese teatro solo vemos hermanos, ayer y hoy. ¿Qué sucedió con el padre, si alguna vez lo hubo? Presenciamos, literalmente, una *teatrocracia*, término que Balandier recupera de un artista ruso, Nicolás Evreinov. Esa teatrocracia sería “el régimen permanente que se impone a la diversidad de los regímenes políticos revocables y sucesivos”, escribe Balandier (1994: 16). En este caso, a pesar de las transformaciones que median entre los dos actos, asoma algo parecido a un “régimen permanente”, al menos en uno de sus rasgos más notorios: es un régimen masculino. La continuidad es teatral, y los hombres reunidos, sea en la platea constituyente o en el pódium conmemorativo, pagan “su cotidiano tributo a la teatralidad”, en palabras de Evreinov (citado en Balandier 1994).

### Bailes por México

Si la noción de *teatrocracia* es válida, hay que preguntarse qué sucede detrás de los bastidores. El baile de los diputados panistas es un buen ejemplo. La teatrocracia es la “puesta en escena de un juego que muestra los juegos que hacen y deshacen la sociedad” (Balandier 1994: 16), y el cinismo muestra el límite entre la escena y sus bastidores. Dice Peter Sloterdijk, en su *Crítica a la razón cínica*, que el cinismo habla de aquello que está detrás de la *fachada* y empieza “allí donde termina el sentimiento de vergüenza” (2003a: 296). Si bien la fachada de la que habla Sloterdijk corresponde a las confesiones que articulan “los conocimientos existenciales decisivos” (ibíd.), nosotros extenderemos esa imagen a otros gestos que se producen en la teatrocracia. Las fotos y el video del baile de los diputados constituyen otro modo de conocer lo que está detrás de la *fachada*. El principal afectado, coordinador de la bancada panista en la Cámara de Diputados, declaró en un programa de radio, una vez desatado el escándalo, que el video estaba “hecho por profesionales [...] fue una celada extraordinaria, profesionalmente bien hecha” (*Sin Embargo* 2014: 1). Casi en términos elogiosos, denuncia esta exploración tras sus *bastidores* sexuales y morales.

El cinismo no yace en el baile, en estricto sentido; su origen está en las declaraciones políticas de los involucrados. En el punto de acuerdo citado, los bailarines descubiertos habían descrito la prostitución como una “práctica

vejatoria”, aprovechada “por la delincuencia organizada” (Poder Legislativo Federal 2014: 2). Las notas periodísticas destacan que los políticos departían con “teiboleras”. Aquí cabe recordar que el gran inquisidor de Dostoievski, según escribe Sloterdijk, está dominado por dos motivos opuestos:

En cuanto realista (positivista), él ha dejado tras de sí el dualismo del bien y el mal; como hombre de la utopía, se aferra a él tanto más encarnizadamente: con una mitad amoralista, con la otra, hipermoralista; por una parte, cínico; por otra, soñador; aquí liberado de todo escrúpulo, allá atado a la idea de un bien último (2003a: 296-297).

El diputado en cuestión sostuvo en sus declaraciones que no pediría licencia y seguiría “trabajando por el país, por México” (*Sin Embargo* 2014: 1). Como el gran inquisidor, el político muestra sus dos mitades: la amoral y la hipermoralista. El idealista seguirá trabajando por México; el cínico, bailando con “teiboleras”. “En la práctica”, agrega Sloterdijk sobre ese personaje, “no se asusta de ninguna crueldad, de ninguna infamia, de ningún engaño; en la teoría le dominan los más altos ideales” (Sloterdijk 2003a: 297). Ese abismo entre la altura de sus ideales y la bajeza de sus conductas transforma al inquisidor en un cínico: “la realidad ha hecho de él un cínico, un pragmático y un estratega” (ídem). Así son los hermanos que habitan la falotopía: bailarines moralizadores, estrategias crueles, idealistas pragmáticos.

### Territorios erectos del terror

Los cuerpos colgados que mencionamos son falotopías producidas mediante un dominio violento del territorio, que utiliza estrategias de terror para afincarse, pero también para delimitar sus soberanías. Son falos entumecidos que funcionan como marcadores territoriales. Muestran la crueldad de la que son capaces sus asesinos; estos exhiben su poder, pero como si necesitaran pender cuerpos para reafirmarlo. En algún sentido, esos cuerpos son como banderas, pero que no ondean; emblemas de las fraternías que conforman y habitan los hermanos, signos de las falotopías y sus dominios, pendones invertidos de las genealogías masculinas que sostienen esa violencia y la multiplican.

Esa dinámica ominosa entre colgar y erectar que trato de dilucidar presenta otro matiz. En Michoacán surgió recientemente un grupo delictivo denominado Los Viagra, el grupo de la erección química, de la prótesis fálica; erectos químico-delinquentes. Una nota periodística los define como “un grupo delincuencial afincado en la comunidad de Pinzándaro, municipio de Huetamo, en el estado de Michoacán, que se dedica a la elaboración de la droga sintética conocida como cristal, en laboratorios clandestinos ubicados en la Sierra de Guerrero” (Flores 2014). Así pues, se trata de un nombre químico

para quienes elaboran drogas sintéticas; una masculinidad protésica para una violencia brutal. Colgar y erectar, que parecen ser los dos gestos fundamentales del falo, completan su círculo. *Los mismos* que cuelgan los cuerpos de sus rivales en los puentes agregan sustancias a su virilidad. Dos prótesis fálicas para estas masculinidades; dos artefactos que crean falotopías o las permiten. El falo es la prótesis que la masculinidad necesita para constituirse.

Slavoj Žižek llama al falo “un órgano sin cuerpo”, que está *unido* al cuerpo “sin llegar a ser nunca ‘parte orgánica de él’”; en esa medida, sería “un suplemento incoherente y excesivo” (2006: 108). Por su parte, Esposito define una prótesis como “un afuera llevado dentro”, es decir, “otro cuerpo –una parte suya– u otro del cuerpo: cosa, artificio, máquina” (2009: 210). Si el falo es efectivamente ese “órgano sin cuerpo”, un suplemento –como lo llama Žižek– y una prótesis de la masculinidad que la constituye al adjuntarse al cuerpo y la subjetividad –pero que nunca llega a ser parte del cuerpo, salvo como suplemento–, entonces las falotopías constituyen los modos en los que el falo se acopla y desacopla de los cuerpos. En esa medida, configuran los cuerpos masculinos en las tramas de poder y violencia en las que están localizados. La falotopía no puede ser el mapa de las subjetividades tradicionales, ni tampoco de las masculinidades conocidas. Supone algo inédito, a mi entender, que marca justamente una nueva articulación entre dentro y fuera, entre erección y tumescencia, entre virilidad y violencia, entre poder y discurso.

Los cuerpos colgantes y los falos distendidos producidos por la violencia y la muerte crean lo que Taussig llama un no-espacio: “El espacio muerto que crea la matanza de la víctima es también un no-espacio donde los extremos se enfrentan entre sí” (2010: 184). El espacio muerto que crea la matanza... ¿Hay *espacio* entre la Constituyente de 1917 y su conmemoración en 2014? La falotopía podría pensarse como una suspensión o una compresión de los procesos sociales de producción del espacio. El falo ocupa todo el espacio, así como llena la virilidad de sentidos y marcas. Une los dos teatros, siglo mediante. En algún sentido, el falo es la máscara de la masculinidad, como sostiene Žižek: “una máscara que me pongo de la misma manera en que el rey o el juez se ponen sus insignias” (2006: 108).

Creo, en este sentido, que el baile de los diputados es un desenmascaramiento aparente. Muestra lo que sucede en un espacio supuestamente privado –“solo alcohol y mujeres”, escribió algún comentarista, escandalizado por la revelación de los vicios privados–, pero la falotopía no se detiene en la distinción entre lo privado y lo público; de hecho, tal vez la crea para poder operar con mayor libertad. Lo que se desenmascara es la misma máscara

que sostiene la fiesta: poder, dinero, prostitución, alcohol, es decir, los falos erectos de los diputados. En un sentido, los diputados están más cerca de los cuerpos colgantes de lo que se pensaría.

Taussig piensa el desenmascaramiento “como una transgresión que desafía la prohibición en contra de la revelación del secreto público [...] El desenmascaramiento equivaldría a un sacrificio” (2010: 185). El secreto público tiene una estructura muy particular, dado que muestra lo que oculta mediante su ocultamiento. Colgar los cuerpos es una forma de sacrificio. Develar los vicios privados de virtuosos enmascarados, preocupados por el destino de las edecanes, es una forma de colgarlos ante los otros: no sus cuerpos, que se menean en el baile; solo sus subjetividades y sus costumbres. Se los sacrifica para confirmar que el falo es una máscara que permite algunos desenmascaramientos tácticos. El gran inquisidor, recordemos, es un estratega cruel que no duda en sacrificar a los suyos para mantener su poder. Queda aún por pensarse la relación entre el cinismo y la lógica del sacrificio.

El grupo de Los Viagra es enemigo de Los Caballeros Templarios, una banda del crimen organizado que se había adueñado de casi todo el estado de Michoacán y que fue perseguida intensamente durante el año 2014. No me detendré en los pormenores de esas disputas y persecuciones. Solo me interesa remarcar la referencia medieval de la segunda de las organizaciones. Allí se observa que las genealogías masculinas vinculadas con el crimen organizado (y la política, en el caso de Michoacán) tienen una extensión mítica en el medioevo europeo, y otra tecnológica en la industria farmacéutica y sus sexos químicos: narcomedievalismo o futurismo molecular erectivo. En esa tensión temporal, que finalmente forma lo que llamamos un espacio figural, se crean los pactos entre *hermanos* que disputan un mismo territorio. Unos reunidos en torno al misterio sectario; los otros, alrededor de sus erecciones químicas.<sup>3</sup>

La noción de *espacio figural*, que propone Teresa de Lauretis en un texto sobre teoría queer, apunta a “un espacio de tránsito, desplazamiento [y] transformación” (2011: 246). Con ella, De Lauretis discute el *lenguaje de la realidad*, “el cierre y la consecución del significado [...] y la referencialidad del lenguaje” (ibíd.: 244). En un sentido, los espacios figurales que exploro son producidos por el falo, órgano de las genealogías políticas (y corporales) masculinas y garante de sus pactos. Pero, por otra parte, el cinismo y la hiperviolencia ocasionan una desmesura entre los

<sup>3</sup> Que solo haya una letra de diferencia entre *erección* y *elección* prefigura el rostro fálico de las democracias modernas. Podríamos pensar que, para las genealogías políticas masculinas, toda elección es una erección. Basta con revisar lo que sucede durante el reparto de cargos de elección popular dentro de los partidos políticos para confirmar esta hipótesis.

significados y la referencialidad del lenguaje. Cuando el diputado panista dice que “seguiré trabajando por México”, ¿a quién le habla? ¿A sus compañeros de partido?, ¿a sus electores?, ¿a otros personajes que no se podrían mencionar?, ¿a las edecanes? Solo podría ser retórica o un mensaje cifrado. Como el gran inquisidor de Dostoievski, habla de moral y principios, pero actúa como el más feroz de los pragmáticos. En sus palabras se juega el abismo cínico: ¿habla el *moralista* conmovido por el destino de las jóvenes edecanes y preocupado por las redes de prostitución, o el *amoral* que las contrata y tiene sexo con ellas? No lo podemos saber. El espacio figural, en este caso, disuelve el lazo entre el lenguaje y la realidad, pero no para abrir nuevas posibilidades libidinales, como quisiera De Lauretis, sino para consolidar las genealogías masculinas y sus extensiones falotópicas. Podríamos decir, entonces, que no hay un discurso del falo, sino un laberinto de significados y prácticas que nunca coinciden.<sup>4</sup> Creo que ese es un rasgo de la nueva forma de dominación de sexo-género.

Tal vez por eso no hay *padre*, porque *nadie* puede atar el lenguaje a sus referentes. En el espacio figural solo moran los hermanos que pactan. En su texto sobre *La farmacia de Platón*, Derrida sugiere un vínculo fundamental entre el padre y el *logos*. El padre “es también un jefe, un capital, un bien. O más bien *el jefe, el capital, el bien*. *Pater*, en griego, quiere decir todo eso a la vez” ([1968] 2007: 119-120). Por eso la nueva forma de dominación no puede ser patriarcal, porque esas figuras —el jefe, el capital, el bien— se dispersaron. Ahora solo podríamos hablar en plural, entendiendo de todos modos que el lugar del padre ha sido reemplazado por las genealogías políticas (o criminales o económicas o intelectuales) masculinas y sus pactos en reconfiguración permanente.

Las falotopías constituyen, a mi entender, una red de canales por la que circulan flujos múltiples y diversos. No forman un mapa de coherencias, porque los flujos pueden enfrentarse, entrar en conflicto, arremolinarse o cambiar de dirección. Tampoco tienen un centro, como tampoco responden a un único

<sup>4</sup> Marta Lamas, en una comunicación personal del 18 de junio de 2015, me señaló que esto no impide hablar de un discurso hegemónico. Estoy de acuerdo, pero creo que es necesario pensar cómo se produce una dominación mediante discursos deshilvanados, si fuera el caso. Tal vez la noción de *hegemonía* alude a una coherencia textual, pero también referencial, del discurso. La dispersión, a mi entender, caracteriza las nuevas formas de dominación. No es una nostalgia por supuestas coherencias lo que motiva esta afirmación. Paradójicamente, en México, el discurso de la iglesia católica es, en sus referencias al orden sexual y de género, el más coherente y sistemático, pero quizá por eso mismo pierde poder simbólico, político y subjetivante de modo acelerado. Es un discurso incapaz de dispersarse a sí mismo, como sí lo son los discursos políticos o mediáticos. Esto amerita una exploración más profunda y detallada.

padre. Una parte de las disputas políticas contemporáneas se produce en torno a esos flujos y sus cauces: las falotopías políticas versus las criminales; las empresariales versus las estatales. Las contiendas en torno a los flujos, sus direcciones y sus intensidades son batallas en torno al falo. No creo que sean conflictos cuyos actores piensen en estos términos, pero si hacemos un croquis de cualquiera de ellos y ubicamos a sus protagonistas fundamentales, encontraremos en su mayoría hombres: pequeños mapas de liderazgos locales, grandes mapas de flujos financieros; la estructura de un partido político o la de una comunidad diminuta; un grupo criminal o uno religioso; la iglesia, el Estado, el capital, la mafia. Todos estos son puntos en esa red falotópica que articula una dominación de sexo-género reconfigurada, fluida, mimética y camuflada.

#### FALÓSFERAS: EL TERROR

Los cuerpos colgados son una manifestación del “ser en el aire” que la modernidad devela, y que antes permaneció, en palabras de Sloterdijk, “incuestionablemente dado y despreocupadamente previsible” (2009: 103). Estos cuerpos crean lo que el filósofo llama una *atmósfera*, es decir, “una totalidad estructural teñida de sentimiento” (ibíd.: 129). Si todo terrorismo es atmosférico, como sostiene Sloterdijk, debemos pensar el terror que surge cuando se cuelgan cuerpos de los puentes. Es como si la muerte, ligada a la tierra, de pronto se hiciera aérea y, además, ocupara el paisaje; la muerte exhibida a medio camino entre el cielo y la tierra, atmosférica a su modo. La antigua división entre la realidad humana terrestre y la trascendencia celeste queda interrumpida por esos obstáculos, esos *aerocadáveres* que cortan, pero también delimitan, un horizonte. Este cortocircuito ontológico impide que la realidad se refiera a un *más allá* que la justifique. Este *ser en el aire* mortuorio es un *ser colgado ante los otros*: un colgajo, un escapulario del terror.

Sloterdijk no percibe que ese *ser en el aire* sea fundamentalmente masculino. Lo llamaremos *falósfera*. De este modo, si una atmósfera es *una totalidad estructural teñida de sentimiento*, en este caso el terror es su tintura. La falósfera es una atmósfera creada por hermanos, signada por *sentimientos* masculinos. Por eso he dicho antes que los afectos se inmovilizaban cuando se colgaban esos cuerpos: ya no se puede pasar de un estado al otro, y los cuerpos quedan paralizados, como cadáveres y como signos que advierten el peligro. Este terrorismo —es decir, esta práctica del terror— apunta a lo que Sloterdijk llama “la infraestructura mental de la nación” (2009: 108), pero en este caso también afrenta la *infraestructura mental* de la masculinidad, si se me permite la paráfrasis, especialmente

porque exhibe (es decir, cuelga en el aire ante las miradas) la impotencia a la que pueden ser sometidos algunos hombres. Quien vive en la modernidad, escribe Sloterdijk, está condenado al diseño de atmósferas (ibíd.: 105). Paradójicamente, esa condena surgió cuando el aire fue utilizado como arma (química) y como vehículo de la matanza; cualquier ingenuidad aérea caducó después de los primeros bombardeos químicos durante la Primera Guerra Mundial. No creo que sea posible pensar el aire de las ciudades, el medioambiente de los lugares, sin considerar los cuerpos colgados que diseñaron su horizonte. La falósfera es el aire contaminado por la violencia, el medioambiente masculino de terror y amenaza.

En este punto, se trata de pensar qué sucede con las atmósferas sociales y psíquicas cuando el paisaje, el horizonte de la mirada, se encuentra con cuerpos que cuelgan. No estamos ante la dispersión de sustancias químicas, solo la exhibición de los cuerpos; pero quizá las pistas nos lleven hasta un atavismo, porque, en la actualidad, las guerras eluden la confrontación cuerpo a cuerpo de los enemigos. Por el contrario, en las guerras previas, la virilidad de los soldados “iba codificada, entre otras cosas, por la capacidad y disposición a dar muerte directa [...] a un enemigo con la propia mano y el arma propia” (Sloterdijk 2009: 78). Tal vez acá hallamos nuevamente unas prótesis de las masculinidades *guerreras*: la mano y el arma con las que se asesina *directamente* al enemigo. En las guerras tecnológicas ya no se apunta al cuerpo de un enemigo, dice el filósofo, sino a su medioambiente. Supongamos que estas estrategias de terror reúnen rasgos de los dos tipos de guerras: el asesinato directo y la *contaminación* ambiental. El colgar los cuerpos es una forma de producir ambos: se resguardan la virilidad del que asesina con sus propias manos (armas) a su enemigo y la semiótica de los ataques medioambientales. Se destruyen los cuerpos y también las infraestructuras mentales; se ejerce y se exhibe el poder. Podríamos leer todo esto como una manifestación siniestra de la *teatrocracia* que antes abordamos.

## FALOTOPÍAS Y CRUELDAD

Los cuerpos colgados como falos distendidos son muestras de un poder brutal que destruye la vitalidad/virilidad. Cuelgan como señal de la impotencia de las víctimas y de la potencia de los victimarios, y una vez colgados se convierten en *cosas*. Esa modificación tajante de ciertos límites ha sido, a mi entender, una característica de la violencia social que ha experimentado México en los últimos años. Es como si el mapa de las representaciones, las tenues pero fundamentales líneas que separan los cuerpos de los objetos y los animales de los humanos hubiesen sido borradas o desdibujadas. ¿Qué

es el cuerpo?: ¿una cosa, una parte animal? ¿Qué es un objeto?: ¿algo creado por las capacidades técnicas de los humanos o aquello que carece de mundo, según Heidegger? En un cuerpo/cosa, carente de mundo, ¿qué es lo que empieza?, ¿qué termina? A esta ruta técnica la llamaremos *crueldad*; es el camino hacia la hiperviolencia que caracteriza el nuevo dominio de sexo-género.

El 30 de junio de 2014, el Ejército mexicano se “enfrentó” con un grupo de “delinquentes” en el municipio de Tlatlaya en el Estado de México, 22 de los cuales murieron (CNDH 2014: 3). Dos sobrevivientes testificaron posteriormente que los militares ejecutaron a esas personas cuando se rindieron. Lo que primero fue un enfrentamiento se convirtió en una ejecución extrajudicial. Una de las testigos relató lo siguiente, según lo cita la nota periodística:

(Los militares decían) *No que muy machitos, hijos de su puta madre, no que muy machitos*, así les estaban diciendo los militares a los muchachos, y pues todos salieron, todos salieron, sí se rindieron, definitivamente sí se rindieron.

Yo les decía que no, que no lo hicieran, que no, que por qué lo hacían, ellos dijeron que esos perros no merecen vivir así.

*¿Pero sí los mataron a todos?* Sí a todos, todos. *¿Solo uno estaba muerto?* Sí, al principio [*sic*] (Aristegui Noticias 2014).

Cuando las víctimas ya están sometidas empieza la crueldad. Una vez reducidos, los militares recurren a la masculinidad –“no que muy machitos”– para iniciar el ciclo de la crueldad fálica. Esos hombres arrodillados, como los cuerpos colgados, ya han perdido, frente a los otros hombres victoriosos, su erección moral y también social. Son cadáveres antes de que los maten. Han atravesado esa frontera entre la animalidad y la muerte –“esos perros no merecen vivir”– de la que conocemos muchas manifestaciones. Antes de convertirlos en cadáveres, los transforman en animales; pero previamente se les niega una masculinidad que ya no puede defenderse. Primero dejan de ser “machos”; luego, de ser humanos; después, de estar vivos. La crueldad empieza en la masculinidad defenestrada.

La crueldad, escribe Balibar, corresponde a “aquellas formas de violencia extrema, ya sea intencional o sistémica, física o moral [...] que, por así decirlo, nos parecen ‘peores que la muerte’” (2001: 15). Una vez que se entiende la crueldad como algo indirimible entre “poder y contrapoder”, es posible reconocer una *porción inconvertible*,

más “excesiva”, más destructiva y autodestructiva de la violencia, la que pone en juego no solo [...] el riesgo de muerte para uno mismo, que es el precio del poder y del poderío, sino el precio del apocalipsis atroz (*barbare*) y de la destrucción mutua (Balibar 2005: 107).

Esa porción inconvertible y excesiva se transforma, en los procesos de simbolización “de las fuerzas materiales y de los intereses en la historia”, en un “*resto inconvertible* o un *residuo material de la idealidad*, inútil y carente de ‘sentido’” (ibíd.: 110; énfasis del original). La porción excesiva y el resto inútil son ambos *inconvertibles*.

Creo que una forma de leer ese resto inconvertible es través de la noción de *falotopía*. Alenka Zupančič, filósofa eslovaca, escribe que el psicoanálisis surgió “en los puntos en donde lo biológico o somático es ya simbólico o cultural, y donde, al mismo tiempo, la cultura surge de los *impasses* mismos de las funciones somáticas que intenta resolver” (2012: 316). Los seres humanos

no se constituyen ni en lo simbólico ni en lo físico o metafísico [...] Los seres humanos son la diferencia entre los dos elementos, así como ambos elementos son definidos por esta diferencia, el lugar donde estos se generan y donde la relación entre las dos dimensiones está constantemente negociada (ibíd.).

“No hay ‘vida pura’ o ‘simbólico puro’ antes de esta intersección tan peculiar”, añade; entonces, no habría manera de indicar dónde o cuándo la naturaleza se vuelve cultura. El falo será el significante privilegiado de esta cópula, “precisamente en tanto esta solo existe en el fondo de un vínculo perdido” (ibíd.: 318).

En el caso de las falotopías, esa cópula entre naturaleza y cultura, que es estrictamente indiscernible, se modifica en una dirección cruel. La crueldad que observamos es un intento de regresar a la *naturaleza*, aunque eso sea imposible: los humanos nunca serán *perros*. Pero, de todos modos, se trata de crear esa “vida pura” que sería exterminable. ¿No son esos cuerpos colgantes un *resto inconvertible* o un *residuo material de la idealidad*, inútil y carente de “sentido”? La crueldad remite a la inhumanidad (*crudelitas*), pero también a lo crudo (*crudus*), lo que no se ha digerido, lo indigesto, la carne despellejada, sangrienta, una cosa desprovista de sus atavíos y aderezos habituales (Rosset 2008: 22). Se trata de lo crudo inhumano, de “la vida pura”, desterrada del orden simbólico. Si fuera cierto que el falo es el significante privilegiado de la cópula entre ambos órdenes, también podría ser el de su desacoplamiento. El falo opera esta inversión profunda de las conexiones entre naturaleza y cultura. “Los objetos no solo simbolizan el poder, sino que ponen al sujeto que los adquiere en condiciones de *ejercer* ese poder efectivamente” (Žižek 2006: 107).

### Otra escena

Balibar piensa la crueldad como un misterio que inaugura otra escena, perpendicular a la del poder y la violencia; en ella opera un “mecanismo extremadamente misterioso”, aunque “incuestionablemente real” (2001: 25):

[...] aunque parte esencial del problema sea comprender por qué el poder (ya sea Estado, dominación colonial, poder de los varones, patronal, etc.) debe ser no solo violento, impetuoso, brutal, sino también “cruel” (o “feroz”, “sádico”), es decir, por qué debe tomar de sí mismo y procurar a quienes lo ejercen un efecto de “goce”, me parece que la principal dificultad proviene de que [...] no existe nada similar a un *centro de la crueldad*, ni siquiera un centro deportado o descentrado (Balibar 2005: 109).

Balibar llama “zonas de muerte” a los espacios “en los que se despliegan los efectos acumulativos de las diferentes formas de violencia extrema o crueldad” (ídem). Aquí los denomino *falotopías*, espacios producidos por las genealogías políticas masculinas y los pactos fraternales entre hombres. Achile Mbembe avizora una nueva forma de poder que articula fuerzas que actúan a través de las armas, “tanto en situaciones de combate como en las de la vida cotidiana”. Ese poder, dice Mbembe, es infinitamente más brutal –más cruel, en nuestros términos–, pero también más físico, incluso anatómico; no busca producir obediencia, ni siquiera disciplinar los cuerpos, sino inscribirlos “en el orden de una forma económica que es la masacre” (Mbembe 2005: 159).

A finales de septiembre de 2014, una alianza entre sicarios de un cártel local y policías municipales a su servicio asesinó a seis jóvenes en la ciudad de Iguala, Guerrero, algunos de ellos estudiantes de una escuela normal rural. Estos mismos sicarios/policías secuestraron a 43 estudiantes de dicha escuela normal, sin que aún se conozca su paradero. Días después de estos hechos, que generaron indignación nacional e internacional, y produjeron una reacción masiva de rechazo hacia las políticas estatales en el campo de la seguridad pública, algunos de los sicarios/policías detenidos confesaron su participación. Uno de ellos declaró lo siguiente: “Yo participé matando a dos de los ayotzinapos, dándoles un balazo en la cabeza, y no son de los que quemamos, están enteritos [...], la forma de matarlos fue ancados [*sic*] y les disparamos por un lado de la cabeza” (Moreno 2014: 1). Otro dijo: “El Gaby junto con Choky ya habían matado a los tres ayotzinapos, les pegaron un tiro en la cabeza a cada uno; el Gaby mató a dos y Choky a uno, esto por andar de revoltosos, dijo el Choky” (ibíd.).

La protesta política, como la que desarrollan los alumnos de las escuelas normales, fue resuelta por los narcos: los mataron por *andar de revoltosos*, en palabras del encargado de la masacre. Las zonas de muerte falotópicas, dominadas por señores de la guerra armados de signos y objetos fálicos, son el nuevo horizonte del espacio social y político. En este sentido, la masacre es una técnica de control, y la fosa común, el nuevo escenario del espacio público. Una zona falotópica es una anatomía de la crueldad extrema: “los ancamos y les disparamos en la cabeza”, “y no son de los que quemamos,

están enteritos”. Si bien los actores son distintos, cuando comparamos Tlatlaya con Ayotzinapa, los procedimientos resultan ser muy parecidos.

Las zonas de muerte no son remanentes de un proceso de descomposición social, sino efectos de “formas violentas de apropiación de los recursos [que] han incrementado su complejidad y [donde] han aparecido vínculos entre fuerzas armadas, la policía, el sistema de justicia y medios criminales” (Mbembe 2005: 155). Para el argumento que intento desarrollar, un punto crucial es que la propagación de esta cultura militarista y guerrera descansa “en una ética de la masculinidad acorde con la expresión violenta de actos de virilidad” (ibíd.). La falotopía es, a mi entender, el lugar donde esa ética se constituye pero también se despliega; es el espacio pedagógico de las éticas guerreras/viriles.

La masacre de Ayotzinapa develó la otra escena del poder político: el cogobierno de una institución del Estado con carteles de la droga y bandas de sicarios. Las investigaciones posteriores mostraron una alianza administrativa, financiera, política y criminal entre el alcalde de la ciudad de Iguala y un cártel local (Guerreros Unidos) que, de facto, gobernaba la localidad. Pero es un gobierno como los descritos por Balibar y Mbembe, es decir, sustentado en la violencia extrema y la crueldad, en la administración armada de los asuntos civiles y en una demostración casi anatómica de su poder. En este caso, nuestra intuición de una relación subrepticia entre democracia y falotopía se confirma: la *elección* del alcalde (de un partido de izquierda) coincidió con la *erección* de un poder narcopolítico de exterminio que utilizó la masacre como técnica de dominio.

El cinismo coincide con la hiperviolencia. El alcalde de la ciudad había declarado, el día anterior a la masacre, que la ciudad era segura y que se podía circular de noche sin problemas (Albarrán 2014). Sobre la acusación que pesaba en su contra de haber asesinado a un dirigente político opositor a su gobierno, el funcionario respondió que “no es de que me sienta limpio, simple y sencillamente no tiene nada que ver el presidente municipal ahí, yo sigo trabajando como tal” (ibíd.: 1). Al día siguiente se desataría la tragedia y los meses posteriores develarían la violencia con la que había gobernado el alcalde izquierdista de Iguala. Pero el político, en declaraciones posteriores a la matanza y la desaparición de los estudiantes normalistas, sostuvo que no se había enterado de nada y que no renunciaría a su cargo, porque “no tuvo conocimiento oficial de los hechos” (Pigeonutt 2014: 1).

Como el diputado que antes citamos, el alcalde promete seguir “trabajando”. Y lo hizo: un día después de su promesa, la policía de su municipio, que de hecho era una extensión del cártel de narcotráfico al

que pertenecía el político y su familia, secuestró a 43 estudiantes y asesinó a otros 6. A uno de ellos le desollaron el rostro y tiraron su cadáver en una calle de la ciudad. El horror, como el de Kurtz gritando en medio de la selva congoleña (Conrad [1902] 2013: 174), se había adueñado de la ciudad y del país. Pero creo que, en última instancia, era un develamiento y no una sorpresa lo que sucedía. El develamiento de las falotopías construidas por los pactos entre hermanos (políticos, narcotraficantes, empresarios, policías) y sus genealogías hiperviolentas y cínicas. De pronto, la teatrocracia quedaba desnuda ante la mirada estupefacta de millones de ciudadanos. El telón que cubría los pactos simplemente cayó y mostró el ejercicio real del poder: asesinatos, masacres, desapariciones, desollamientos. La otra escena de la crueldad solo revelaba el horror.

Quisiera retomar algunos argumentos que esboqué previamente. Balibar sostiene que la crueldad nos conduce a violencias que “nos parecen ‘peores que la muerte’” (2001: 15). ¿Qué es peor que la muerte? Creo que aquí está en juego un desacoplamiento brutal entre la “vida pura” y lo “simbólico puro”, en términos de Zupančič. Constituye una manifestación del poder de las falotopías para retorcer las relaciones entre naturaleza y cultura. El falo, recordemos, es leído por esta filósofa como el significante privilegiado de esa cópula; y he añadido que también lo es de su *desacoplamiento*. El rostro desollado de un estudiante remite a lo crudo (*crudus*), lo no digerido, lo indigesto: *la carne despellejada, sangrienta, una cosa desprovista de sus atavíos y aderezos habituales*, según Rosset (2008: 22). Algo desprovisto de sus atavíos o aderezos habituales: ¿no es eso un rostro desollado?, ¿no lo son los cuerpos colgados? Esto es peor que la muerte, porque también muestra el goce de los asesinos y torturadores, no solo su poder. Balibar se ha preguntado por qué el poder no solo debe ser violento, sino también *cruel*, “es decir, por qué debe tomar de sí mismo y procurar a quienes lo ejercen un efecto de ‘goce’” (Balibar 2005: 109). El goce, en nuestra lectura, es un efecto de las falotopías, de la posibilidad de desacoplar naturaleza y cultura usando el falo como el significante privilegiado. *Perros*, rostros desollados, cuerpos desaparecidos, restos calcinados: el horror en una lista infinita; el goce, su cuenta secreta.

## FALOTOPÍAS INTERIORES

Balibar dice, siguiendo a Bataille, que en la crueldad hay algo “intrínsecamente heterogéneo” (Balibar 2005: 109), no asimilable a la *violencia legal*, pero inseparable de ella. Bataille sostiene, en su texto sobre la estructura psicológica del fascismo, que lo heterogéneo es lo *totalmente distinto e incommensurable*

con respecto a la vida cotidiana (Bataille [1935] 2008a: 149). Y así como Balibar habla de *otra escena* para describir la crueldad, Bataille vincula lo heterogéneo con lo inconsciente y anota que las “dificultades que obstaculizan la revelación de las formas inconscientes de existencia son del mismo orden que aquellas que obstaculizan el conocimiento de las formas heterogéneas” (ibíd.: 145).

¿Cuál es el lugar del inconsciente en la producción de las falotopías? En una nota publicada por un periódico de circulación nacional en México, se relata que el policía militar E. S. P. fue detenido en el Estado de México, acusado de comandar una banda de distribuidores de drogas cuyas edades fluctuaban entre los quince y los veinte años. Su alias era el Mili. Se le investigaba también por el secuestro de, al menos, cinco menores de edad, que podrían estar en redes de tratos de personas. Al grupo comandado por ese militar, dice la nota,

se le [*sic*] liga al secuestro y asesinato de Bianca Barrón, con el plagio y homicidio de Abril Selena Caldiño (desaparecida a los 15 años y encontrada muerta dos años después), con la desaparición forzada de Lucía Robles, Yenifer Velázquez y Arishbeth Sánchez (Balderas 2014: 1).

El detenido tenía fotos en su perfil de Facebook en las que salía con sus amigos o mostrando su coche, un Porsche. También varias fotos de mujeres y de armas. Los objetos de la virilidad: carros, armas, mujeres. El joven militar exhibe todos los signos de su poder, su masculinidad erecta victoriosa y rampante que se impone violentamente:

Hay que pensar el falo no como el órgano que expresa inmediatamente la fuerza vital de mi ser, mi virilidad y todo lo demás, sino, precisamente, como tal insignia, como una máscara que me pongo de la misma manera en que el rey o el juez se ponen sus insignias (Žižek 2006: 108).

Las máscaras de E. S. P. son los coches, las armas, el dinero. ¿Por qué se pone esas máscaras? ¿Se produce como sujeto en ese enmascaramiento, así como los diputados se producían como políticos honestos mediante sus secretos? ¿Dónde, si lo estuviera, se ubica lo heterogéneo? En las fotos de su perfil hay una secuencia que me impresionó especialmente; luego de muchas fotos de su hijo recién nacido, siguen otras del rostro de un payaso ensangrentado y, después, de un *cuerno de chivo* (un AK-47), arma utilizada, habitualmente, por los narcotraficantes. Entre el hijo y el arma se interpone esta figura siniestra, un payaso que sonríe violentamente. Entre la vida cotidiana y la violencia, entre los humanos y los objetos se interpone esta imagen de lo heterogéneo. El tránsito del amor que E. S. P. siente por su hijo —según lo enuncia en su perfil— a la violencia que lo involucra en la desaparición de

mujeres adolescentes está mediado por la irrupción de lo heterogéneo —el payaso—, esa otra escena que inaugura, según lo vimos antes, la crueldad.

Pensamos habitualmente que la masculinidad es una identidad que se apropia de los objetos, que la subjetividad antecede a las cosas, que la violencia es independiente de las máquinas y la tecnologías. El mundo interior, aunque visible, de E. S. P. devela algo distinto. La masculinidad es también una técnica, es decir, una forma de operar en el mundo, un modo de asir los objetos, una tecnología del poder. Teresa de Lauretis habla de *tecnologías del género*, es decir, de “las técnicas y estrategias por las cuales es construido el género” (De Lauretis 1996: 19 n. 7). No obstante, creo que una limitación de esta definición es que enfatiza el discurso, aunque hable de técnicas. Yo quisiera pensar las falotopías interiores como tecnologías del género que producen formas de masculinidad mediante estrategias discursivas, pero también objetuales, prácticas, espaciales y corporales; es decir, constituyen tecnologías o sistemas sociotécnicos en toda su extensión. La masculinidad es un sistema sociotécnico, una forma de ocupar y operar el mundo, un modo de producir y usar los objetos, una máquina creadora de espacios y de relaciones sociales. La falotopía, que corresponde a la forma del espacio social casi en su completa extensión, es una concreción de los sistemas sociotécnicos masculinos, organizados en torno a la diferencia sexual, que también la deshacen y la mutan.

Hoy los límites de la crueldad, como los llamó Balibar, se desplazan junto con los límites de la diferencia sexual. El espacio falotópico, hiper-masculinizado, expulsa cualquier sujeto que no cumpla con sus parámetros. Los Viagra, esas masculinidades químicas hiperviolentas, suponen una erección perpetua en torno a la violencia y el dinero, una economía del goce masculino, que utiliza a las mujeres, pero que no las necesita. Las falotopías son espacios masculinos y homosociales, pero también son mapas de una exclusión radical. Las mujeres solo están allí como sirvientas sexuales de los señores de la guerra (políticos, mafiosos, empresarios) o como cadáveres porque cruzaron sus territorios o fueron víctimas de sus crueldades. Como las niñas que E. S. P. desapareció o vendió: nombres de una masculinidad caníbal y destructiva. El payaso sonriente y ensangrentado, que es a la vez violento y alegre, siniestro y ominoso, es el mediador técnico entre el amor (el hijo) y la violencia (el arma). Es como un falo heterogéneo, que se ríe de las crueldades y de las violencias, pero que también sangra. Es el umbral de la heterogeneidad y el inicio de la crueldad. Es, literalmente, la máscara de la falotopía interior que experimenta E. S. P., un padre amante que asesina mujeres adolescentes.

Como los rostros que se multiplicaban en el sistema de espejos infinitos en *Farabeuf*, el soldado se fragmenta en un rostro amante y otro hiperviolento. Lo mismo hacía el diputado panista cuando arengaba en contra de la prostitución y luego contrataba edecanes para bailar con ellas. Las falotopías son un sistema de espejos infinitos, cuya luz proviene de las viejas y nuevas genealogías políticas masculinas, y de las crueldades que pactan los hermanos. Son espejos del goce masculino, espacios figurales de la violencia, donde las máquinas de la crueldad, reales y misteriosas, ocupan los territorios colectivos e íntimos. Máquinas de exhibición y camuflaje, de acoplamiento y desacoplamiento, de retóricas y prácticas.

### “CEREBRO, CORAZÓN Y HUEVOS”

Cuando era alcalde de un populoso municipio de la zona conurbada de Monterrey, Nuevo León, Jaime Rodríguez alías el Bronco se hizo muy conocido por los enfrentamientos que tuvo con las bandas del crimen organizado que operaban en el territorio bajo su administración. En una entrevista concedida al diario *El País* en junio de 2012, sostuvo: “los mexicanos tenemos cerebro, corazón y huevos [forma coloquial de referirse a los testículos]. Lo que nos falta es conectar los tres” (Prados 2012: 1). Tres años más tarde, ese político fue elegido como gobernador del estado de Nuevo León, uno de los centros económicos de México, y se erigió como el primer candidato independiente en acceder a un cargo de importancia nacional. ¿Qué podría conectar esas tres partes del cuerpo? Creo que la respuesta es el falo. La conexión propuesta por el político produce una falotopía corporal y política en la que segmentos de un cuerpo simbólico entran en una nueva dinámica de interrelaciones. Cuando el ahora gobernador hizo esas declaraciones, Nuevo León y Monterrey eran azotados por la violencia vinculada al narcotráfico. Para él, la desconexión explicaba el fracaso de las políticas públicas, pero también de la vida cotidiana del Estado y el país con respecto a la violencia y la delincuencia.

Al igual que un aparato descompuesto, los mexicanos experimentaban la desvinculación de los tres centros corporales más importantes: el cerebro racional, el corazón emocional y los “huevos” pasionales y libidinales. Una vez conectados, entonces la vida política y social se transformaría. En una torsión muy característica del lenguaje cotidiano del país, la nota se titula “Monterrey está hasta la madre”, es decir, agobiado y cansado de la violencia. El tope del aguante colectivo sería esa *madre*.

Si bien las declaraciones parecen simples y directas, revelan una trama cultural muy compleja y densa. A mi entender, solo las hipermasculinidades podrían realizar la conexión planteada mediante la construcción de una

falotopía política más poderosa que la criminal (siempre y cuando se pudieran distinguir ambas de modo tajante). Persiste la pregunta de por qué se deben incluir los “huevos” cuando se piensa la política en el mapa de las corporalidades. Entender esa referencia es capital para dilucidar las formas de dominación de género y sexuales contemporáneas: los *huevos* son el centro del poder y apuntan a la valentía y la decisión. Quizá los *huevos* contienen la voluntad de poder que interesó a Nietzsche.

Hace pocos meses, en un restaurante de una ciudad del sur de México, escuché, casualmente, la conversación de un grupo de comensales. El dueño del comercio, rodeado de varios hombres, contaba chistes en torno al narcotráfico. En uno de ellos, relató que el *patrón*, así lo llamó, ordenaba a sus sicarios que asesinaran a unos rivales que habían capturado: “a ese me lo cortas en pedacitos, pero antes te lo coges”, era una de las instrucciones que daba. Cuando los iban a asesinar, el enemigo referido le recuerda a sus captores: “acuérdate que primero me coges”.

Creo que ese chiste, si lo fuera, representa una operación parecida, aunque en la dirección contraria, a la conexión que exigía el político antes citado. En este caso, los *huevos* –“lo coges”– son los operadores de la muerte –“los pedacitos”–. Es decir, el acto de desmembrar es subsecuente al acto de penetrar (*coger*). Si la conexión es fálica (cerebro/corazón/*huevos*), la desconexión (el desmembramiento) también lo es. A mi entender, presenciamos una falotopía ambivalente pero continua que en una dirección conecta, o lo intenta, y en la otra descuartiza, sexo mediante.

Cuando mencionamos que el falo, como prótesis, se acopla y desacopla de los cuerpos masculinos, apuntábamos a este poder de conectar y desconectar que ahora analizamos. El falo se materializa, por así decirlo, en los cuerpos, pero también en los espacios. El cuerpo erecto de los narcotraficantes químicos es una falotopía, compuesta por procesos simbólicos y materiales; es decir, al poder fálico del discurso violento se le añaden los estímulos químicos de los fármacos. En esa medida, es un discurso fálico: en su significación, pero también en su materialidad. Por eso, la falotopía apunta a masculinidades sociotécnicas. Las antiguas masculinidades identitarias, que residían en algún lugar de la psiquis, simbólicas más que materiales, han dado paso a estas hipermasculinidades sustentadas técnicamente.

El vínculo íntimo entre producción discursiva y producción técnica es una característica central de las falotopías. Por eso podríamos sostener que una hipermasculinidad es una *cyborg*-masculinidad. Haraway define el *cyborg* como “un organismo cibernético, un híbrido de máquina

y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción” (1995: 253). Si, según Haraway, la biopolítica foucaultiana fue “una flácida premonición de la política del *cyborg*” (ídem), la necropolítica de Achille Mbembe (2003) sería una débil premonición de las *cyborg*-masculinidades guerreras que comenzamos a avizorar. Las *cyborg*-masculinidades producen y habitan las falotopías que he analizado. Son masculinidades figurales, en el sentido de De Lauretis, imágenes condensadas “de imaginación y realidad material” (Haraway 1995: 254).

## Economías de la crueldad: muerte y contabilidad

Inglaterra ha estado mucho tiempo loca, y se ha desfigurado a sí misma;  
el hermano a ciegas derramó la sangre del hermano;  
el padre con dureza sacrificó a su propio hijo;  
el hijo, forzado a ello, ha sido matarife de su padre y señor.

W. Shakespeare, *Ricardo III*

A finales de 2012, en un programa periodístico que se transmite diariamente por un canal abierto en la televisión mexicana, un conocido escritor y ensayista que participaba como panelista criticó la estrategia de seguridad pública seguida e implementada hasta ese momento por el gobierno de Felipe Calderón. El escritor sostuvo que había que “hacer un corte de caja” que permitiera evaluar los resultados de la llamada “guerra contra el narcotráfico”. El comentarista añadió que en ese *corte de caja*, cuya principal cifra era el número de asesinados, había que considerar que quedaba poca “carne de cañón” disponible para seguir incrementando la cifra. Los jóvenes de las clases populares, especialmente de los estados más violentos o con mayor presencia de narcotráfico, evitaban formar parte de las bandas criminales dado el destino aciago que les aseguraba ese trabajo, según el panelista citado. Para esa fecha se acumulaban más de sesenta mil muertos y el *corte de caja* revelaba que *quedaban* pocos individuos para sumarse a esa contabilidad mortuoria, porque muchos de quienes la engrosarían ya estaban muertos. La guerra, en algún sentido, se podría considerar como un éxito y no terminaría porque hubiese acabado con el narcotráfico, sino porque ya no habría más muertos que sumar. Acabaría por aniquilación, antes que por pacificación.

Me parece que un complejo cálculo cruza esta conversación televisiva entre *líderes de opinión*. Primero, la imagen del “corte de caja” para aludir al número de asesinatos y los resultados de la intervención estatal militarizada. Segundo, la sumatoria de muertos que sostenía el otro argumento: su número no se incrementará porque restan *pocos* individuos que puedan ser asesinados, aunque no se hayan transformado las condiciones estructurales e históricas que sostuvieron ese nivel de violencia. Y tercero, este imaginario de clase que representa a los muertos como jóvenes de clases populares involucrados con el crimen organizado, dada su falta de expectativas o esperanzas, o la ausencia de oportunidades reales que les permitieran dedicarse a otras cosas menos peligrosas. Creo que esa relación entre las cajas registradoras, la aniquilación total y las relaciones de clase configura, al menos discursivamente, una economía de la crueldad, que permite “rendir cuentas”, hacer cierres contables y explorar escenarios futuros en los recuentos de asesinados. Esa economía de la crueldad es subsecuente, sin duda, a los discursos de la guerra y su complemento burocrático y contable.

La espontaneidad de este diálogo y la ausencia, al menos inmediata, de cualquier respuesta a estas ideas, son signos de la profundidad de las representaciones que aquí se juegan. No se discute la pertinencia de las imágenes y metáforas, y se articula —sin pudor, a mi entender— un discurso económico sobre la muerte que es necesario comprender. Nadie puede modificar un suceso televisivo, aunque podamos verlo nuevamente. Pero las imágenes que mencioné siguen, de alguna forma, inquietando los procesos sociales que intentan *digerir*, en primera instancia, pero también comprender, la violencia que ha experimentado México durante los últimos años.

Si la discusión se remite solamente a la “efectividad” de la estrategia, entonces la comprensión sobra. Si los debates consienten que personajes que apoyaron los lenguajes de la guerra, que fueron enarbolados por el gobierno federal al inicio de este proceso, aparezcan como sus más severos críticos cuando se produce un cambio de gobierno y la guerra referida convence a pocos, entonces la digestión de la que hablo terminará siendo un cólico doloroso. En muchos sentidos, el debate parece organizarse entre los argumentos técnicos y los políticos. Pero ambos, aunque difieran, participan de esta economía de la crueldad, en tanto suman y restan, cortan caja, calculan y pronostican, practican unas matemáticas con los muertos y los crímenes. Responden, en esa medida, a la profunda voluntad contable del Estado contemporáneo, en sus diversas versiones históricas y geopolíticas.

En este texto deseo explorar cómo se produce y se articula discursivamente esta economía de la crueldad. Para esto, analizaré artículos y columnas de líderes de opinión que han participado de manera sistemática en estos debates. Si bien las posiciones pueden diferir, como lo he dicho, creo que todos son argumentos de esta economía y la sostienen.

## LA CRUELDAD: REALIDAD, MISTERIO Y MATERIALIDAD

En los lugares por donde ha pasado un ejército crece la mala hierba.

Lao Tse, *El libro del Tao*

Con una argumentación que se ha repetido con insistencia, ciertos periodistas, analistas, académicos y expertos de todo tipo han sostenido que no se podía responsabilizar al gobierno de Felipe Calderón de los miles de asesinatos sucedidos durante su presidencia. Uno de ellos, que escribe el mismo día del cambio de mando presidencial, razona del siguiente modo: los cincuenta mil o sesenta mil muertos no son obra directa ni indirecta de Calderón; la violencia entre bandas se desató en los años ochenta con periodos álgidos subsecuentes (Cota 2012). Si no existiera responsabilidad del Gobierno, ¿entonces qué explicaría esa ola de asesinatos que incrementó la tasa de homicidios de ocho en el año 2007 a veinticuatro en el 2010 por cada cien mil habitantes (Inegi 2012; UNODC 2010)? ¿No fue el Gobierno el que declaró una guerra?; ¿su intervención no tiene ninguna relación con los efectos que habría producido? El columnista dice que los cincuenta mil o sesenta mil muertos “no son obra directa” de Calderón. Es claro que no fue el *individuo* Calderón quien los asesinó. La pregunta es si la acción gubernamental, que muchos criticaron por mal pensada, planificada e implementada, se vincula con esos asesinatos. Si esos miles de muertos no son responsabilidad de nadie, ni del mismo crimen organizado y sus dinámicas comerciales, organizacionales y territoriales, entonces la acción del Gobierno ha sido inútil y superflua.

El argumento central de la intervención estatal sostuvo que era necesario y urgente declarar la guerra, porque el deterioro se incrementaría en lo venidero. Y así sucedió: la intervención estatal aumentó la violencia y el número de asesinatos.<sup>5</sup> Pero, si regresamos al razonamiento anterior, aunque no hubiese existido esta intervención, de todos modos se habrían producido los asesinatos, porque ya estaban incubados, por así decirlo, en la misma dinámica del crimen organizado. Indudablemente esta guerra no creó el narcotráfico, pero sí lo modificó.

Pero hay otra veta en estos razonamientos. Si la acción gubernamental, entendida como una guerra, no es responsable, en alguna medida, de esos

<sup>5</sup> Hay diversos textos que exploran y analizan lo sucedido durante estos años y que aventuran distintas explicaciones. Véanse, entre otros, Cadena (2010); Maldonado (2012); Pereyra (2012) y Wolf (2011).

asesinatos, y sus causas deben buscarse solo en las dinámicas del crimen organizado, entonces los crímenes existían potencialmente antes de que sucedieran. La respuesta precede a los estímulos, y los efectos son anteriores a sus causas. O se deben a causas distintas de las que distinguimos inicialmente. Un ejemplo de ese tipo de razonamiento son los artículos de Joaquín Villalobos (2010, 2012), aparente estrategia de la primera fase de la guerra contra el narcotráfico. Él se adelanta y dice que luego de contar muertos se comenzará a construir la paz. Los cadáveres son como una siembra de orden y de estabilidad; son la tierra que permite que la paz florezca algún día. Según esto, los muertos son necesarios porque son inevitables. No sabe, como dice el Tao, que solo podrá crecer mala hierba en los terrenos abonados por la muerte.

Giorgio Agamben define la economía como el “conjunto de praxis, de saberes, de medidas y de instituciones cuya meta es gestionar, gobernar, controlar y orientar –en un sentido que se quiere útil– los comportamientos, los gestos y los pensamientos de los hombres” (Agamben 2011: 256). Si esta contabilidad es una praxis de ese tipo de economía, es necesario saber qué intenta gestionar, gobernar, controlar y orientar. Los números corresponden, en este caso, a una forma de saber, pero también a un modo de gestión. Si bien se debate cuántos son, efectivamente, los muertos, no se discute que se los deba contar. En este sentido, si bien las posiciones en torno a la racionalidad y efectividad de la intervención del Estado en el campo del narcotráfico son disímiles y contrapuestas, todas coinciden en producir una cantidad más o menos exacta de asesinatos. De este modo, todos son discursos gubernamentales en el sentido foucaultiano (Foucault 2010c).

Es ese consenso técnico el que debemos revisar y cuestionar: ¿por qué contar los muertos?, ¿qué tipo de debate es aquel que gira en torno a las cantidades? Un debate centrado en una cantidad: ¿qué discute?, ¿el éxito de una intervención, su justicia, su eficacia? Los argumentos podrán diferir, pero coinciden en un punto central: el saber de los expertos reemplaza al de los políticos; las cantidades revelan más que las cualidades.

Esta ruta técnica, contable, aritmética, en la que confluyen los discursos, pero también los actores, es lo que llamaremos *crueldad*. Es claro que hablamos de una representación que permite gestionar, gobernar, controlar y orientar –tal como plantea Agamben– los resultados de la economía. Pero ¿por qué sería cruel y no simplemente objetiva, científica, afectiva y éticamente neutra? Bataille llama *crueldad* “a lo que no tenemos la fuerza de aguantar; y lo que soportamos fácilmente, lo que nos resulta habitual, no nos parece cruel” (Bataille [1949] 2008b: 120). ¿Qué es lo que “no podemos

soportar” en esta violencia: su número, su intensidad, su irracionalidad? La crueldad es, en términos de Bataille, una excepción. Lo habitual no resulta cruel. ¿Es excepcional esta violencia? ¿Contar es una forma de habituarla, en el sentido de hacerla hábito, pero también volverla cotidiana y normal? ¿La cuenta es una forma de negación que expele las responsabilidades y las substituye por cifras? Los muertos, en esta guerra, siempre son otros. Hay una radical alteridad en esta contabilidad técnica, puesto que el número se establece en otro campo. No es la cuenta de los cadáveres en un campo de batalla. En este caso, los cuerpos son ajenos y distantes. Ninguno de los que contabiliza está cerca de ellos. Pero esta alteridad no solo se debe a esa distancia física que separa al contador de la materialidad de sus cifras. Es también una alteridad social; por eso, el comentarista del programa que cité al inicio del texto hablaba de los jóvenes de clases populares, que son la “carne de cañón” en esta guerra *sui generis*.

Por su parte, Balibar piensa la crueldad como una noción alternativa en la dialéctica entre violencia y poder (condensada en la palabra alemana *Gewalt*), que permitiría distinguir “aquellas formas de violencia extrema, ya sea intencional o sistémica, física o moral [...] que, por así decirlo, nos parecen ser ‘peores que la muerte’” (2001: 15). A esa dialéctica entre violencia y poder, Balibar la llama *economía de la violencia*: “una violencia primordial del poder, una contraviolencia dirigida contra el poder, o una tentativa de construir contrapoderes, que toma la forma de la contraviolencia” (2005: 107). Sin embargo, una *fenomenología de la violencia*, añade, debe incluir el término *crueldad* como algo diferente del poder y de la violencia (ibíd.: 109).

En su reflexión sobre la crueldad, Balibar la describe como un exceso y también como un residuo. Esa porción inconvertible y excesiva se transforma en los procesos de simbolización “de las fuerzas materiales y de los intereses en la historia”, en un “*resto inconvertible* o un *residuo material de la idealidad*, inútil y carente de ‘sentido’” (ibíd.: 110). Si la crueldad fuera un *resto inconvertible*, entonces no daría lugar a una economía. Sin embargo, Balibar dice que esa porción tiene un “precio” distinto al del poder: *el precio del apocalipsis atroz y la destrucción mutua*. ¿No es este el precio que se ha pagado en la guerra contra el narcotráfico? ¿no presenciamos un apocalipsis y una destrucción de ese tipo? Creo que la *inconvertibilidad* que Balibar menciona se vincula con otra característica que atribuye a la crueldad o que le sirve para describirla: el misterio. Ese misterio inaugura otra escena, perpendicular a la que forman el poder y la violencia. Esa otra escena, en sus palabras, es “otro tipo de resultado producido por la violencia masiva, aunque el mecanismo

sea extremadamente misterioso. Misterioso pero real, incuestionablemente” (Balibar 2001: 25). Misteriosa, pero real, la otra escena no se configura con la claridad que parece tener la violencia o el poder. Balibar dice que la crueldad “es *otra* realidad, y una suerte de despuntar o intuición de otro escenario” (2005: 109). Tenemos, por tanto, un misterio *real* y una realidad *otra*. ¿Cómo podría existir un misterio real y una realidad alterna? ¿Por qué la crueldad respondería a ambas características y no se la podría entender de otro modo?

La crueldad, si se me permite, formaría un *real misterioso* en el que se distinguen con claridad los efectos, pero se ignoran las causas o estas son difíciles de explicar. Si bien no existe “nada similar a un centro de la crueldad”, anota Balibar, el poder no solo “debe ser violento, impetuoso, brutal, sino también ‘cruel’ (o ‘feroz’, ‘sádico’)”, y debe procurar a “quienes lo ejercen un efecto de ‘goce’” (ídem). Una crueldad sin centro y unos efectos de “goce” esparcidos, pero necesarios, en el ejercicio de un poder violento y brutal, conforman otro bucle de la relación entre economía y crueldad. Balibar apunta que los *efectos acumulativos* de estas formas de crueldad “son desplegados en lo que he llamado las ‘zonas de muerte’ [*death zones*] de la humanidad” (2001: 25). El modo actual de producción y reproducción “se ha convertido en un modo de producción para la eliminación [*mode of production for elimination*]” (ibíd.).

La ruta que condujo al misterio y a una realidad alterna ahora lleva a las *zonas de muerte* y a un *modo de producción para la eliminación*. La crueldad, que abría otra escena, también produce zonas mortíferas y modos de producción letales. ¿Son misteriosas, pero también reales, esas zonas de muerte? ¿El *modo de producción para la eliminación* corresponde a la *otra escena* que Balibar menciona, como una especie de doblez en el modo de producción vigente? Balibar se pregunta cuál es la racionalidad de ese modo de producción: “¿o encaramos el triunfo absoluto de la irracionalidad?”, y en seguida responde que es “económicamente irracional, pero políticamente racional” (2001: 25). ¿Cuál sería la racionalidad política de una irracionalidad económica? Habría que preguntarse sobre la racionalidad del acto de contar o de los procedimientos contables que se realizan en torno a los muertos: ¿son políticamente racionales y económicamente irracionales?

Balibar dice, siguiendo a Bataille, que en la crueldad hay algo “intrínsecamente heterogéneo” (2005: 109), no asimilable a la *violencia legal*, pero inseparable de ella. Bataille, en su texto sobre la estructura psicológica del fascismo, sostiene que lo heterogéneo es lo *totalmente distinto e incommensurable* con respecto a la vida cotidiana (Bataille [1935] 2008a, 149), y constituye para la ciencia una *diferencia no explicable* (ídem).

## ARGUMENTOS Y FANTASMAS: CONTAR CADÁVERES

Encontrar la gloria en la victoria es gozar con la matanza de personas.  
Lao Tse, *El Libro del Tao*

En México, hay miles de cuerpos que nadie ha reconocido (Merino y Gómez 2012) y en los Servicios Médicos Forenses del país se cuentan más cuerpos que en los expedientes de las Procuradurías de Justicia. La administración del Estado tiene dos cuentas de asesinados: una sanitaria y otra legal. Ambas difieren, aunque se interrumpen. ¿Por qué hay más cuerpos en los recintos médicos que en los registros legales? ¿Por qué se produjo este desfase en los registros contables de las instituciones del Estado? Algunos piensan que el número de muertos superaba las capacidades administrativas de las instituciones de justicia para registrarlo y procesarlo (ibíd.). De este modo, hay un *sobrante* de muertos. Si esos cuerpos sobran en las cuentas de las instituciones médicas, también faltan en las de la justicia. ¿Cómo entender esta relación entre un faltante y un excedente en las cuentas? ¿Cómo se vincula con el exceso y el residuo que Balibar menciona al pensar la crueldad?

Cuando el Estado cuenta los cadáveres y enumera los asesinatos, le da una forma a la violencia. Evita, quizás, un efecto indirecto de la violencia del narcotráfico: dificultar las cuentas. La noción de *cuenta* tiene aquí dos sentidos. Uno, numerar, dar una cifra. Pero también vengar. Si el Estado *hace una cuenta*, los grupos del narcotráfico *ajustan cuentas*. ¿Qué es lo que ajustan? Deudas pendientes de todo tipo: económicas, personales, laborales. Ajustan cuentas para vengarse de sus enemigos y de los daños que les han infringido. A esos ajustes de cuentas, la contabilidad estatal les da cierto contorno técnico. Por ejemplo, en muchas ocasiones han aparecido cuerpos descuartizados o desmembrados depositados en bolsas de plástico. Su número debe ser resuelto por las instituciones del Estado. Se deben contar las partes y sumarlas para saber cuántas personas fueron asesinadas. En esos ajustes de cuentas se desarticulan las cantidades y al Estado le corresponde restituir las. La violencia extrema proviene de ese desmembramiento corporal y, a veces, de la confusión de partes de diferentes cadáveres. Ajustar cuentas es, en estos casos, *des/ajustar la cifra corporal*, por así llamarla. El Estado vuelve a ajustar las cuentas al restituirles un número a esas partes. Para tener un número de asesinados, es necesario tener un número correlativo de cuerpos y de cadáveres. Aunque no se pueda reconstituir completamente un cuerpo descuartizado (y han quedado muchos desmembrados de manera definitiva), es perentorio dotarlo de una cifra: *un* cuerpo, aunque esté incompleto.

Balibar sostiene que la crueldad establece con la materialidad una *relación sin mediación* (2005: 110). Si bien no es la línea argumental que él sigue, me interesa pensar que esa ausencia de mediación se vincula con la etimología de la palabra. *Crueldad* es un derivado de *crudo* (Moliner 1998; Alonso 1998), y crudo es lo que no ha sido procesado por la cultura ni la técnica, como la carne que no ha sido cocinada.

Contar sería, de algún modo, una forma de mediar la relación entre la crueldad y la materialidad de los cadáveres, en este caso. La violencia extrema desarticula las mediaciones, incluso las que afectan a un cuerpo muerto. Esa ha sido una característica de la violencia ejercida en esta “guerra”. Hay un exceso de violencia que se dirige ya no a los vivos sino a los muertos, como si la destrucción de estos fuera necesaria para enfatizar la de aquellos. Si bien se pueden aplicar todo tipo de crueldades a los vivos, esto parece insuficiente, de modo que se continúa con los muertos. Pero, a su vez, los cadáveres son solo los residuos de esta violencia, lo que queda de ella, y la contienen como un efecto dramático. El cadáver es la violencia sin mediación alguna, incluso más intensamente cuando se desconoce su identidad y se pierde cualquier historia o vínculo que ese cuerpo muerto haya tenido con el cuerpo vivo que fue.

La muerte, según Sartre, es el “rechazo radical de todas las significaciones humanas” (Sartre [1952] 2003: 165). Pero en estos cuerpos las significaciones aún no se diluyen y la violencia extrema “se presenta como puesta en obra de un guión en el que se combinan estrechamente lo fantasmagórico y la argumentación” (Balibar 2005: 117). La ficción técnica transforma el cadáver en un objeto; sobre una mesa de disección, un cadáver es despojado de su sacralidad y yace sobre ella “en estado de objeto profano, objeto abstracto, objeto de ciencia” (Bataille 2008b [1949]: 159).

La muerte, sostiene Bataille, necesita del espectáculo para ser pensada: “nada es menos animal que la ficción, más o menos alejada de lo real, de la muerte” (ibíd.: 298). Pensemos el tránsito que han tenido estos cuerpos desde los lugares donde fueron encontrados y en los que figuraban como objetos de la crueldad hasta otros en los que están ocultos y son objetos técnicos que deben ser identificados y burocratizados. El levantamiento de los cuerpos es, en estos casos, el paso del espectáculo público al interior administrativo. ¿Es la misma ficción de la muerte? ¿El tránsito entre un espacio y otro, entre dos muertes (la cruel y la técnica), es también el paso de una ficción a otra? El cadáver como objeto de la crueldad articula la ficción del excedente de violencia, una violencia interminable que lo somete a crueldades añadidas. En cambio, el cadáver como objeto técnico y científico representa el residuo de la violencia, su único rastro y su último registro.

Los comentaristas de esta guerra difieren sobre esa cuenta de cadáveres. Para Villalobos, los muertos son un residuo. En cambio, para Aguilar Camín, son un excedente. Se debe determinar cuántas son las pérdidas de esas cuentas. Villalobos escribe:

En toda guerra hay muertos y estos son un indicador del estado de la guerra misma. Las guerras se ganan generando bajas al enemigo y se pierden cuando se tienen más bajas de lo que el entorno político social propio puede tolerar. Es comprensible que este sea un tema difícil para ser explicado ante la opinión pública por los funcionarios del Estado, pero la realidad es que quien está teniendo más muertos, capturas y deterioro moral en sus filas es quien va perdiendo la guerra, y en el caso de México son los narcotraficantes (2010).

¿Sería guerra una que no produjera muertos? Como un Sun Tzu crepuscular, Villalobos sostiene lo que parece obvio: las guerras producen muertos. El punto no debería ser ese, indica, sino quiénes acumulan el mayor número de muertos. En los dos ejércitos que él imagina, pierde el que conforman los narcotraficantes y gana el que responde al Estado. La dinámica de perder o ganar una guerra es un asunto numérico: a mayor número de bajas y menor impacto social, la victoria estaría segura. Los muertos son un *indicador*, dice Villalobos; ¿qué indican?, ¿qué muestran? Muestran la guerra misma, que no existiría sin ellos. Enseñan quién gana y quién pierde. Estos son los *indicadores* de una economía de la crueldad: miden la violencia, traducen en cifras el sufrimiento atroz. Como escribe Negri: “nos identificamos cada vez menos con la ‘racionalidad’ de poder, y cada vez más con la ‘monstruosidad’ del sufrimiento” (Negri 2012: 245). Pero Villalobos confía en la *racionalidad* del poder, por eso construye indicadores que den cuenta de su eficacia. La *monstruosidad* del sufrimiento la considera un mito, una especie de mentira disfrazada argumentalmente.

Aguilar Camín no discute esto. Solo afirma que en esa guerra México está del lado equivocado: el de los perdedores. En un artículo que publicó en una revista de circulación nacional, comenta la foto de un próspero empresario agrícola californiano que cultiva marihuana. Él ha ganado, en dos años, diez millones de dólares con su negocio. No hay nada excepcional en su caso, salvo por el producto que cultiva y vende: el mismo que en México se persigue y se decomisa. Aguilar Camín escribe: “¿Qué nos dicen estas fotos? Nos dicen, entre otras cosas, que estamos en el lado equivocado de la guerra contra las drogas. En California, la mariguana produce fortunas y empresarios. Aquí, muertos y presos” (2012). Villalobos, defensor de la guerra y de la soberanía estatal, ve un conflicto donde Aguilar ve un negocio. El primero dice que hay que perder para luego ganar, y el segundo, que para ganar hay que dedicarse a otra cosa menos a la guerra. Aguilar Camín mira

sorprendido el candor del agricultor en su granja de cannabis. Villalobos advierte sobre los males que se abaten sobre quienes no logren descifrar los peligros:

El narcotráfico es un enemigo bien armado, muy violento, sin barreras morales y con un gran poder corruptor. Creer que este problema se puede resolver sin confrontación y sin violencia es una gran ingenuidad. A este enemigo solo es posible someterlo usando la fuerza del Estado y, cuando ello ocurre, se incrementa su resistencia y se agudizan sus propias guerras internas; con lo cual aumenta, inevitablemente, el número de personas que pierden la vida (Villalobos 2010).

El argumento es el mismo: a mayor reacción estatal, habrá un número mayor de muertos. Los muertos son producto de los desajustes que genera la respuesta. Aguilar Camín contrasta las respuestas estatales entre los Estados Unidos y México, y escribe que “en California, la marihuana produce fortunas y empresarios. Aquí, muertos y presos”. Para este comentarista, la guerra está mal planteada porque lo que produce es indeseable: ninguna ganancia y solo pérdidas. Villalobos espera que los resultados de una guerra que no es bien recibida por una opinión pública ingenua e incauta se traduzcan en que los delincuentes se vean debilitados en su “capacidad de reciclar sicarios” (ibíd.). Según Villalobos, cuando los narcotraficantes ya no puedan “producir” sicarios, entonces perderán parte de su capacidad de intimidación y control territorial. Él anuncia el “corte de caja” que mencioné al comienzo del artículo: cuando no queden más individuos que puedan ser asesinados, entonces no habrá más muertos.<sup>6</sup> En cambio, Aguilar Camín sugiere que ese *corte* será siempre negativo, porque lo que produce la guerra es nefasto: presos y muertos. Mientras se espera que esa ecología de la violencia impida el reciclaje de cadáveres, en California la marihuana se recicla en ganancias.

¿Son estos escritos ejemplos de lo que Lezra llama una *vacia ontología numérica* (2012: 107)? ¿Son equivalentes los interrogantes que ambos comentaristas plantean sobre la soberanía estatal, pero también sobre la economía de guerra? Para Villalobos, las ganancias serán futuras y resultarán de una reafirmación del poder del Estado. Para Aguilar Camín, la guerra produce un deterioro en ese poder, porque sus resultados son indeseables y catastróficos, en último término.

<sup>6</sup> Eduardo Guerrero atribuye a este fenómeno la estabilización de la violencia durante el año 2011: “Las organizaciones criminales enfrentan restricciones cada vez más severas para reclutar sicarios. Se estima que en el contexto actual los miembros de los ‘brazos armados’ tienen una probabilidad de morir que anualmente oscila entre 20% y 40% (luego de cuatro años de conflicto hay menos individuos interesados en afiliarse a dichos grupos)” (Guerrero 2012).

Una investigadora de la violencia social en el País Vasco escribe:

El cuerpo sentiente del Estado se hace real, ya no tanto a través de esa confluencia de razón y violencia que es la marca de la fábrica del Estado moderno, cuanto de la interpretación de una violencia mimética contra un enemigo con el que se fantasea. El Estado se constituye a través de la proliferación narrativa del exceso [y] nada más que como exceso (Aretxaga, citada en Lezra 2012: 95).

Ya vimos con Balibar que las argumentaciones colindan con los fantasmas. En este caso, Villalobos intenta confirmar esa confluencia entre razón y violencia, que sería el sello de fábrica del Estado moderno, pero también fantasea en torno al enemigo que se enfrenta. Lo ve poderoso y difuso, corrupto y violento, pero también débil y acorralado. Aguilar Camín, que sigue el mismo camino, fantasea en cambio con cultivos y millones de dólares, con granjas ordenadas y ganancias. ¿Cómo *sienten* estos comentaristas el *cuerpo del Estado*? Villalobos, como un cuerpo enérgico que responde a los desafíos que se le hacen. Aguilar Camín, como un cuerpo deteriorado que solo sabe producir pérdidas. Para el primero, el futuro corresponde a la victoria; para el segundo, a la derrota. Pero las pérdidas y las ganancias están invertidas en ambos argumentos: las ganancias futuras requieren de pérdidas presentes o las pérdidas presentes impedirán ganancias futuras.

Si es cierto que el Estado se constituye a través de las narrativas del exceso, ¿cuál es la que aquí se configura? Se trata de una narrativa económica y se articula en torno a la crueldad. Aguilar Camín se pregunta con cierta consternación: “¿Por qué hemos quedado en la parte de la guerra donde están los muertos y los presos, y no las ganancias y los vivos?” (2012). ¿Hay un lado de esta guerra que cobija las ganancias y los vivos, y no los presos ni los muertos? Para este autor sí, y la recomendación resulta obvia: hay que cambiar de lado. La narrativa de la guerra es una narrativa del exceso, no importa en qué lugar se esté. En un lado produce *muchos* muertos; en el otro, *mucho* dinero. La guerra es pródiga, es fecunda. El mismo Aguilar indica que la queja de los mexicanos es que “ellos ponen los muertos”, y los estadounidenses, “los consumidores”. Todos *ponen* algo, como en una apuesta, pero no es indiferente *qué* es lo que *ponen* unos y otros. Villalobos entiende que la apuesta es interna y que los muertos, que constituyen “el costo inevitable” de esta guerra, mejorarán el juego al mediano plazo. En última instancia, solo puede quedar un jugador, que será el Estado; los otros serán eliminados o se someterán. En esa medida, que los Estados Unidos *pongan* los consumidores es menor, porque lo que está en juego es la soberanía interna del Estado mexicano. Villalobos propone *salir del juego*

mediante una guerra sin cuartel contra los jugadores irregulares. Cabe una cita de Balibar para entender a Villalobos:

Un poder que se organiza por sí solo como contraviolencia preventiva [...] necesita, innegablemente, conocimiento acerca de la violencia: tipologías jurídicas, explicaciones y armados de escenas sociológicos y psicológicos, estadísticas acerca de su avance o retroceso, etc. Sin ella, no habría orden público [*police*] ni política (Balibar 2005: 112-113).

Pero el argumento de Villalobos es, en cierta medida, una contención frente a un proceso todavía peor: la disolución de la guerra en muchas guerras, su fragmentación conceptual, pero también empírica. Creo que esta guerra tuvo un primer momento de coherencia conceptual, organizada en torno a la recuperación de la soberanía. Pero luego el desgaste que produjo horadó esa coherencia y pulverizó las explicaciones. Ese proceso ha sido real, por así llamarlo, en muchos sentidos; por ejemplo, en la fragmentación de los carteles que han documentado algunos analistas. El enemigo perdió forma y se fue diluyendo en las delincuencias locales. Eduardo Guerrero, uno de los principales expertos críticos de la estrategia gubernamental, escribe que el “fracaso” se debió a dos razones:

[...] había desaparecido el factor sorpresa y las organizaciones estaban preparadas para responder a la ofensiva del gobierno. Por otra parte, la capacidad de combate de la autoridad disminuyó a medida que los focos de atención se multiplicaron a lo largo del país (Guerrero 2012).

Los carteles que existían a finales del 2006 se dividieron en muchos otros. Guerrero elabora un cuadro en el que estos pasan de seis a dieciséis en el año 2011, y a diez en el siguiente. Algunos municipios que tradicionalmente no habían sido afectados por esta violencia comenzaron a sufrir sus embates. Esto implica un mayor número de actores distribuidos por un territorio más extenso.

En esa dispersión paulatina, las narrativas oficiales dejan de tener efecto o son menos eficaces para generar un consenso social. En el año 2010, cuando la violencia llegó a un momento álgido, los principales medios de comunicación del país suscribieron un acuerdo que restringió su información y reguló su presentación. Cuando la “narrativa” —como gustan de llamarla los asesores comunicacionales y los periodistas— solo relatava una violencia desbordada, desmedida y horrible, entonces los medios que la reproducían bajaron el tono. La pulverización de las ciudades y de los barrios, la dispersión territorial de la violencia, se tradujo en un silencio táctico. En cierto momento, la forma más efectiva de saber qué estaba sucediendo era a través de sitios web especializados. Pero lo que nunca dejó de debatirse fue el número de asesinados, que se transformó casi en el fetiche de los analistas y en la expresión más contundente de esta guerra.

## EL CUERPO SINTIENTE

Porque la matanza de muchas personas debe ser lamentada con fuertes plañidos,  
la victoria en la guerra debe ser celebrada con ritos de dolor.

Lao Tse, *El Libro del Tao*

Lo que no consideraron los estrategas ni los analistas de diverso cuño fue que la guerra transformaría al enemigo que supuestamente enfrentaba. Al principio se sabía con cierta claridad quién era este enemigo o cómo podía describirse, pero luego ese rostro se volvió confuso. El enemigo comenzó a ser otro, más violento, más cruel, pero al mismo tiempo menos sistemático y predecible. Jefes y sicarios cada vez más jóvenes se encargaron de sembrar el terror indiscriminadamente. Así como se descuartizaron los cuerpos, se desmembraron las jerarquías mafiosas. Me parece que hay una correlación entre esta fragmentación organizacional y los cuerpos desmembrados que se hacen habituales en las imágenes observadas colectivamente. Ese efecto de dispersión social, simbólica y corporal produce lo que Lezra denomina una “diseminación de fantasmas parciales” (Lezra 2012: 104). El fantasma del narco, que tenía cierta forma y conducta al principio de la guerra, se fragmentó también, produciendo decenas o cientos de fantasmas parciales que recorren ciudades y pueblos. Hoy el problema no es solo ratificar la soberanía estatal sobre la vida institucional y social de muchos puntos del país; también es saber quién impugna esa soberanía. No es lo mismo enfrentar *un* fantasma que muchos; uno *entero* que muchos parciales. Un especialista describe este proceso de manera gráfica:

Una vertiente central de la estrategia fue la decapitación de las organizaciones criminales: la detención o abatimiento de quienes ejercen el liderazgo en los cárteles del narcotráfico o en organizaciones dedicadas a la extorsión o la venta de protección ilegal. [...] La política sistemática e indiscriminada de captura y abatimiento de capos durante la primera mitad del sexenio cambió las expectativas de los mandos medios de las organizaciones: jefes de plaza y jefes de sicarios. Frente al aumento de riesgos que significó trabajar para las grandes organizaciones criminales, muchos prefirieron abandonarlas para fundar sus propios negocios a nivel local. Estas nuevas empresas criminales se incorporaron exitosamente a los mercados de protección ilegal que emergen en contextos de violencia (Guerrero 2012).

Quizá sin atender a su escritura, o precisamente por hacerlo, el analista equipara los actos del Estado con los de los mafiosos: aquel *decapita* organizaciones, estos decapitan personas. Y el efecto de la *decapitación* estatal es la proliferación de los grupos y criminales. Y no sabe qué sucederá

con esos cuerpos desmembrados, que, según Guerrero, se reproducen sin freno e incrementan las amenazas. Lo importante de este argumento es que ubica justo en la acción estatal *decapitante* el origen de los problemas de seguridad antes que su solución. Habría que pensar si el *cuerpo sintiente del Estado* del que hablan Aretxaga y Lezra es equivalente al de las organizaciones del narcotráfico; es decir, si el modelo de un cuerpo con una cabeza que comanda al resto y cuyo corte implica su cese orgánico se puede transponer a otro que parece enfatizar las extremidades más que las cabezas. Si las extremidades mafiosas operan con independencia de cualquier cabeza, entonces los cortes no serán eficaces para exterminarlas. Al parecer, el narcotráfico no está organizado, ahora, en torno a cabezas visibles que gobiernan al resto del cuerpo, sino mediante órganos sin cabeza, que se dirigen autónomamente. Si el cuerpo remite a una totalidad funcional, los órganos remiten a una autonomía autopoietica.

Eduardo Guerrero explica esta disolución corporal y la proliferación de la violencia a través de una economía de las organizaciones criminales. Menciona que la captura de un capo se traduce en una disolución de “los contratos informales”, que impacta en la “distribución de las utilidades y las relaciones de poder”. En la semántica del horror que se ha construido durante estos años, la disolución se vincula con la desaparición de cadáveres mediante su sumersión en ácido. Nuevamente, la acción del Estado es correlativa a la crueldad de los narcotraficantes. Los términos son equivalentes, aunque las acciones difieran. El efecto de las decapitaciones que antes mencionamos es la disolución de los acuerdos económicos y una pugna por las ganancias. Se filtra una economía de la crueldad que, sostenida en la violencia, solo puede ser transformada mediante su acción. En una línea semejante a la que planteaba Aguilar Camín, el problema militar debe ser entendido, fundamentalmente, como uno económico. No hay guerra, hay negocios; no hay frentes, hay mercados; no hay soldados, hay consumidores.

Cada vez que un capo es capturado o abatido se diluyen los contratos informales entre las cúpulas criminales y los mandos medios. Esto impacta en la distribución de las utilidades y en las relaciones de poder en las que se finca la cohesión interna de esos grupos. Las organizaciones criminales pueden tener relevos planeados de liderazgo, pueden transitar, sin dividirse, por la captura o la muerte de un líder importante. Pero cuando este tipo de eventos ocurre de *manera repetida*, la probabilidad de que se registren escisiones es significativamente alta (Guerrero 2012).

En esa intervención se produce algo que Jacques Lezra describe para el terror social en tiempos de Francisco Franco en España: “opera culturalmente como un acontecimiento desmesurado o como un objeto defectuoso,

más que como un signo o un acto medido” (Lezra 2012: 104). Y esa conversión de las narrativas medidas de la soberanía en las desmesuradas de la crueldad puso fin a su racionalidad, que Villalobos intenta defender. Tal vez los estrategas nunca consideraron que las organizaciones delictivas decidirían participar en esa narrativa desplegando mantas en algunas ciudades, dejando mensajes, pero, sobre todo, creando una narrativa de la crueldad mediante cadáveres, masacres, fosas clandestinas, bombazos, decapitaciones y ejecuciones públicas. Pero, además, todo esto fue filmado y subido a internet.

Lo que no consideró la acción gubernamental, escribe Eduardo Guerrero, es que “algunas actividades criminales prosperan en contextos de violencia generalizada”. Como el empresario al que se refiere Aguilar Camín, algunos criminales viven una bonanza particular cuando la violencia se intensifica. Guerrero indica que las mafias locales “vivieron una acelerada expansión” en este contexto e incrementaron la extorsión, y agrega:

Para sobrevivir y apoderarse de los mercados de protección ilegal, estas mafias necesitan cimentar reputaciones sobre su capacidad para ejercer la violencia. Cometan entonces actos de gran espectacularidad, que les garanticen espacio en los medios de comunicación y aterricen a las comunidades en las que operan (Guerrero 2012).

Adquirir y conservar un nicho en el mercado de la protección requiere de una fama que sostenga las capacidades de las mafias locales para proteger a diversos tipos de personas. Hay que *convencer* a las comunidades de que deben “contratar” los *servicios* de las bandas criminales para que las protejan de... estas mismas, por supuesto. La violencia se convierte en una tautología en la que se paga por no ser atacado por quien te protege. Pero para esto, para convencer a individuos y comunidades, se necesitan actos espectaculares que diseminen el terror, como una siembra aciaga que producirá frutos amargos. Los mafiosos se transforman en publicistas de su propia violencia y de esta forma elevan los costos de sus servicios. Es una economía, en última instancia, en la que la intervención gubernamental se incorpora como otra *externalidad* para determinar los precios y los costos.

La búsqueda de prestigio conduce a ejecutar acciones cada vez más espectaculares. En esta dinámica, Guerrero advierte que las masacres son signos de la presencia de mafias locales en un determinado lugar.

La irrupción de comandos en lugares públicos, establecimientos mercantiles o viviendas particulares, para asesinar de golpe a un conjunto de personas, así como el traslado y abandono de cadáveres en la vía pública, son acciones relacionadas con la búsqueda de reputación (Guerrero 2012).

El terror “produce lenguajes que lo designan e historias que lo explican” (Lezra 2012: 104). Pero, en este caso, produce varios lenguajes y diversas historias. El mismo autor agrega que “produce las anatomías, las ideologías, la temporalidad y las economías de su sentido” (ibíd.). Es llamativo en estos casos que el terror mafioso permita consolidar una economía, y próspera, además. La lógica del sometimiento que plantea Villalobos es alterada por este aprovechamiento puntual de las circunstancias por actores locales.

Pero esto conduce a la discusión más álgida. Guerrero, por ejemplo, sostiene que la intervención estatal incrementó la violencia, no porque sus motivos fueran incorrectos, sino porque fue mal pensada e implementada. Villalobos, en cambio, afirma que el incremento de la violencia es parte de un proceso de recomposición de las bandas delictivas y que es el efecto inevitable, aunque pasajero, de la decisión del Estado de reafirmar su soberanía territorial y el imperio de la ley.

Villalobos plantea que la batalla no es contra las drogas —que estaría perdida mientras haya demanda—, sino por la *seguridad interna*. Cita a un ex viceministro colombiano que, al parecer, habría dicho que “la seguridad no es un problema de legalizar o combatir a las drogas, sino de tener la casa en orden” (Villalobos 2012). La palabra *oikonomia*, escribe Agamben, “significa la administración de la casa” (2008: 33). Tener la casa en orden es ejercitar una economía que lo permita; no importan, al parecer, los costos de ese orden. Si los miles de muertos son el *precio* que se ha de pagar para conseguir ese orden casero, entonces —retomando a Balibar— estamos ante una economía de la crueldad que administra el terror e intenta explicarlo a través de una contabilidad mortuoria. Al debatir las responsabilidades por los asesinatos ocurridos en el sexenio de Calderón, Villalobos se pregunta: “¿quién cometió esos 45,000 asesinatos?”. Él explora varias respuestas y decide afinar las responsabilidades en el campo de los mafiosos. Un comentarista que escribe al final de ese gobierno dice que “la sangría no para”, y al cerrar su texto anota: “Mil 356 [*sic*] ejecuciones y contando” (Gómez 2013).

Jacques Lezra se pregunta lo siguiente, al abordar el tema del terrorismo:

Preguntarse cómo somos responsables de la supervivencia de la ciudad significa preguntarse qué lugar ocupamos en relación con aquellos que no son ciudadanos y, sin embargo, nos constituyen como tales ciudadanos; significa preguntar qué lugar ocupamos en relación con el soberano y el esclavo, así como el lugar que ocupamos con respecto a la violencia de su encuentro; qué lugar ocupamos en relación con la disidencia, el gobierno, la sujeción, el sometimiento y la abyección (2012: 43).

Si trasponemos los términos, tenemos que preguntarnos qué lugar ocupamos en el encuentro entre estas soberanías fragmentadas y violentas con sus cadáveres. Hemos sido espectadores, sin duda. La pregunta es si también somos responsables. Gómez Leyva decide seguir contando y extender los números hasta el infinito de la política. No sabemos cuándo se terminará la cuenta y, en algún sentido, no finalizará nunca. Asumir la responsabilidad, en este sentido, no es contar.

“¿Qué lugar ocupamos en relación con la disidencia, el gobierno, la sujeción, el sometimiento y la abyección?” Los diversos comentaristas citados ocupan el lugar de *contadores*, encargados de llevar las cuentas y de actualizarlas. En ese sentido, su lugar no es de verdadera responsabilidad. Pueden contar una y otra vez sin que las sumas les permitan entender qué están haciendo, qué lugar ocupan. “Inglaterra ha estado por mucho tiempo loca”, escribe Shakespeare; ¿lo ha estado México? ¿Estas cuentas son signos antes de su locura que de su racionalidad? ¿Son formas de crueldad más que de comprensión?

No parece probable que el país realice un “ajuste de cuentas” con su pasado. Con otros episodios violentos no lo ha podido hacer. En muchos sentidos, se ha privilegiado el sometimiento y la abyección. Contar los cadáveres es, a mi entender, una forma de someterse, pero también de ser conducidos a la abyección. Los que cuentan sin asumir su responsabilidad se someten, en última instancia, y delegan en los números lo que deberían exigirle a sus conciencias.

**Deseo**

## Archivos del deseo: memorias íntimas, pasados dispersos

El cuerpo de los deseos es una imagen.  
Y lo que es inconfesable en el deseo es la imagen que nos hemos hecho.  
Giorgio Agamben, *Profanaciones*

**E**n este texto reflexionaré sobre la relación entre deseo y memoria. Llamaré *archivos del deseo* a las formas de memoria que produce el deseo. Una memoria del deseo alude a las sensaciones, los roces y los gestos; es una memoria de la piel que se narra fragmentariamente y que, al parecer, no configura una versión estable del sujeto. El deseo, a mi entender, es la *energía* secreta de esas memorias personales y eróticas. Estas memorias traen a la superficie –por así decirlo– aspectos velados de la vida de ciertos sujetos o colectivos; marcan un trazo que cruza las líneas sólidas de las trayectorias de vida o del orden moral, con pequeños asomos de humor y de placer, de transgresiones microfísicas y reflexiones escatológicas. Para trabajar este concepto, me centraré en los archivos de un colectivo de personas homosexuales de una ciudad fronteriza del sur de México, ubicada a cincuenta kilómetros de Guatemala.

Desde una perspectiva, los archivos del deseo son formas de producir subjetividades y sociabilidades queer. Este no es un término que pertenezca al lenguaje cotidiano del colectivo que investigo, pero describe parte de sus características centrales. Si bien, por economía argumental, no profundizaré este punto, considero que mirar estos archivos a través del pensamiento queer situará nuestros análisis dentro del giro que experimentan la antropología

e historiografía de la sexualidad. En México, el trabajo de construir una historia social y una memoria colectiva de los grupos, comunidades y sujetos no heterosexuales –hombres gays, personas trans, mujeres lesbianas, entre otros– es incipiente.<sup>1</sup> El poderoso efecto de las investigaciones queer probablemente modificará ese panorama en los siguientes años. Espero que este artículo y mi investigación sean un aporte a ese proceso.

Teresa de Lauretis escribe que, al usar el término queer, casi de modo pionero, en 1990, deseaba sustentar un proyecto político e intelectual que criticara y resistiera “la homogeneización cultural y sexual” de los estudios gays y lésbicos en la academia estadounidense (De Lauretis 2011: 257). En sus palabras, ese proyecto buscaba reconstruir las historias y deconstruir los silencios en torno a la sexualidad y sus interrelaciones con el género y la raza: “reinventar los términos de nuestras sexualidades, construir otro horizonte discursivo y otra forma de pensar lo sexual” (ibíd.). Si bien la inscripción lingüística y sociológica del término es muy clara y, quizá, determinante, su uso en otros contextos –como el que estudio– se sustenta en su capacidad para crear perspectivas analíticas fecundas. Me interesa especialmente la crítica de la categoría de *identidad* que ha suscitado el pensamiento queer; la desvinculación que realiza entre género y sexualidad, y la posibilidad de mirar esta última desde “un espacio figural”, como lo llama De Lauretis, “un espacio de tránsito, desplazamiento [y] transformación” (ibíd.: 246). Para De Lauretis, lo queer discute el *lenguaje de la realidad*, “el cierre y la consecución del significado [...] y la referencialidad del lenguaje” (ibíd.: 244). Si bien ella está comprometida con una lectura *psicoanalítica* de la sexualidad, aunque la desplace, nosotros evitaremos esa ruta. El término *queer*, escribe Judith Butler, “nunca ha sido poseído plenamente, sino que siempre y únicamente se retoma, se tuerce, se ‘desvía’ [queer] de un uso anterior” (2002: 320).

Estas precisiones son importantes para destacar algunos rasgos de los archivos del deseo que exploraré en este texto. Uno de ellos es que el deseo no se asimila a la identidad, no coincide con ella y, en muchos sentidos, tampoco la necesita. En estos archivos, el género es *torcido* constantemente, y es difícil establecer *un* género para algunos sujetos; si bien trabajo con los archivos de *hombres* gays, para muchos de ellos esta es una definición convencional y no personal. No hay una clasificación que nombre el movimiento

<sup>1</sup> Véanse Alfarache (2003); Argüello (2013 y 2014); Buffington (1998); Cano (2010); De la Dehesa (2010); Díez (2011); Domínguez-Ruvalcaba (2007); González (2005); Guerrero (2014); Irwin, Nasser y McCaughan (2003); Laguarda (2009); Macías-González (2004 y 2007); Mogrovejo (2000); Rodríguez (2012 y 2013) y Vargas (2011).

que impulsan. El *espacio figural* que antes mencionamos es, justamente, el lugar de estos desplazamientos. Los archivos del deseo se forman en el intervalo entre la realidad y sus lecturas, entre las fantasías y sus límites, entre los cuerpos y sus lenguajes.<sup>2</sup>

Seguiré la pista de esas memorias utilizando los materiales que reuní durante la etnografía que he desarrollado en esta ciudad y con este colectivo desde hace más de nueve años: entrevistas, notas de campo, pláticas informales, fotografías, etc. Mi propio proceso de reconstrucción es el ejercicio de una memoria que intenta ser sistemática, pero se encuentra con muchos agujeros y secuencias que nunca terminaron. En esa medida, mi memoria no es más cierta que la de mis informantes, aunque he tratado de unir piezas de un rompecabezas social y subjetivo enorme de forma metódica.

Este texto se incluye en una reflexión de más largo plazo sobre antropología y deseo (Parrini 2015a). Por eso creo que es importante analizar los materiales con los que cuento, así como el proceso mismo de producir conocimiento sobre ese objeto elusivo que es el deseo. Una antropología del deseo, atenta a explorar las formas en las que sujetos y colectivos producen sus modos de existencia y crean mundos y vidas singulares, es también una reflexión sobre el lugar del etnógrafo en el campo, la relación con sus propios deseos y las maneras en que producen una memoria.

## TATUAJES

“El pensamiento se presenta tatuado de emociones y recuerdos”, escribe Roberto Calasso en *La Ruina de Kasch*, “hemos triturado palabras largo tiempo, nos han sostenido astutas sensaciones, pero no por ello podemos decir que hemos tenido pensamientos” (1989: 115). Los pensamientos tatuados de una intensidad emocional también son motivo de una desconfianza

<sup>2</sup> Aunque no podré abordar el tema en este texto, la *fluidéz* de las clasificaciones y, en último término, su imposibilidad suceden en un contexto de subordinación de las mujeres. No he podido investigar los archivos de mujeres lesbianas de la localidad, aunque me he acercado al de las trabajadoras sexuales y las mujeres que viven con VIH, es decir, los archivos del sometimiento masculino y heterosexual, en una de sus dimensiones más violentas. Creo que es necesario contraponer la *fluidéz* de ciertos colectivos o de algunas clasificaciones a la *rigidez* en la que viven otros grupos y que produce clasificaciones distintas. El archivo del deseo no es una apología a lo fluido ni un desconocimiento de las subordinaciones de género o clase, incluso étnicas. Trabajo con un material circunscrito, y las reflexiones que propongo podrían expandirse, potencialmente, a otros campos y colectivos, a relaciones sociales diferentes, a lugares distintos. Mi interés central es abrir una ruta de exploración conceptual y antropológica. Mi investigación se orienta, en estos momentos, al estudio de los procesos migratorios que atraviesan la ciudad y la formación y el devenir de colectivos y sujetos abandonados (migrantes, personas que viven con VIH, trabajadoras sexuales, jóvenes sin educación, entre otros).

avisada. ¿Cómo sabemos que los temblores de nuestros cuerpos, las sensaciones que se *tatuaron* en la piel, son recuerdos de lo que sucedió alguna vez y que nos anunciaba el deseo, especie de duende escondido detrás de los hechos? Elías Nandino<sup>3</sup> describe la homosexualidad como un *tatuaje*; en sus memorias habla de “gente *tatuada* con el homosexualismo”, que cualquiera puede humillar (2000: 55; énfasis mío). Cuando relata alguna salida nocturna con sus amigos, anota que “se nos echaba a ver el *tatuaje de la homosexualidad*” (ibíd.: 60; énfasis mío). El deseo, tan problemático para el médico y poeta, que vivió entre el secreto y el temor, también fue un motivo de exploración personal; ese deseo –que él reconstruye, justamente, a través de sus memorias– tenía suficiente densidad para *tatuarse* a quienes lo sentían, quizás a pesar suyo. El *tatuaje* es una manifestación de ese deseo, pero también el registro de la memoria íntima que se ha guardado de él. Si no podemos tener certezas del pensamiento que “se presenta tatuado de emociones y recuerdos”, ¿podríamos tenerlas del deseo, que también parece *tatuarse* de emociones y recuerdos, como los que importan a Calasso?

La imagen del tatuaje me parece sugerente porque involucra al cuerpo y devela algo que debió permanecer escondido, al menos en el caso de Nandino. Para el poeta, un asomo de su presencia lo muestra, lo “echa a ver” frente a los otros. Recuerda las salidas con sus amigos, la vida nocturna de la ciudad de México, el *ambiente*. El *tatuaje* fue, quizás, una manifestación temprana de algo que compartían todos estos individuos. Una especie de comunidad dolorosa, aunque innegable; el sello de una amistad. El *tatuaje*, si lo hemos leído correctamente, es la marca de la memoria y del deseo, que inunda el espacio que habitan estas personas, pero que también les da una forma. Si eran reconocibles en alguna medida, eso implicaba que la mirada social podía distinguirlos, aunque los despreciara. Contaban, por así decirlo, con el espacio paradójico de los márgenes.

A Salvador Novo lo inquietaba la singularidad de su deseo:

Me humillaba [...], no el hecho de sentir por ese hombre un deseo y una pasión que yo no alcanzaba a sentenciar; a calificar de culpable; sino el hecho de que sin duda mi sentimiento era tan singular; me hacía tan único, tan extraño en el mundo (1998: 126).

<sup>3</sup> Los poetas Elías Nandino y Salvador Novo formaron parte del grupo Los Contemporáneos, que tuvo una gran importancia cultural en el México posrevolucionario. Ese colectivo reunió a algunos intelectuales homosexuales y fue motivo de escarnio por parte de políticos, artistas e intelectuales que criticaron su falta de apego a los ideales revolucionarios y la ética masculina, en boga en esa época. De modos distintos, ambos vivieron la homosexualidad como una experiencia y un deseo problemáticos: Novo hace escarnio de sí mismo, Nandino mantiene una discreta distancia. Ambos personajes se han transformado, de modos diversos, en íconos de la historia de la homosexualidad masculina en México (Monsiváis 1997, 1998 y 2010).

Es un sujeto extraño y único que busca, afanosamente, un lugar que le permita compartir sus deseos con otros. Al retroceder Novo sobre sí mismo, encuentra solo una singularidad atormentada cuando quiere una complicidad inocente. Novo, en alguna medida, no está *tatuado* y eso lo hace tan *extraño*. Pero él ha elaborado una memoria densa de sus escarceos y sentimientos, un registro singular de las ambivalencias que experimentaba. Su pensamiento está “tatuado de emociones y recuerdos”. Pero la duda no se extiende exclusivamente sobre esas reflexiones; Novo titubea ante sí mismo. Su singularidad es una especie de inexistencia, porque teme no encontrar a alguien que vibre con ella, que responda a sus deseos. La soledad no es un tributo a su extrañeza, solo la imposibilidad de *tatuarse* al otro con sus deseos; si otro hombre los conociera, escribe, “lo probable es que me despreciara por ello, me humillara, me golpeara en vez de besarme” (ídem). Cuando el deseo se *conoce*, entonces devuelve sobre quien lo experimenta un rostro funesto. Nandino escapa de él, aunque sabe que nunca lo conseguirá. Novo mira a través de los ojos vacíos de su singularidad para encontrar en el otro algún eco, un gesto que lo destierre de esa extrañeza radical, de esa unicidad ensordecedora.

Si para Nandino el *tatuaje* implica que hay algo común en el deseo, para Novo, en cambio, el deseo es completamente singular. Los dos se atormentan por razones inversas. Nandino porque lo ven; Novo porque su deseo es una coraza ante los otros. Un deseo *tatuado* es remecido por el otro y la alteridad lo depura. Novo siente temor ante las reacciones de los otros masculinos; Nandino, vergüenza de sus miradas. La memoria parece una colección de encierros o de heridas, de ofensas o silencios. Ambos se sienten atribulados, pero inversamente también: Nandino de sus marcas, Novo de sus extrañezas. Si Novo se sintiera marcado, ya no se sentiría extraño; solo porque una singularidad radical lo rodea, su experiencia del deseo es única. Nandino corretea por las calles, incluso de noche algo de sí mismo es visto por los otros; rehúye la mirada, pero esta lo persigue; evita los *tatuajes* solo para intensificarlos. ¿No sería besar un modo de *tatuarse* el deseo en los cuerpos? ¿No es eso lo que Novo espera, pero teme, que los besos sean golpes, que la expresión se convierta en rechazo? Los tatuajes son, a mi entender, un archivo de los deseos homoeróticos. Sin duda hubo otros, pero en ellos contamos con un registro que nos permite desplegar una memoria.

En un archivo, escribe Agamben, se resguarda un fragmento de memoria “que queda olvidado en cada momento en el acto de decir *yo*” (2005b: 151). Un archivo es “el margen oscuro que circunda y delimita cada toma concreta de palabra” (ibíd.: 159). Fragmento y margen, olvido y delimitación, tomar

la palabra y decir yo. El archivo podría pensarse como un intersticio y, quizá, como un resto. Al menos sería una perspectiva que nos ayude a pensar los archivos del deseo que exploramos en este texto. Solo así, los tatuajes podrían constituir piezas de esos archivos: bordes de la personalidad, surgidos antes de *tomar la palabra*, perpendiculares al yo aunque lo conmuevan.

La descripción de archivo, escribe Foucault, “comienza con el exterior de nuestro propio lenguaje; su lugar es el margen de nuestras propias prácticas discursivas” ([1969] 2010a: 222). ¿Qué margen será ese, exterior al lenguaje y a las prácticas discursivas, pero no separado de ellos? En nuestro caso, la descripción de estos archivos implica una exploración en un margen subjetivo y social, que se adentra en las *primeras* sensaciones, en roces y gestos, sin duda distintos de las prácticas discursivas, que luego articularán un relato, una narración, incluso una identidad y un sentido de sí mismo. El análisis del archivo se adentra “en una región privilegiada a la vez próxima a nosotros, pero diferente de nuestra actualidad”, que sería como “una orla del tiempo que rodea nuestro presente, que se cierne sobre él y que lo indica en su alteridad; es lo que, fuera de nosotros, nos delimita” (ídem). Esa *orla del tiempo* que rodea el presente es una manifestación de la memoria del deseo. En alguna medida, es como si cualquier deseo estuviera cernido por una temporalidad distinta que lo produce y lo rodea. Su primer recuerdo también será el último.

El tatuaje es un *antes* del deseo y también su momento posterior. A Nandino le atormenta no poder escapar de él, aunque intente borrar sus huellas; Novo anticipa el fin trágico de su deseo desde la perspectiva de su rareza. La orla del tiempo muestra la alteridad que cerca el presente, “lo que fuera de nosotros nos delimita”. Esta podría ser, traslapada, una definición de *tatuaje*, como si la piel no solo delimitara lo interior sino lo exterior; más exactamente, una frontera. Un exterior tatuado, que evidencia un deseo, es también un interior manifiesto como el de Nandino, que se resiste y teme a la vez. A mi entender, el deseo como archivo se juega en ese intersticio, en esa frontera. El tatuaje es un archivo, aunque no todos los archivos estén tatuados.

Nandino sabe que “el abecedario de la patología se graba sobre el pergamino” (Serres 2002: 64). Y ese pergamino no solo es la piel, también es la densa materialidad del deseo y el cuerpo; es la misma subjetividad que, como los mensajes cifrados, se devela cuando la marcan. Serres sugiere que “las enfermedades más instructivas, los malestares de la identidad, afectan la piel, forman tatuajes que ocultan trágicamente el abigarramiento del nacimiento y de la experiencia” (ídem). Ocultar trágicamente, como lo hace

Nandino, es un ejercicio inútil que solo intensifica “el abigarramiento del nacimiento y la experiencia”.

Ese abigarramiento, la hermosa imagen que Serres propone, es tal vez una descripción justa para los relatos de otros homosexuales, que trazan una línea zigzagueante, pero consistente, entre sus primeros recuerdos y sus experiencias, como si el deseo surgiera de una experimentación continua con uno mismo, con el cuerpo y sus sensaciones. Un *cogito* de los afectos y los sentidos parecido al que elabora Serres, que sería “el primer *cogito*, más disimulado aunque mejor expuesto que el *cogito* de quien piensa” (ibíd.: 71). Deseo, luego soy. “La felicidad es inexorable”, escribe Wallace Stevens en un poema ([1954] 2012); el deseo también lo es. Su intensidad es de tal magnitud en la conformación de un sujeto que los recuerdos quedan transidos por él. Recordar es desear, desear es recordar.

Román,<sup>4</sup> mi informante más importante en Tenosique, recuerda algunas experiencias de su infancia, cuando acariciaba a un compañero en la primaria:

Esa experiencia de manosearle la verga ahí, bajo el banco, no se me olvida nunca, la tengo pero bien presente en mi mente. Cada vez que me acuerdo parece que estoy en el momento en que yo [...], es más, siento a veces, porque creo que fue mi primer amor sin darme cuenta, a veces yo he pensado eso, que tal vez fue mi primer amor, porque hasta la fecha no me olvido de él. Me acuerdo y todavía siento a veces, por ejemplo, ahorita pongo las manos aquí debajo de la mesa y siento así, la sensación de cómo le agarraba yo la verga [...]

*Cada vez que la recuerdo parece...* como si la experiencia continuara viva no solo en la memoria, sino fundamentalmente en el deseo. La sensación perdura, adherida a su piel y sus afectos, como si se hubiese tatuado en otro registro, sensorial y emotivo, en el que conserva parte de su intensidad. ¿Persiste el momento, como una descripción de lo que se vivió, como si nada hubiese pasado luego? ¿Son las sensaciones las que regresan a ese instante y lo configuran? ¿Es el afecto, que habla de un primer amor, el que forma el recuerdo? Una mano debajo de la mesa, un miembro erecto, los cuerpos cercanos. Román repite los gestos, su mano debajo de la mesa en la que conversa, cuarenta años después, y vuelve a experimentar las sensaciones. El miembro es un fantasma, ya no hay erecciones debajo de las mesas. Solo el gesto de replicar lo vivido, de acercarse a lo experimentado en ese abigarramiento del que habla Serres y que, tal vez, no signifique nacer y experimentar, sino surgir mediante la experiencia, pero de manera indefnida, mientras podamos regresar al espesor de los laberintos emocionales y sus trazos.

<sup>4</sup> Utilizo seudónimos para proteger el anonimato de mis informantes.

Proust también recuerda un estremecimiento corporal originado en el sabor de una magdalena: “Cuando la memoria evoca accidentalmente el sabor del postre se siente como un proceso visceral, que comienza con una sensación incipiente, y que se aferra a una definición que no llegará” (Tauszig 2010: 169). Proust, dice este antropólogo, se percata de la inutilidad de buscar un recuerdo consciente que lo conduzca al sabor y sus sensaciones; solo cabe “entregarse a la propia sensación, a los matorrales conmovedores del pasado” (ídem). En esos *matorrales* que conmueven, Román encuentra, como Proust, la ruta hacia una memoria sensitiva: los estremecimientos corporales ante un sabor o un sexo: “Este *movimiento* es también el *momento* de lo que [Proust] podría llamar la *mémoire involontaire*” (ídem). Esta memoria corresponde a un *movimiento* a través del cuerpo hacia el pasado, que es el *momento* en el que una “fuerza” surge desde el interior de alguien. Román recapitula y dice que *ahora*, al poner sus manos debajo de la mesa, logra percibir lo mismo que sintió *entonces*. La memoria no solo retorna a los hechos, su efecto más poderoso es la conmoción *involuntaria* de sí mismo.

¿Ese *movimiento* lleva, en algún sentido, al mismo *momento* o a otro desplazado? ¿Es un *movimiento* a través de las cogniciones y los afectos? ¿Sucede en la narración o en el cuerpo? Serres imagina una topología de los órganos de los sentidos, que “forman nudos, lugares de singularidad en alto relieve [...] especializaciones densas” (2002: 64). A través de ellos viaja la memoria, son el mapa de algunos de sus movimientos, “irradian toda la piel de deseo, de audición, de vista o de olfato, esta corre como el agua, confluencia variable de las cualidades sensibles” (ídem). Nuevamente la piel, pero esta vez sin tatuar, irradiada por el deseo. El sabor de la magdalena no conduce a Proust fuera de sí, sino a un lugar aún más profundo que su voluntad: mediante una confluencia de las cualidades sensibles, el sabor lo estremeció y “sintió que algo comenzaba a ocurrir dentro de sí, según cuenta, y una fuerza se incrustó cual ancla a gran profundidad” (Tauszig 2010: 164). Lo que ocurre, el deslizamiento a través de los sentidos, lo lleva a una profundidad inédita, *irradiante*, según la imagen de Serres. El deseo es un brillo que surge en un determinado momento, cuando la memoria se encuentra con sensaciones antiguas pero desconocidas: ese brillo que Román vuelve a percibir en sus *lugares de singularidad en alto relieve*, cuando recuerda a su amigo, el salón de clases, el sexo, la mano. El deseo irradiante que, como una *fuerza*, retorna de sus profundidades. El deseo es el recuerdo; el recuerdo, el deseo mismo.

La felicidad inexorable “es un veneno”, escribe Stevens en el poema citado. Regresar a los estremecimientos que un recuerdo trae también es una forma de desear, envenenada por su imposibilidad. Las escenas permanecen intactas,

el movimiento lleva hasta el momento, el tiempo se muestra en esos *matorrales conmovedores*. Pero ya no hay nada, ni sabores ni sexos. El deseo recorre su propia ausencia. En la profundidad de sí mismo, Proust encuentra un lugar vacío y sus ecos: sensaciones experimentadas que guardan alguna intensidad, pero que, como luces de estrellas lejanas, se apagaron irremediadamente.

Los archivos de esos deseos son sus propios *movimientos*: ir al pasado para encontrar irradiaciones, ecos, sensaciones. Los materiales de una memoria que surge a su pesar, pero que despierta fuerzas ignotas. Luego vienen los gestos que Proust y Román realizan en el vacío del presente: tratar de recordar el *momento* del postre o el deseo debajo de las mesas. Los actos son fantasmas de esas irradiaciones, sombras de los deseos que se convocan y se vuelven a sentir. El archivo se disuelve al sacarlo a la luz. Para conservar su fuerza, hay que regresarlo a las *profundidades* donde se aloja. Para Foucault, el archivo corresponde a “una orla del tiempo que rodea nuestro presente, que se cierne sobre él y que lo indica en su alteridad; es lo que, fuera de nosotros, nos delimita” ([1969] 2010a: 222). ¿Qué rodea nuestro presente?; ¿qué se cierne sobre él y lo indica en su alteridad? El archivo, parece, está dentro (*las anclas en las profundidades interiores*) y fuera (*las orlas de alteridad del presente*). Es un movimiento incesante, entonces, entre un adentro *profundo* y un afuera *delimitante*.

Román se encuentra con una fuerza que viene de su memoria, pero sin nostalgia por lo que sucedió. Sus deseos pasados alimentan sus deseos presentes; son *las orlas* que los rodean. Él produce su propio archivo al recorrer ese lugar que abandonó el yo, ese deslinde entre la experiencia y el recuerdo. Cuando recuerda esa escena —la escuela, los pupitres, las manos, los sexos—, entra a los archivos de su deseo a través del deseo mismo. Es deseando como recuerda. Su memoria trae el deseo, y este porta la memoria. No es clara la distinción entre lo que está dentro de él como memoria y lo que está fuera como experiencia pasada. Podríamos decir que Román se rodea a sí mismo, como las orlas rodean el presente, y se encuentra, como Proust y sus profundidades involuntarias, cuando pone las manos debajo de otra mesa, como si pudiera volver a tocar y sentir. Su deseo es una acción que se orla en el tiempo. Y regresan los estremecimientos, el cuerpo recobra parte de sus sensaciones, como el sabor de las magdalenas proustianas.

“La identificación de lo inmediato con una experiencia del pasado equivale a una participación entre lo ideal y lo real, la imaginación y el aprendizaje directo, el símbolo y la sustancia” (Beckett, citado en Tauszig 2010: 171). Ese tenue deslinde entre lo que es y lo que se recuerda inaugura una diferencia fundamental. De un lado, está lo ideal, la imaginación y el símbolo; del otro, lo real, el aprendizaje directo y la sustancia. ¿El pasado se imagina o

se experimenta? ¿Es real lo recordado e imaginario el recuerdo? “Gracias a esa reduplicación (alcanzada por la memoria), la experiencia es inmediatamente tan imaginaria como empírica, una evocación y una percepción directa, real sin ser puramente real, ideal sin ser únicamente abstracta” (ídem). Román ha reduplicado su experiencia, cuando la recuerda y la vuelve a sentir; es empírica e imaginaria. Creo que en la noción de reduplicación se juega algo semejante a un archivo, que resguarda duplicados experienciales, empíricos e imaginarios, que admiten la evocación y la percepción directa. En ese espacio *reduplicante* veremos moverse al deseo, que archiva experiencias para recordarlas.

### Invernaderos nocturnos

El deseo es el “origen” de un relato de sí mismo. Antes de cualquier identidad, los informantes localizaban un campo vibratorio en el que reconocían una atracción, un afecto, una inquietud. El deseo es una forma de conocerse a sí mismo y de vincularse con los otros; no es una constatación fáctica, sino una intuición o un saber que poco a poco emerge desde los meandros de la subjetividad y la historia personal. En este sentido, forma una primera capa de memorias afectivas y corporales que luego, narrativamente, podrán sistematizarse. Muchas veces son roces, sensaciones corporales, un desconcierto emocional o una pesadumbre. Esas manifestaciones del deseo son también argumentos de una memoria que se gestará, retrospectivamente, cuando la identidad entregue tramas narrativas más estructuradas. Pero, de todos modos, el deseo se resguarda, a mi entender, en ese espacio que Proust llama *memoria involuntaria*, un lugar de asociaciones inesperadas que citan episodios, texturas, sensaciones y emociones en un momento sorpresivo; que de pronto toman una consistencia inesperada, pero también definitiva. Memoria involuntaria como el deseo mismo. Un informante recuerda:

Como a eso de los seis años, entre cinco y seis, porque me acuerdo perfectamente que yo iba en el kínder, entonces yo sentía, no sé, algo, algo... A mí me gustaba que mis mismos compañeritos, los varoncitos, o sea, que me tocaran o no sé, o sea, yo sentía bonito que me tocaran a mí, alguna parte de mi cuerpo, la mano, yo qué sé; lógicamente tal vez ellos no se daban cuenta que, pues, a lo mejor yo iba a ser homosexual o no sé, pero yo sí, la verdad, desde esa edad ya me sentía yo atraído por los hombres; la verdad, ya sentía que me gustaban mis compañeritos, pues (Josué, 26 años).

Una memoria involuntaria podría entenderse como una memoria parcial. Son *partes* del sujeto –corporales, biográficas, emotivas– las que recuerdan. Una memoria de partes, parcial, pero también partida: “alguna parte de mi cuerpo, la mano”. Como Proust, que solo percibe la sensación y espera en vano una “definición que no llegará”.

La identificación entre una experiencia y su recuerdo, de la que habla Samuel Beckett, muestra una recurrencia sensitiva y corporal de la memoria. ¿Es el deseo un intervalo entre una experiencia y su reduplicación, entre lo imaginario y lo empírico, entre evocación y percepción? Esa memoria del deseo permite a los informantes localizar las experiencias y darles un tiempo. Jesús cuenta:

Bueno, a la edad de los diez años ya presentía que me gustaban los chicos, o sea, me gustaban los niños, y ya después de ahí terminé mi primaria, entré a la secundaria y entonces ya era un poquito más fuerte, o sea, vi más chavos en mi salón que, ¡ay!, buenísimos, o sea, nunca me llamaron la atención las mujeres, nunca, entonces ya de ahí empecé a sentir más atracción por los chamacos y mi primera vez que tuve mi relación sexual fue con un amigo y ahora sí que él fue el que me quitó mi virginidad (Jesús, 30 años).

Primero el presentimiento antes de cualquier experiencia. Luego la intensidad aumenta y finalmente se llega al sexo. Pero el deseo ha empezado en esas experiencias disyuntas y parciales, no en la totalidad tardía. Es una suma de efectos, resonancias que cruzan el cuerpo y el mundo.

Esos recuerdos conforman lo que Calasso llama una “historia intermitente”, que consiste en la expansión “de huellas fosforescentes” (1989: 184). Es una historia personal cuyas secuencias son inseguras, salvo que transiten por el camino profundo del deseo. Los hechos no son tan importantes como las sensaciones, “destellos eléctricos” –como escribe Calasso– que relampaguean de pronto sobre el fondo oscuro de la subjetividad (“invernadero nocturno”, dice el escritor italiano). El destello, como el sabor de la magdalena, trae a la memoria esas sensaciones, unas experiencias densas que apenas tuvieron un lenguaje para ser nombradas o descritas, pero que tampoco lo necesitaron, perentoriamente, para existir: “Descubrimiento del escenario concreto, incluso del polvo posado” (ídem). Si encontramos polvo sobre los objetos sometidos al tiempo, ¿qué encontraremos *dentro* de los sujetos igualmente sometidos a él? Un historiador –el del deseo, según nosotros– “atraviesa el locuaz desierto de los archivos para llegar [...] a esos raros puntos en que los nombres ensordecedores comienzan a resonar entre sí sobre el fondo del silencio [y] adquieren un perfil irrepetible” (ibíd.: 183). El perfil irrepetible quizá sea un rasgo fundamental de estos archivos del deseo. Un fondo silencioso, toda la infancia por ejemplo, y de pronto destellos: manos, miradas, tocamientos. Ahí estuvo el deseo. Llegamos a él cruzando los desiertos locuaces que conforman, muchas veces, las biografías. Y lo encontramos como un destello que, muchas veces, se sugiere apenas y luego se difumina. No podemos renunciar a él en ese instante. El lenguaje y la memoria vienen en nuestra ayuda, historiadores de lo intermitente, para anclar en las profundidades, tal como le sucedió a Proust, esa experiencia,

sus sensaciones, las orlas que la rodean ahora cuando regresa de pronto. Los archivos del deseo, al menos los etnográficos, son actos y no vestigios.

### MEMORIAS BIFURCADAS

Quizás una característica central de la producción de una memoria personal y colectiva entre los sujetos homosexuales de Tenosique es su paralelismo con respecto a otras memorias. Dado que son memorias de una minoría, en el sentido que Deleuze y Guattari le dan al término, son también memorias de una temporalidad específica, articuladas de modos particulares con las otras memorias, especialmente las mayoritarias. Una minoría no es un número, es una forma de existir. Rosi Braidotti escribe que la memoria de una minoría “es una fuerza de recordación que no está sometida *a priori* en sus proposiciones al banco de datos centralizados”, y corresponde más bien a “un tipo de rememoración intensa, zigzagueante, cíclica y desordenada; ni siquiera intenta recuperar información de una manera lineal” (Braidotti 2009: 231). No hay una historia lineal de estos colectivos, pero sí líneas que a veces atraviesan las oficiales y otras que nunca se topan con ellas.

Me interesa saber cómo esas memorias del deseo se articulan con otras memorias colectivas. Creo que ahí reside una singularidad de este tipo de memoria y de los archivos que produce. Las trayectorias *normales* de vida trenzan los destinos individuales con otros grupales, y en torno a los momentos importantes se generan ciertos archivos; cuando alguien se casa, se toman fotos o se filman videos y luego se guardan, por ejemplo. Las familias cuentan con archivos íntimos de las historias de sus integrantes. En el caso de los gays locales, creo que esos archivos tienen agujeros o fragmentos ausentes. En el álbum familiar podría excluirse las fotos de alguno de ellos vestido de mujer, cuando participó en un concurso de belleza.<sup>5</sup> Las memorias familiares replican, a mi entender, la normalidad de las trayectorias de vida y crean un archivo de lo correcto. Por ejemplo, las fotos de las parejas de estos individuos están ausentes en el material fotográfico de sus familias. Aunque hayan convivido durante años con una pareja masculina, no hay registro de ella o está oculto: hay fotos, pero sin

<sup>5</sup> Mi lectura no es estadística y trato de reconstruir estos archivos íntimos desde una perspectiva etnográfica. Sin embargo, mi experiencia en el campo muestra que hay muchas variaciones en esos registros: desde familias que han integrado completamente a un familiar gay hasta otras que lo han excluido. Me interesa insistir en que el lugar de la intimidad de una persona homosexual no es equivalente al de una heterosexual, al menos en el orden moral local. Es decir, las fotos de una boda se guardan sin problemas, incluso se enmarcan y cuelgan de las paredes. Pero las de un evento de belleza gay en las que participó un familiar o las fotos de sus parejas no tienen el mismo lugar ni importancia. Si bien muchas de las personas gays de la ciudad tienen una gran cantidad de fotos, por ejemplo, forman parte de un archivo personal, no de uno familiar o colectivo.

vínculos. No hay una operación explícita de exclusión; creo que los archivos íntimos adquieren una especie de orden *natural*, que dispone imágenes y registros diversos según los códigos morales de un colectivo. Lo anormal no se archiva, aunque esté presente. El deseo, que es central en la constitución de un relato de sí mismo y de una relación íntima, es motivo de un *desvío* en las miradas de los otros cercanos. La aceptación relativa comporta una exclusión implícita.

En esa medida, como lo veremos luego, las memorias colectivas son fundamentales para producir archivos del deseo. Si bien alguien puede recordar en soledad, los actos de la memoria adquieren un sentido de pertenencia cuando se comparten con otros. Por ello, estos sujetos encuentran en sus pares un lugar de confirmación y un sostén.

Durante una navidad que pasé en Tenosique, a varios amigos les llevé como regalo un pequeño portarretrato con una foto de cada uno. Algunas las había tomado yo, otras la bajé de sus perfiles de Facebook. Fue un regalo muy bien recibido, aunque me sorprendieron las reacciones ante las fotos. Me preguntaron de dónde las había sacado, porque no las conocían o no las recordaban. A algunos de ellos les regalé fotos en las que aparecían vestidos de mujeres, ya fuera durante un evento del Club Gay Amazonas, en el carnaval o en otra ocasión. No era la única que tenían, pero sí era la primera que les regalaban. Han pasado varios años y muchos aún conservan el portarretrato y lo tienen en un lugar central de sus espacios cotidianos. Podría leer estos pequeños regalos como la creación involuntaria de un archivo personal y colectivo en torno a esas vidas. Un archivo necesario, porque en muchos sentidos está ausente o es, como lo hemos dicho, un archivo excluido de las memorias íntimas.<sup>6</sup>

Los archivos del deseo que reconstruimos son registros subjetivos, corporales y emocionales de una experiencia deseante que se despliega paulatinamente. Esos archivos, que sostienen una memoria del deseo, forman un

<sup>6</sup> El pensamiento queer ha enfatizado el silencio y el borramiento de los archivos queer (*queer archives*), así como su exclusión o supresión: “Las reclamaciones historiográficas en torno a una ausencia queer han engendrado una ontología del archivo que lo piensa fracturado y empobrecido, caracterizado por las borraduras y los desmentidos del poder” (Lewis 2014: 16). En nuestro caso, el juego está entre la ausencia aparente y una presencia eludida, tal vez porque leemos esos archivos (si fueran *queer archives*) desde el deseo y no el poder, ante todo. El deseo no se puede entender a partir de su borramiento o su fractura, porque habita ese *espacio figural* donde se encuentra con el poder, pero no es producido por él. Deleuze dice, discutiendo algunas concepciones de Foucault, que los dispositivos de deseo distribuirán las formaciones de poder. El poder, sostiene Deleuze, constituye una *afección del deseo*, por lo que “el deseo es primero” (2007: 124). Si los archivos que acá exploramos formaran parte de esos *dispositivos de deseo*, de los que habla Deleuze, habría que pensar cómo se forman con antelación a unos archivos del poder. Más adelante veremos, al menos, cómo los eluden.

relato estable de sí mismo que es un antídoto poderoso frente a las exclusiones y los rechazos. Recordar, en estos casos, es también encontrar la huella profunda de una forma de vivir y de sentir. Es como si el deseo fuera previo al relato, como lo hemos dicho, pero también al sujeto que lo enuncia. Esa anterioridad narrativa es una forma de eludir las culpas que genera un deseo desviante, que no cumple con las expectativas sociales y familiares, y contradice los mandatos morales y vinculares.

Darío, uno de mis informantes de mayor edad, admira a la familia de un amigo gay que realiza transformismo y es estilista. Dice que su familia va a verlo cuando dobla a alguna artista famosa en un evento: “El papá va a los espectáculos en donde trabaja el hijo y ve el *show*, qué bonito, la mamá también va; es un muchacho gay y también va la mamá y el papá, lo apoyan, lo aplauden”. Dice que “así debe ser”, porque “la culpa no es de uno, el que uno haya nacido gay no es culpa de nosotros”. La familia disuelve, aparentemente, la culpa del hijo desviado mediante los aplausos que le brinda a sus espectáculos. Ambos son testigos de hechos consumados y no de responsabilidades singulares: el hijo no es culpable de haber nacido gay, los padres tampoco por haberlo parido y pueden celebrar jocosamente los actos de su progenie, que dobla artistas famosas. El apoyo es la presencia de los padres, su entusiasmo. El fantasma es la culpa que surgiría con el nacimiento de un homosexual. Por eso, los relatos conducen a ese lugar mítico donde el deseo homoerótico estaba antes de cualquier elección, tanto para el sujeto que lo experimenta como para la familia que lo cría. El deseo heterosexual es igual de espontáneo, pero nunca culpable; nadie llega a ser heterosexual, todos lo son siempre.

En el caso de un homosexual, parece que la duda ronda su deseo; por eso Darío se apura en exculpar a su amigo sumándose a la indulgencia, porque “no es culpa de uno el que haya nacido gay”. En la frontera entre un cuerpo y un sujeto, que traza la línea del nacimiento, entre un ser biológico y otro moral, el deseo es un antecedente que se porta, no una consecuencia que se expía. Darío mueve las líneas expiatorias para emparejarlas con las heterosexuales, que al parecer nunca han debido explicar sus nacimientos ni dar cuenta de sus deseos.

¿A quién aplauden los padres de la transformista? ¿Al hijo desviado o a sí mismos que lo han aceptado, aparentemente? A Luis, su padre lo maltrató intensamente antes de aplaudirlo; fue el único hijo hombre y *resultó* homosexual. Desde pequeño era muy afeminado, me cuenta, y quería vestirse de mujer. En la adolescencia tuvo que irse a otras ciudades para ser quien deseaba ser. Trabajó realizando “*shows* travestis” durante varios años en distintos lugares del estado de Veracruz. Cuando regresó a Tenosique puso una

estética; si bien se define como *gay* y no como *trans*, cotidianamente vive como *mujer*. Tiene el cabello largo pintado de color rubio. Muchos lo tratan con su nombre femenino. Ha tenido varias parejas, pero dice que ahora no se enamora de ningún hombre y prefiere solo tener amantes.

Entre los aplausos y los golpes ha pasado toda una vida. El archivo no se resuelve en ninguno de los dos momentos, sino que traza un largo arco biográfico desde los primeros gestos (afeminados) hasta los *shows* travestis y las artistas famosas (dobladas). El padre aplaude lo que trató de extirpar sin conseguirlo. Luis se dobla a sí mismo, en muchos sentidos, dado que representa a la mujer que siempre quiso ser, pero que tantos problemas le trajo, frente a quienes trataron de evitarlo a toda costa. Dobla, en algún sentido, su propio nacimiento: como cuerpo y como sujeto, como hombre y como mujer. En esos dobleces subjetivos y biográficos, corporales y afectivos, se crea el archivo que nos interesa, que no genera una versión estable de sí mismo y permite, más bien, diversos acomodos. Luis se dobla al doblar a otras mujeres. Su familia aplaude esta multiplicación incesante de su cuerpo y su subjetividad, porque nunca ha sido un sujeto estable, en último término. Ahora, ya adulto, es parecido en sus comportamientos al muchacho de quince que golpeaban para volverlo hombre. Su primera intención corresponde a sus últimos actos. En esa medida, es una *loca*: no porque delire, solo porque su subjetividad es plana a ojos de los otros, que organizaron sus vidas en torno al matrimonio y la familia, que tuvieron hijos y los criaron. Es loca porque repite incesantemente su deseo, sin que surjan cortes en su biografía que no sean exclusivamente personales. Desconoce las cisuras que exige el orden social: no se casó, no tuvo hijos, etc. Quizás una particularidad de esta memoria, desde la perspectiva de los otros (heterosexuales, en su mayoría), es que se produce en un presente continuo. Luis dobla a las artistas como antes doblaba, en su propio cuerpo, a otras mujeres y encarnaba fragmentos de identificaciones femeninas con los que quería formar una subjetividad y una corporalidad. Lo ha logrado, al parecer. “Para que la historia tenga un sentido invulnerable hace falta un *telos* que anule la historia misma” (Calasso 1989: 200). Ese sentido invulnerable lo ha conseguido en el *telos* de un nacimiento inocente.

Luis expone su biografía doblándola frente a su familia; Darío ha preferido ocultarla. Su padre jamás lo habría aplaudido y, aunque se supone que se daba cuenta de lo que sucedía con su hijo, nunca cejó en su intención de convertirlo en un hombre. Darío emigró de Mérida a la Ciudad de México a inicios de los años cincuenta del siglo pasado. Y ahí comenzó a organizar una vida según lo deseaba. Luego, en 1965 se trasladó a Tenosique, trabajó

durante un año en el ingenio azucarero, lo despidieron e instaló una peluquería en una esquina céntrica, a una cuadra de la iglesia de la ciudad, donde aún vive. Cuando llegó a esta localidad, los gays “eran contados con los dedos de la mano y te sobraban dedos”. Vivió con prudencia, en un lugar donde “la gente se espantaba de todo”. Cuenta que nunca anduvo en las cantinas ni en las fiestas ligando hombres, “era del trabajo y ya”. En su tiempo, nadie andaba vestido de mujer, “el único que se atrevía se hacía sus peinaditos así como de güera, medio se pintaba la cara, un poquito nada más”. Darío insiste en que ha respetado las costumbres y, en esa medida, su estrategia ha sido plegarse y no doblar(se). La excepcionalidad de su deseo –“contados con los dedos de la mano”– lo ubicaba en un lugar notorio pero oscuro; es decir, entre el *espanto* de la gente y la imperiosidad del deseo. Los archivos de Darío son los de la prudencia. Él se movió de algunas denominaciones a otras; recuerda que cuando vivía en la Ciudad de México no existía la palabra *gay*: “en aquel momento no decíamos *gay* [...] Uno se decía: es “puto”. Ahora lo dicen más elegante, lo dicen más bonito”. Llega a su deseo antes que a cualquier identidad y debe lidiar con sus *tatuajes*, que su padre ya notaba: “él se daba cuenta, por mi inclinación, [de] lo que iba a ser, me ponía a hacer trabajos, no forzados, pero sí me metía a trabajar, a juntar dinero, para hacerme más hombrequito”.

A Luis, su padre lo golpea y luego lo aplaude. A Darío lo observa y lo ejercita en trabajos duros que lo hagan *más hombrequito*; luego él se va. Ambos tienen *tatuajes* que otros intentan extirpar. Un archivo también es el registro que se produce cuando el deseo se enfrenta a las reacciones de los otros y las urgencias personales se topan con los códigos morales. Ese mundo sensitivo que antes evocábamos, de sexos debajo de las mesas o magdalenas, es interrumpido por estas sensaciones dolorosas y violentas que vienen de fuera, que delimitan y orlan la experiencia interior. También son archivos. Al doblar a las artistas frente a su padre, Luis también recuerda, expone su cuerpo transformado y los *tatuajes* emocionales de los golpes, las expulsiones y las persecuciones. Darío es un archivista prudente y silencioso, que jamás expondría sus dolores. Calla, cuenta con los dedos de sus manos y luego se da cuenta de que le faltarían muchos para poder sumar a todos los que ahora son como él. No recuerda cuándo comenzaron a verse “hombres vestidos de mujeres” en la ciudad, pero sí que “ya tiene mucho”. Ahora es *gay*, luego de ser solo *puto*. Como Luis, que es transformista y ya no un niño afeminado. La biografía cauterizó, aparentemente, los *tatuajes*.

Pero hubo que encontrar un *telos* para el deseo y ubicarlo *más allá* del nacimiento, en ese espacio infinito que se abre entre el origen y la historia,

entre un sujeto y su génesis, o entre un deseo y sus causas. En ese espacio se pudo fundar “un sentido invulnerable” que acompañara todas las vulnerabilidades que han experimentado estos sujetos. Un espacio para “la obstinación y la impotencia”, como dice Lévi-Strauss de los ritos (citado en Calasso 1989: 202). Este espacio corresponde a los *invernaderos nocturnos* donde la oscuridad protegió la incubación de los deseos; forma alterna a los destellos tatuados, que también he mencionado. Un juego de luces. En el caso de Darío, su deseo es anterior a los términos que hoy conocemos en el campo del homoerotismo local; no solo no existía la palabra *gay*, cuenta, tampoco *mayate*:<sup>7</sup> “el pueblo era muy chiquito, no había la palabra *mayate* ni la palabra *gay*, éramos *putos*, por así decirlo, pero no lo gritaban ni nada; sabíamos que éramos ‘putos’ y nada más hasta ahí, porque éramos contados”. En el sigilo de los deseos, la contabilidad de los cuerpos era precisa. No había voces públicas ni gritos, pero sí miradas que discernían las intenciones y los gestos.

### Esplendor de sujetos oscuros

En estos casos, la reduplicación mencionada por Beckett no solo incumbe a la memoria. Es el sujeto mismo el que se extiende en ese espacio doble, gracias al cual “la experiencia es inmediatamente tan imaginaria como empírica, una evocación y una percepción directa, real sin ser puramente real, ideal sin ser únicamente abstracta”. Cuando Foucault elabora la noción de *archivo*, también reelabora la de *sujeto*: “el [sujeto] es un lugar determinado y vacío que puede ser llenado efectivamente por individuos diferentes” (citado en Agamben 2005b: 147). ¿Qué lugar es ese que Luis *llena* varias veces, algunas como un niño afeminado otras como un adulto que dobla a sus modelos femeninos y es aplaudido? Esa distancia entre el “lugar determinado y vacío”, y los individuos que lo ocupan de manera contingente ¿está dentro de sí o solo en la trayectoria biográfica que reconstruimos? ¿Luis *sujeto* está vacío y Luis *individuo* lo llena “efectivamente” muchas veces? Ese vacío

<sup>7</sup> *Mayate* es una forma coloquial de referirse a las parejas masculinas de los hombres gays de la ciudad. Si bien forma parte del habla cotidiana en México, se puede utilizar en diversos sentidos y con intenciones distintas: un gay puede decir, por ejemplo, que tal muchacho es *mayate*, es decir, que está dispuesto a tener sexo con hombres. Pero también puede ser usado como insulto; por ejemplo, en una disputa entre hombres heterosexuales y que guardan las características esperadas de la masculinidad, uno puede acusar a otro de “ser *mayate*”, como una forma de humillarlo u ofenderlo. El *mayate*, según algunas exploraciones antropológicas (Almaguer 1995), es el escarabajo que arrastra los excrementos y por extensión nombra a los hombres activos en una penetración anal con otros hombres. Sin embargo, es necesario considerar que, en algunas relaciones, el *mayate* estima que se vincula con una *mujer* o con un *puto*. Es decir, su pareja no es identificada como otro hombre o, si lo es, se desestima su masculinidad mediante formas de feminización, por ejemplo, tratándolo como *mujer*.

es condición de la *reduplicación*, el espacio que se extiende entre la experiencia empírica y la imaginaria, entre la evocación y la percepción; un espacio real sin ser puramente real. Por eso, el padre de Luis puede golpear y luego aplaudir, porque el trayecto a través de sí mismo es el lugar vacío del sujeto, que llenó un individuo violento y luego otro entusiasta.

El archivo es “la dimensión positiva que corresponde al plano de la enunciación, al ‘sistema general de la formación y transformación de los enunciados’” (ibíd.: 150). Agamben reconoce que esa noción no corresponde “al archivo en sentido estricto”, es decir, “al depósito que cataloga las huellas de lo ya dicho para consignarlos a la memoria futura”; tampoco “a la babélica biblioteca que recoge el polvo de los enunciados para permitir su resurrección bajo la mirada del historiador” (ibíd.). ¿Puede existir un archivo del deseo sin enunciados que permitan conocer “su sistema general de formación y transformación”? Quizá Darío nos conduce a un lugar previo a cualquier archivo –material o discursivo–, porque sería anterior a todo enunciado. Es como si el recorrido por estas memorias nos llevara justo al momento de su disolución en el pasado o al de su inexistencia radical, dada la ausencia de un *sistema general de enunciación*. Luis puede vaciarse como sujeto y llenarse como individuo porque dispone de archivos que le permiten ir de un lugar a otro, doblándose y reduplicándose. Darío duda en hacerlo, dado que habita con cautela el *sistema* por el que se mueve Luis: lo ha visto formarse y conoce el *espanto* previo que rodeaba su deseo. Por eso dice que ahora, cuando lo llaman *gay*, todo es más elegante y bonito. Sabe que la elegancia está en el *decir*, en el enunciado, si seguimos la terminología de Foucault y Agamben. No obstante, desconocemos si esa *belleza* enunciativa corresponde a otra afectiva o sensitiva; el *espanto* podría seguir agazapado detrás de los enunciados elegantes.

Al interrogar ese lugar vacío del sujeto, Agamben se pregunta: “¿Eso quiere decir que el que ocupa el puesto vacío del sujeto está destinado a permanecer para siempre en la sombra [...]?” (ibíd.: 149). Las *sombras* de quien ocupa ese lugar serían los *invernaderos nocturnos* que antes identificamos, lugares donde el deseo como experiencia pudo resguardarse, pero que impedían su enunciación. En esos *invernaderos* se refugió Darío (junto con muchos otros). De ellos salió Luis, mediante su reduplicación. Agamben dice que en la obra de Foucault solo hay un escrito –*La vida de los hombres infames*– en el que “la oscuridad del sujeto emerge por un instante en todo su esplendor” (ibíd.), y donde “arranca a la noche y al silencio existencias que de otro modo no hubieran dejado ninguna huella” (ibíd.: 150). Para Agamben, lo que brilla en los *lacónicos enunciados* de ese texto “no son los acontecimientos biográficos de una historia personal, sino la estela luminosa de otra historia [...], la desconexión entre el viviente y el hablante” (ídem).

El filósofo encuentra un silencio aún más profundo cuando atiende a la *oscuridad del sujeto en todo su esplendor*, curioso oxímoron para las tinieblas históricas y subjetivas. En esa medida, si las historias de Darío y Luis fueran archivos de esas *vidas infames*, en ellas solo encontraríamos *la estela luminosa de otras historias*, no sus biografías. Tal vez no solo jugaríamos con el vacío como lugar, sino con la inexistencia como horizonte (pasado). Quizá los archivos del deseo, sin contraponerse a los de la infamia, registran el *brillo* de estas vidas como historias personales, como biografías quizás oscuras, pero reales, donde el viviente ha logrado conectarse con el hablante. No son archivos de lo desaparecido, sino de lo vivido. Los *hombres infames* que Foucault delinea solo hablan mediante documentos oficiales. Nuestros sujetos hablan por sí mismos. Sus voces son nuestros archivos; por eso podemos explorar el deseo, así como Foucault lo hizo con el poder, a partir de esas otras historias.

¿Es la memoria de Luis semejante a la de su padre o la de Darío al suyo? Todos estos sujetos se confrontan con un saber sobre el deseo (homoerótico) y se posicionan de modos diversos ante él. Unos se obstinan, otros solo experimentan impotencia. Los recuerdos de unos están transidos por las acciones de los otros, de sus golpes o vigilancias, por ejemplo, o de sus afeminamientos y huidas. En ese sentido, donde las memorias personales parecen converger, ahí mismo se bifurcan. Luis lee su historia desde la impotencia y la obstinación; Darío, desde la prudencia y el deslizamiento. A Luis lo aplauden sus padres luego de golpearlo; Darío huye y se esconde de la mirada paterna, porque nunca será el *hombrecito* que esta esperaba. En esos caminos, Luis y Darío, de modos diversos, se adentran en sus deseos (obstinados o impotentes, no importa) y encuentran en ellos una ruta que los aleja de los mandatos que los constriñen. Recuerdan, duplicándose, para producir el espacio paradójico del deseo, que solo se profundiza cuando se lo trata de extirpar.

“El deseo”, escribe Braidotti, “nunca es algo dado, como una larga sombra proyectada desde el pasado”; más bien, agrega, “es un horizonte en movimiento que retrocede allá delante mientras uno avanza hacia él” (Braidotti 2009: 270). El deseo rastrea “las configuraciones posibles del devenir”, añade la filósofa. ¿Puede rastrearlas en la memoria y no en el futuro?; ¿en lo pasado y no en lo venidero? Esas configuraciones del devenir ya se encuentran, en alguna medida, en los archivos del deseo que investigo. Luis archivó su impotencia y salió al mundo, donde pudo vivir como deseaba; luego regresó, trayendo al mundo con él, y duplicó su experiencia ante los otros. En ese movimiento, sus padres se transformaron en espectadores entusiastas. Darío archivó sus temores y viajó

hacia otra ciudad, se alejó de la mirada paterna que esperaba un *hombrecito* y elaboró otra imagen de sí. El archivo rastrea otras formas de devenir bifurcando las memorias; dicha bifurcación produce el espacio necesario para crear una memoria. Sin archivos del deseo no sería posible escrutar otros devenires.

## MEMORIAS SOBREPUESTAS

Una de las características más sorprendentes del Club, a mi entender, es que no tiene registros casi de ningún tipo. Esto lo pensé, primero, en relación con la ley: el Club no tiene registro legal alguno. Ahora, en cuanto a sus vínculos con la memoria y los archivos, me parece singular que el problema no solo sea la ausencia de un archivo, sino la falta de un deseo por producirlo. En la inexistencia de un registro legal advierto una estrategia que no se doblega ante el Estado y sus procedimientos. El Club existe como un lugar de afectos, no de normas; está inscrito en la vida de sus integrantes, no en los registros públicos de organizaciones civiles. El Club se relaciona intensamente con ciertas instituciones locales, pero lo hace en términos informales: mediante contactos personales, favores, pláticas, chismes, etc.; nunca de forma legal. Es decir, elude la ley y sus aparatos para establecer esos vínculos. ¿Por qué no ha producido un archivo fotográfico, por ejemplo? Hay muchas fotos de las actividades del Club, cientos o miles. Las tomaron sus integrantes, sus amigos o familiares. Están dispersas en los álbumes familiares, en cajas donde se guardan recuerdos. Es un archivo desperdigado, que nunca se ha constituido de manera intencional. Los integrantes del Club cuentan muchas historias, que conformarían un archivo oral de sus vidas, sus relaciones y sus prácticas sociales, pero también está diseminado. No hay documentos que formen un archivo escrito del Club. La memoria que han producido es densa, pero fantasmal. No está escrita: las imágenes están esparcidas y perdidas; las voces están atadas a las vidas de quienes hablan y se acabarán con ellas. Como dije, no hay un deseo colectivo de construir un archivo o producir una memoria sistemática.

¿Es necesario tener un archivo o producir una memoria? Me parece que, en este contexto, son procedimientos estatales. Las memorias del Club no son sistemáticas ni están formalizadas. Son memorias cotidianas, que surgen cuando sus integrantes platican entre ellos o con otras personas. Son formas de actualización de los vínculos mediante una referencia a su duración o las experiencias comunes. Cada cual explora su propia memoria e instaura un archivo personal. No necesita de gestos sistemáticos ni procedimientos totalizantes. Son memorias que convergen de manera contingente, que discuten entre sí, que se disuelven o agregan otros registros. Por ejemplo, es frecuente que los gays que han ganado algún concurso de belleza tengan fotos de la premiación.

Es una memoria del orgullo y del triunfo, de las bellezas logradas y los trucos corporales. Fotos de mujeres elegantes que saludan a un público entusiasta.

Esta memoria es como un rizoma (Deleuze y Guattari [1980] 2010) que admite muchos trayectos y tiene múltiples entradas, pero carece de un plano rector. Sus archivos son sedimentaciones en ese rizoma, puntos por donde atraviesan las memorias singulares: una fiesta o una muerte, una reunión o una enfermedad. Hay puntos más densos, otros que se disuelven rápidamente. Un integrante de mayor edad realiza un recorrido distinto al de otro muy joven. Los que migraron hacen uno diferente al que efectúan los que se quedaron. Pero como no hay directrices, cada cual construye su memoria con sus materiales y los que otros aportan. No hay órdenes ni mandatos en este ámbito.

Creo que la memoria y los archivos colectivos que investigamos también constituyen archivos del deseo. Si fuera cierto, como lo piensa Elspeth Probyn, que el deseo “es un método de hacer cosas, de poner lugares” (citada en Braiddotti 2009: 263), en este caso encontramos una metodología deseante que también *hace cosas y pone lugares*, pero que no sistematiza sus instrucciones. El deseo surge como “el modo de conexión y comunicación entre las cosas, que inevitablemente da paso a la lateralidad de las cosas” (ibíd.). Más radicalmente, creo que la lateralidad es la forma misma de estas memorias. Son laterales en términos institucionales y culturales, y no disponen de aparatos sociales que permitan producirlas y resguardarlas; también son laterales porque las vidas de sus protagonistas lo son, como lo hemos visto; por último, creo que son laterales porque responden a modos de existencia que rechazan la sistematicidad, el registro institucional, la continuidad simbólica y la inscripción material. Es como si fueran vidas y memorias que se desarmaran y rearman constantemente. No sé cómo llamar a esto *fluidido* sin hacer una apología a la inestabilidad, pero en alguna medida lo es. Creo que aquí se juega una intuición fundamental: recordar es servir, archivar es someterse. Si bien podríamos leerlas como memorias subalternas (Chakrabarty 2010), lo que me parece más importante es su deseo de evitar una memoria sistemática o un archivo identificable. No se trata de encontrar otro archivo —por ejemplo, uno ausente que necesitara de nuestra búsqueda para emerger—; creo que más bien debemos pensar este deseo de no archivar y no memorizar en términos institucionales.

Ese deseo negativo, si lo fuera, sería también una expresión de los archivos del deseo que exploramos. Si estos no fueran más que un método, como lo ha indicado Probyn, también representarían un modo de deshacerse de los deseos y reinscribirlos en otros registros (casuales, miméticos, ocasionales,

afectivos), que no pueden explorarse mediante las técnicas conocidas de investigación. Ni siquiera sé si una entrevista o una historia oral podrían acceder a esos archivos, pues eluden, también, el lenguaje.

Esto quiere decir que esquivan la historia y sus mecanismos. En su texto sobre Blanchot, Foucault menciona un personaje que trabaja en las oficinas de registro de un ayuntamiento, “en este organismo extraño que convierte las existencias individuales en institución”, que sería “la forma primera de la ley, ya que transforma todo nacimiento en archivo” (Foucault 2010b: 273). Convertir las existencias individuales en institución y transformar todo nacimiento en archivo son los resultados de ese engranaje estatal. Las oficinas de registro son las encargadas de hacer todo esto; son casi como espacios fantasmales en los que pequeños procedimientos tienen efectos deslumbrantes. Es la otra cara de la vida de esos hombres infames que antes citamos, porque vemos sus desgracias desde la perspectiva de los amanuenses que las inspeccionan. El Club los ha eludido. Si no hay registro, entonces el nacimiento no se ha convertido en un archivo ni la existencia individual en institución. Entiendo que individualmente los integrantes del Club han sido registrados de muchos modos, solo me interesa destacar que colectivamente han evitado esos procedimientos. Y esa evitación es, a mi entender, un archivo del deseo.

Es curioso que Lee Edelman, al pensar las figuras queer, diga que transitan por “un espacio deshabitado entre la mente y la materia” (citado en De Lauretis 2011: 255). Si el Club y sus integrantes fueran figuras de ese tipo, a su modo habrían dejado deshabitado ese espacio, al menos de artefactos estatales y escriturales. Entre mente y materia, entre los lenguajes y sus cuerpos o entre las vidas públicas y sus memorias íntimas, dejaron ese trayecto yermo, aparentemente. Sin embargo, ese espacio deshabitado es un territorio propicio para el deseo. ¿No es un espacio semejante el que inquietaba a Proust entre sus sensaciones y sus recuerdos, o a Román entre las manos, los sexos y las mesas, o su turbación temprana y el recuerdo tardío? Si las figuras queer transitaran por espacios deshabitados, también lo harían por memorias que se disuelven. La materia y la mente, para retomar la terminología de Edelman, serían coordenadas para pensar la formación de una memoria y la producción de un archivo: ¿qué sucede si el espacio no está habitado? Si la memoria está registrada en el deseo, si esa memoria “traza actos ‘como una astilla en la piel’” (ibíd.: 250), perdura, de alguna forma, “por este múltiple paso, gracias a esta confusión” (Serres 2002: 236). Los archivos del deseo son primero archivos corporales; Genevieve Lloyd argumenta en su lectura de Spinoza que “la mente y el cuerpo pueden actuar como entidades sincronizadas, [debido] a la capacidad del cuerpo de recordar sensaciones, huellas

y experiencias aun después de que su actividad inmediata se haya calmado” (parafraseada por Braidotti 2009: 226). La sincronización sería una cualidad del cuerpo, porque recuerda sensaciones y experiencias después de su silencio: las magdalenas de Proust, las manos de Román: tatuajes, astillas en la piel.

### Conmemorar

En noviembre de 2009, el Club celebró sus quince años con una fiesta en el principal centro de eventos de Tenosique. Quince integrantes desfilaron vestidas de quinceañeras ante un nutrido público. Román relata que el 13 de septiembre de 1995 se reunieron “43 personas decididas a pelear por el orgullo gay” en la sede de una asociación ganadera, e hicieron público ante periodistas y gente de la ciudad que habían integrado un grupo que se llamaba Club Gay Amazonas y que a partir de eso iban a participar en todo como grupo”. Ese es el momento de la fundación del Club y el inicio formal de su memoria colectiva. Es también el principio de la línea temporal que he explorado en la etnografía. La historia que reconstruyo es esta, aunque se traslape con otras. Se compone de memorias sobrepuestas, en las que se entretujan diversas formas de producir memorias colectivas. La historia del Club es una línea marginal dentro de las historias locales, pero que consigue una densidad progresiva y un reconocimiento ascendente. Desde su fundación hasta el momento actual, el Club se ha disuelto y se ha vuelto a formar, aunque su memoria, en la versión que delineé antes, no desaparece. Pero ella también se trenza con las memorias personales, de modo que los archivos del deseo también se duplican en alguna medida. Son los archivos de individuos y de un grupo. Tal vez uno de los efectos más intensos del Club sea justamente dotar de una trayectoria colectiva a las memorias personales de los homosexuales de la ciudad.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> En otro texto de este libro exploro lo que llamo *falocronías*, es decir, las temporalidades hegemónicas que organizan las trayectorias de vida de los individuos. Dado que los sujetos homosexuales en Tenosique no pueden articular sus vidas a esa temporalidad dominante, exploran e inventan otras temporalidades, subjetivas y sociales, que les permitan trazar trayectorias de vida diversas y modos de vinculación distintos. Una de mis lecturas es que las formas de organización colectiva de estos sujetos –el Club, por ejemplo– son *mecanismos* alternos de sincronización temporal. El contraste más importante se da entre *Cronos* –“el tiempo de la medida, que fija las cosas y las personas, desarrolla una forma y determina un sujeto” (Deleuze y Guattari [1980] 2010: 265)– y *Aión*, el tiempo del acontecimiento –“la línea flotante que solo conoce las velocidades, y que no cesa a la vez de dividir lo que ocurre en [...] un demasiado tarde y un demasiado pronto simultáneos, un algo que sucederá y que a la vez acaba de suceder” (ibíd.). Si traslapamos los argumentos, los archivos del deseo serían producidos por *Aión*, tiempo flotante del deseo. ¿Hay un relojero más importante que el Estado, verdadero representante del *Cronos* de la medida y la determinación?

Michel Serres se pregunta: “¿qué hay que recordar tan frágil y olvidable, para rehacer y unir los gestos de conmemoración que vuelven a encontrar la memoria?” (2002: 234). La celebración es una forma de conmemorar un origen, un inicio temporal. ¿Qué es tan frágil? La fragilidad es una característica de estas vidas y de sus memorias; por eso la conmemoración es importante. Es como si celebraran, primordialmente, haber perdurado pese a todo. Los gestos de conmemoración son también gestos de perseverancia.

Conmemorar es volver a trazar una línea entre las memorias íntimas y las sociales. El Club reactiva su trayectoria al celebrar sus inicios. La fiesta es una manifestación de la solidaridad que vincula a sus integrantes. Fiesta y memoria son artefactos parecidos. Los archivos del deseo son el registro de las experiencias placenteras, de los afectos luminosos, de los hechos afortunados. Eso no excluye que también inscriban muertes y enfermedades, violencias y exclusiones. Lo hacen, sin duda. Pero no son principalmente archivos de amarguras o rencores. Esta dimensión festiva de la conmemoración es importante porque renueva los vínculos y las energías colectivas, es decir, el deseo, en mi opinión. Braidotti dice que el deseo es “un estrato de afinidad y simpatía entre diferentes sujetos encarnados” (2009: 261); Felix Guattari, por su parte, lo define como “todas las formas de voluntad o ganas de vivir, de crear, de amar; la voluntad o ganas de inventar otra sociedad, otra percepción del mundo, otros sistemas de valores” (Guattari y Rolnik 2005: 318). Simpatía y afinidad, voluntad de vivir o amar, invenciones, nuevos sistemas de valores. En esa medida, el deseo es un trazo que conecta, en el terreno que nos interesa, las memorias íntimas (amores, simpatías, sensaciones) con las colectivas (percepciones, valores, inventos). La conmemoración, a mi entender, fortalece ese vínculo y lo actualiza.

Pero la conmemoración tiene otro efecto relevante: vuelve a sincronizar temporalidades subjetivas con temporalidades sociales. En el caso de Nandino y Novo, se trata de memorias diferidas; es decir, se escriben o se publican cuando las experiencias y los modos de vida a los que aluden están lejos o han desaparecido por completo. Nandino las escribe en su vejez; las de Novo se publican muchos años después de su muerte. En el caso del Club, sus memorias son simultáneas a su formación. Como lo dijimos, no están escritas; solo forman parte de un archivo informal de materiales diversos y recuerdos múltiples, que se conjugan en el presente.

En esa medida, los archivos del Club son intensamente políticos porque su existencia, contemporánea a otras formas de registro y memoria, desafía un orden social que, hasta ahora, había borrado casi todo lo producido,

vivido y dicho por sujetos homosexuales, al menos en este espacio local.<sup>9</sup> La memoria, en este campo, es una forma de la política. Braidotti sostiene que una memoria minoritaria es parecida a lo que Foucault llamó una *contramemoria*, “una facultad que, en lugar de recuperar, en un orden lineal, recuerdos específicamente catalogados, funciona, en cambio, como un acto de desterritorialización que aparta al sujeto de su sentido de identidad unificada y consolidada” (Braidotti 2009: 231). En este sentido, la memoria del Club es paradójica: por una parte, permite la formación de una identidad “unificada y consolidada”, y, por otra, la deshace o la desterritorializa.

Al reflexionar sobre la relación entre Virginia Woolf y Vita Sackville-West, su amante, Braidotti sostiene que es necesario acentuar “la naturaleza apersonal del deseo”, que “no coincide de ningún modo con las biografías individuales” (ibíd.: 266). Esa *naturaleza apersonal* ayuda a comprender el efecto aglutinante del deseo en torno a una identidad y el efecto disolvente en una desterritorialización afectiva y discursiva. Si bien el deseo asienta ciertas memorias, estas no lo capturan. Como en la imagen del rizoma propuesta antes, el deseo circula por esos laberintos, los forma, les da energía, los despierta, los abandona o los deshace. El deseo alimenta una memoria íntima, pero también la deshabetita. Sostiene memorias colectivas, pero así mismo las vacía. Si bien la existencia del Club era conocida por casi todas las personas homosexuales de la ciudad, en las conversaciones con sus integrantes de mayor edad comenzaron a surgir otros grupos previos al Club: el “Círculo Interior”, por ejemplo. De ellos casi nadie hablaba, aunque lograron reunir a un número importante de homosexuales cuando organizaron fiestas o eventos en los años ochenta del siglo pasado. Muchos de sus principales integrantes habían muerto hacía varios años; solo unos pocos los recordaban o los habían conocido. El deseo deshabetió esos colectivos y a esos sujetos; el olvido, en alguna medida, es un espacio muerto.

<sup>9</sup> Esta dinámica no es solo local, y constituye uno de los desafíos más relevantes de una historia de las sexualidades minoritarias. “El archivo *queer* puede describirse como un espacio donde uno recolecta o ensambla comprensiones históricas de la sexualidad y el género a través de una valoración de sus ausencias o presencias” (Marshall, Murphy y Tortorici 2014: 2). En un sentido semejante, Heather Love (2007) advierte el peligro de olvidar, por el efecto encandilante del progreso, los sufrimientos y las humillaciones que han experimentado los sujetos y colectivos gays, lésbicos, trans o queer. El avance de algunos derechos, ejercidos fundamentalmente por individuos de ciertas clases sociales, oculta el sufrimiento de aquellos sujetos que no participan de sus beneficios y no forman parte de la “normalización gay” (Love 2007: 10). La preocupación de Love es que una lectura *optimista* de la historia de estos colectivos pueda oscurecer o evadir las vidas afligidas por un orden social persecutorio y las experiencias de pérdida que comprometen a muchos individuos no heterosexuales. Ella reconoce una tensión en la historiografía queer entre una mirada que privilegia los deseos “que impulsan los compromisos y los afectos que alimentan la relacionalidad” (ibíd.: 31), y otra que atiende a “los afectos negativos”, crítica de cualquier aproximación idealizante (ibíd.: 31-32).

Ese olvido es una dimensión distinta aunque contigua a ese deseo de no archivar que mencioné arriba; si bien tal deseo ha sido una forma de evitar las inscripciones estatales y sus archivos, también ha supuesto una continuación de la muerte. Aquellos que murieron de sida, por ejemplo, o los que fueron asesinados han sido olvidados también. Si la *temporalidad íntima* de un sujeto —es decir, su memoria— tiene que ver con sus afectos, según lo plantea Braidotti (ibíd.: 214), la pregunta es si esa afectividad puede extenderse a los muertos o a los ausentes sin que prime el duelo o la pérdida. Para esta filósofa, la fragilidad de los cuerpos y los sujetos corresponde “a las líneas de demarcación entre diferentes fronteras corporales”, en las que fuerzas afectivas y significantes se encuentran y conectan mediante sincronizaciones también frágiles (ibíd.: 223). Esa fragilidad sincronizada que conecta los cuerpos ¿se podría extender a los muertos? ¿Podrían ser los archivos del deseo también archivos de pérdidas y lutos? En este colectivo prima, a mi entender, la celebración y el jolgorio; los muertos tienen aquí un lugar como parte de ritos y fiestas, como el Día de Muertos, cuando *regresan* a la memoria en medio de las risas, la comida y la bebida, para reafirmar la orientación festiva de esos archivos. Estos archivos del deseo no pueden recoger el luto, salvo que la muerte sea otra conmemoración.

#### LOS ARCHIVOS DEL DESEO

Un archivo del deseo no solo es un archivo queer, aunque también lo sea. No es, fundamentalmente, el archivo de una identidad personal o social, porque sostenemos que el deseo es previo a cualquier identidad y distinto de ella. Es el archivo de unas trayectorias subjetivas y corporales, singulares y colectivas, cuya *energía* es el deseo. Es archivo porque produce registros —sensaciones, imágenes, experiencias, enunciados, etc.— que pueden recuperarse de formas diversas, entre ellas, mediante los procedimientos *sistemáticos* de la etnografía. Por eso, estos archivos pueden ser rastreados en sujetos muy diversos entre sí: podemos establecer y analizar el archivo de una mujer casada, de un hombre soltero, de un niño o de un anciano, de célibes o de libertinos, de heterosexuales u homosexuales, entre otros. Son posibles rutas para producir y explorar una memoria.

Por otra parte, los archivos del deseo podrían yacer en formaciones sociales, es decir, en grupos, comunidades, colectivos, sectas, asociaciones, incluso empresas y organizaciones. Como traté de mostrar, el Club Gay Amazonas produjo a su modo un archivo que contiene desde materiales gráficos y visuales hasta recuerdos personales. Todo en él está disperso y elude el registro institucional. A mi entender, ese archivo es el caso de un

archivo del deseo, aunque también podría ser el archivo de una organización gay, de una identidad en formación, de un colectivo de hombres rurales, de una ciudad fronteriza, entre otros. En esa medida, un archivo del deseo es una estrategia de lectura de los materiales —explícitos e implícitos, conscientes e inconscientes— que produce un colectivo. Hemos dicho que el deseo es una fuerza creadora de mundos, modos de existencia y formas de subjetividad; la pregunta subsecuente sería cuáles son los registros de dicha fuerza y sus creaciones, qué memorias ha producido.

En el caso del Club, el deseo homoerótico es anterior a cualquier identidad homosexual o gay; pero también es distinto de ella. Es decir que los archivos del deseo serían formas de explorar configuraciones deseantes múltiples, que no podemos conocer mediante la identidad. Ese *espacio figural* del que hablo es el deseo. Por eso, al menos en este campo, los archivos del deseo podrían servir a un pensamiento queer que se adentrara en la memoria de sujetos que han vivido al filo de las categorías y de las normalidades. No se trata, sin duda, de negar la realidad para privilegiar la fantasía, aunque no desestimemos aquella como forma de rendir tributo a esta. Nada oculta los golpes, las huidas, los insultos, las exclusiones; pero el deseo no se resuelve en ellas. Un deseo *negativo*, sostenido en el duelo y la pérdida, sería agua estancada. Acá hemos encontrado, al contrario, que el deseo es una energía subjetiva y social que produce existencias, incluso antes de que tengan cierta inteligibilidad. Como Darío, que vivió sin duda temeroso, pero que pudo construir una vida propia; tuvo que marcharse, pero supo encontrar un lugar para su deseo, incluso antes de que cualquier identidad lo nombrara o lo describiera. Ese es su archivo, mezcla de deseo y memoria.

## ***Falocronías: parentescos esféricos y devenires minoritarios***

*Para don Chema, in memoriam*

**E**l padre de uno de mis informantes, que reside en la localidad donde he realizado una etnografía desde el año 2006, fue hasta hace poco el encargado de reparar el reloj que se encuentra en la torre del Ayuntamiento. Durante décadas, este hombre compuso el aparato que marcaba el tiempo oficial de la localidad, cuando otros instrumentos, como los relojes de pulsera, eran objetos de lujo. El tiempo de la torre marcaba la temporalidad colectiva. En lo alto de una ciudad plana, el tiempo mecánico encabezaba el devenir local. Los relojes, escribe Norbert Elias, “sirven a los individuos como medios para orientarse en la sucesión de procesos sociales y naturales en que se encuentran inmersos” (Elias 1989: 11); son aparatos que regulan la convivencia social y que permiten la coordinación de las conductas.

En esa ciudad, un grupo de personas fundó, en los años noventa del siglo pasado, una organización de hombres y mujeres que se definían a sí mismos como gays: el Club Gay Amazonas. Esta organización, junto con otras que existieron previamente, fue, a mi entender, uno de los primeros artefactos de sincronización parcial entre la temporalidad de los sujetos homosexuales de la comunidad y las temporalidades sociales dominantes, específicamente las que estructuran trayectorias de vida habituales, marcadas profundamente por la heterosexualidad y el parentesco.

El tiempo del falo es el de la historia y el Estado, el tiempo oficial de la memoria. Las *falocronías* son los tiempos que articulan los sistemas de sexo-género (Rubin 1975) y los aparatos de género (Butler 2004),

que producen determinadas trayectorias de vida y formas de vinculación. Los sujetos que no logran modular sus temporalidades vitales, sexuales y subjetivas con ese tiempo permanecen, en muchos sentidos, en una especie de inmadurez (social y psíquica) crónica. En este artículo exploraré las formas en que las falocronías organizan las trayectorias biográficas y afectivas en una comunidad del sur de México, para comprender, luego, cómo se pueden producir otras temporalidades y otras formas de parentesco. Los devenires minoritarios propuestos por Deleuze y Guattari ([1972] 1985, [1980] 2010) y retomados después por Braidotti (2005, 2009) serán la ruta conceptual que me permita identificar esas temporalidades heterogéneas, paralelas y entrecruzadas a la vez con las falocronías, que inauguran otras formas de vida y nuevos modos de subjetividad.

Una vez dilucidado lo anterior, nos preguntaremos si es posible pensar el parentesco y la reproducción desde otras temporalidades que no sean las falocronías. Habitualmente, en las discusiones sobre los presupuestos heterosexuales del parentesco no se revisan las temporalidades que están en juego: la heterosexualidad es siempre el presente de los órdenes de sexo-género y, mediante la reproducción, su futuro. ¿Hay otras temporalidades que permitan conformar un presente y delinear un futuro para los sujetos involucrados en los devenires minoritarios que nos interesan? ¿Cómo se articulan, si fuera el caso, estas temporalidades con el parentesco y la reproducción?

Quisiera argumentar primero que la identidad gay, específicamente, es la única forma de sincronización parcial entre un orden heterosexual y heteronormativo, y los sujetos y colectivos que no se ajustan a ese orden, y que, en muchos sentidos, transgreden su norma. La identidad gay es un intento de sincronización que utiliza los lenguajes de la ciencia, los derechos y la ciudadanía para reclamar una entrada en el tiempo dominante de estructuración de las trayectorias de vida. El mayor logro del movimiento político organizado en torno a esta identidad ha sido la posibilidad de contraer matrimonio. Este parece ser el umbral victorioso de la sincronización: *nos casaremos como todos se casan*. Pieza de las normalidades subjetivas, casarse es también atarse a un tiempo. Si bien los sujetos homosexuales nunca estuvieron fuera del parentesco, sí estuvieron impedidos de re-producirlo y continuarlo. Pero una vez que se pueden casar y pueden adoptar, esos obstáculos parecen disueltos. Por fin los deseos han convergido en un mismo tiempo y están engarzados en una misma temporalidad.

No obstante, otro argumento que quisiera esbozar es que el deseo desarticula esa sincronización aparente y permite la configuración de una pluralidad subjetiva y temporal, al menos en el campo que estoy investigando.

Mediante esa pluralidad, los sujetos homosexuales pueden acceder a otras formaciones temporales, con consecuencias diversas. Por un lado, solo quedan como piezas inmóviles de relaciones de parentesco, porque ellos mismos no las crean. Es decir, son hijos perennes. Lateralmente, pueden ser tíos o cuñados; pero no se casan y no tienen hijos, en su mayoría. Por otro lado, esto permite que produzcan *máscaras* de relaciones de parentesco. Eliseo,<sup>10</sup> mi informante, no tiene hijos “carnales”, pero se hizo cargo de tres hermanos que habían sido abandonados por sus familiares. Uno de ellos, que llamaré Demetrio, con quien mantiene —a mi parecer— el vínculo más consistente, se emparejó con una lugareña y tuvo dos hijos. Son los “nietos” de Eliseo, aunque estén en un lugar ambiguo: ellos le dicen *don* o *tío*, pero también *abuelo*, y su relación es muy próxima, tal vez más que con los abuelos legales o sanguíneos. Mi informante habla de ellos como sus *nietos* y mucha gente de la ciudad le pregunta por ellos de esa manera. Es decir, hay una especie de cuasiparentesco, que no está avalado ni social ni legalmente, pero que es experimentado, enunciado y compartido.

Sonia, la pareja de Demetrio, me expresó en algún momento su preocupación por la relación de sus hijos con Eliseo: “no es nada de los niños”, señaló, dado que no existe parentesco consanguíneo ni político; pero la cercanía afectiva es intensa. En nuestra sociedad, algunos de los vínculos afectivos más importantes surgen de relaciones de parentesco. Sin embargo, en este caso, el afecto no solo es independiente del parentesco, sino que, en cierta medida, lo crea. Eliseo es el *abuelo* de los hijos de su *hijo*. Nada corre por la *sangre*, solo por los afectos y por las historias de vida que han imbricado a unos con los otros.

## LOS TIEMPOS DEL FALO

Para entender parte de este argumento, es necesario considerar el nexo entre temporalidad y homosexualidad creado durante más de un siglo por discursos, leyes, prácticas institucionales y experiencias de vida. Cabe subrayar que el homosexual<sup>11</sup> (no lo sé con tanta certeza en el caso de las mujeres lesbianas) es considerado un sujeto inmaduro. Dada su incapacidad para inscribirse en un curso de vida normal, que supone la formación de una

<sup>10</sup> Utilizo seudónimos para proteger la identidad de mis informantes.

<sup>11</sup> Si bien los términos me parecen inadecuados, en este capítulo he optado por utilizar con mayor frecuencia *homosexual* y no *gay*, porque me permite contrastar sus especificidades temporales con las personas heterosexuales. Sin embargo, creo que ninguno de los dos conceptos describe cabalmente las configuraciones identitarias y subjetivas que he encontrado en la etnografía (Parrini 2015a).

familia y la reproducción, su estado corporal, social y psíquico nunca alcanzaría una madurez plena. Tal vez hoy esos parámetros están en discusión, y las trayectorias de vida admiten una mayor pluralidad, pero no creo que esa producción de la subjetividad homosexual como un negativo mutilado de la subjetividad heterosexual haya perdido fuerza y vigencia.

Quisiera dar dos ejemplos. Alfonso Millán, director médico del manicomio general de la Ciudad de México La Castañeda, escribió un conocido ensayo titulado “El carácter antisocial de los homosexuales”, que se publicó en la revista *Criminalia* en 1934. En él sostiene que la homosexualidad representa “un *retardo* en la evolución normal y habitual del desarrollo, siendo entonces el pervertido sexual un individuo *cuyo paralelismo entre las etapas cronológicas y biológicas está perdido*” (citado en Suárez 2000: 700; énfasis mío). Es justamente ese paralelismo lo que está en cuestión en las falocronías. Según esto, el tiempo del falo es un tiempo que sincroniza “las etapas cronológicas y biológicas”; por lo tanto, cuando aquel se desarticula, también se desincronizan esas etapas. Para el doctor Millán, esos retrasos comprometen la edificación de un país ocupado en modernizarse, es decir, la sincronización de todas sus estructuras con el tiempo del Estado-nación y del capitalismo corporativo, en boga por entonces (al respecto, véase Parrini 2011 y 2012). El psiquiatra sostiene en ese texto que, por ello, “el homosexual es visto entre nosotros con repugnancia y asco, *y no puede en ningún caso ser producto del medio*” (ídem; énfasis mío). Hay algo completamente ajeno, además de inusitado, en el homosexual.

Transcurridos setenta años de la publicación del doctor Millán, el senador Santiago María Martínez Martínez, al instalar la Comisión de la Familia y el Desarrollo Humano en 2014, definió la familia como “esa comunidad perfecta, esa escuela de solidaridad y de amor, esa escuela de ciudadanía [que] debe entenderse con la misma sociedad. Es aquí donde construimos a ciudadanos de valor y con valores” (Martínez 2014: 1). Esta *comunidad perfecta*, sustentada en los “lazos naturales”, según el representante político, “ha resistido embates de modas y tendencias” (ídem). Se queja, asimismo, de que “en términos de familia”, “hoy algunos estados, en concreto el Distrito Federal, ha ido más allá, ha ido incluso a través de modas, tendencias, tratando de adoptar este modelo de familia, sin que ello nos signifique a la mayoría de los mexicanos” (ídem).

El doctor Millán consideraba que los homosexuales estaban fuera del tiempo, dada su incapacidad congénita. El senador Martínez, en cambio, cree que cualquier otra forma de familia, específicamente las que se producen luego de las modificaciones legales en el Distrito Federal, son una

moda y una tendencia. Mientras que para el primero, en los años treinta, el homosexual estaba, por su anormalidad, fuera del tiempo; para el segundo, en 2014, las formas familiares creadas por los homosexuales se anclan solo en un presente antojadizo que intenta eludir “los lazos naturales” de esa “comunidad perfecta” que sería la familia. Para el médico, los homosexuales están “retrasados”; para el político, en cambio, indirectamente son evanescentes, contingentes y, por supuesto, antinaturales. La naturaleza es el telón de fondo y la referencia final de ambos discursos: la que sostiene “la evolución normal y habitual del desarrollo humano”, o la que provee de *lazos naturales y perfectos*, al parecer.

En ambos casos, el tiempo es una falocronía; ya sea, como lo anotó el doctor Millán, por la evolución del desarrollo normal y habitual, que sirve como parámetro para diagnosticar ante cualquier retraso posible que el “*paralelismo entre las etapas cronológicas y biológicas está perdido*”; o por lo establecido por un senador, para quien la familia debe ser una comunidad perfecta de lazos naturales. El mismo político declara en su intervención que “hoy tenemos de nueva cuenta que volver a antaño y pensar en un andamiaje jurídico que permita integrar todos estos esfuerzos” (Martínez 2014: 1). ¿Volver a antaño hoy? Es una forma extraña de organizar la temporalidad, porque el pasado parece ser el sustento del presente, el *hoy* es el momento a través del cual regresamos a *antaño*: ¿dónde estará ese tiempo pretérito que se transforma en un proyecto político, es decir, en un futuro reivindicado? Es como si el *retraso* correspondiera ahora, dadas las modas y tendencias nefastas, a la estructura social, pero su solución estuviera en el pasado de los lazos naturales y las comunidades perfectas. Tendríamos que, en opinión del senador, ajustar la ley con la naturaleza.

#### TEMPORALIDADES HETEROGÉNEAS Y DEVENIRES MINORITARIOS

Los cursos de vida de personas no heterosexuales apenas han sido estudiados en México. Pero creo que la investigación social en este campo asume el presente continuo de la falocronía, que implica una vida detenida o que sigue una trayectoria plana<sup>12</sup>. Uno de los estudios más detallados sobre el tema plantea que la perspectiva del curso de vida permite entrelazar “tiempos y espacios distintos: el individual, grupal o institucional, el social y el tiempo histórico”, y que las “diversas temporalidades” tienen que estudiarse

<sup>12</sup> Desde aproximaciones distintas y con énfasis diversos, podemos encontrar trazos de estas trayectorias en varias investigaciones: Carrier 2001; Carrillo 2002; Gallego 2010; Hernández 2001; Laguarda 2009; List 2005; Miano 2002; Núñez 2000, 2007 y 2009; Ponce 2006; Prieur 2008; Vendrell 2005.

“de manera sincronizada” (Gallego 2010: 68). La forma de pensar el tiempo es más o menos clara: un curso de vida tiene, por una parte, una trayectoria que implica cierta continuidad y transiciones que suponen algún tipo de ruptura o cambio. Cuando el tiempo se intersecta con la sexualidad, entonces la temporalidad se convierte en un eje en el que se acumulan experiencias. De este modo,

una trayectoria sexual o erótico-afectiva constituye un proceso gradual y acumulativo de vivencias sexuales, que tiene como punto de partida la primera relación sexual hetero- u homoerótica, y se complejiza a partir de las múltiples interacciones sociosexuales que un individuo establece a lo largo de su curso biográfico (ibíd.: 68-69).

El tiempo se acumula en torno a las conductas y forma una trayectoria. En este sentido, es *recto*, aunque, en el caso de estos colectivos, los marcadores sociales para transiciones biográficas son inexistentes. Al respecto, Gallego escribe:

Para los practicantes de una sexualidad no heterosexual y de construcción de afecto con personas de su mismo sexo/género, no existen expectativas socialmente prescritas y por lo tanto no hay transiciones a ser esperadas [...]; la estigmatización de la homosexualidad y la homofobia contribuyen a una ausencia de marcadores sociales que definan los cursos biográficos posibles para los hombres *gay*; las transiciones en este caso ocurren como eventos que configuran la trama de la trayectoria, pero no son transiciones en sentido estricto, en tanto no existe norma que cumplir más allá de aquellas defendidas y recreadas al interior de ciertos grupos que conforman la subcultura de los varones o mujeres con prácticas homoeróticas (ibíd.: 69).

Es como si el curso de vida de los homosexuales fuera aún más plano y su temporalidad más cerrada. La diversidad de temporalidades que se auguraba encuentra aquí un retruécano: existe un tiempo suspendido entre la ausencia de normas que lo regulen y el rechazo que lo impide. Los sujetos homosexuales (los *practicantes*, en palabras de Gallego) no cuentan con expectativas sociales que orienten su curso de vida, y no sabemos dónde termina su inscripción en las temporalidades sociales ni cómo elaboran una biografía, en este estado de suspensión social de su tiempo erótico y afectivo. Estos sujetos participan del tiempo social y construyen una biografía, aunque no estén considerados en la organización social de las temporalidades individuales o colectivas. Su tiempo, en esa medida, es un misterio.

Estas paradojas y dificultades surgen, en parte, del intento de sincronizar las vidas de estos sujetos con las de un modelo heterosexual. La ruta demográfica coincide, de este modo, con la política. Al tener la posibilidad de contraer matrimonio, hombres y mujeres homosexuales cuentan con un

marcador social inédito, pero equivalente al heterosexual. Sus trayectorias son normalizadas mediante una mimesis de los cursos de vida heterosexuales: primer coito, primera pareja, matrimonio, incluso primer/a hijo/a. La ausencia de normas transicionales, que preocupa a Gallego y otros autores, comienza a resolverse mediante la *importación* de las normas dominantes para organizar cualquier vida (normal).

Pero lo que se lee como una ausencia o como una falta podría interpretarse como una diferencia o una heterogeneidad. Si aparentemente no existían marcadores sociales para las transiciones, lo que se cuestionaba era su ausencia, pero no se han explorado sus diferencias y singularidades. La pregunta sería, entonces, cómo organizan sus biografías estos sujetos, qué formas de continuidad y de transición registran o relatan, cuáles marcadores son relevantes. La homogeneidad del pensamiento se traslapa, a mi entender, con la uniformidad esperada o supuesta en las vidas estudiadas. Ahí se pierden, por un lado, las heterogeneidades temporales que no pueden sincronizarse tal como lo espera la demografía, porque no responden solo a experiencias y conductas registrables (veremos luego el lugar del deseo); pero también, por otro lado, las diferencias que no podrían clausurarse mediante una referencia a una normalidad (heterosexual). La singularidad de estos sujetos no reside en su desubicación con respecto al orden social, tal como lo consideraban el doctor Millán y el senador Martínez, sino en su desincronización parcial en relación con las temporalidades dominantes. No son sujetos *normales*, pero por eso mismo son singulares, es decir, capaces de crear formas de vida y trayectorias subjetivas, colectiva e individualmente.

El tiempo homogéneo, regulado y normalizado del curso de vida sería una manifestación de las falocronías exploradas. Ahora bien, quisiera resaltar que las diferencias que atisban otras temporalidades u otras organizaciones del tiempo, y, potencialmente, cursos de vidas heterogéneos, no resultan de una simple oposición heterosexual/homosexual. Creo que podríamos investigar, también, heterogeneidades biográficas heterosexuales, así como postulo una normalidad homosexual mimética.<sup>13</sup> La heteronormatividad regula cualquier curso de vida y lo homogeneiza, por eso suprime también las singularidades y heterogeneidades del deseo heterosexual. El punto central, a mi entender, está en la norma, no en el deseo.

Lo relevante, entonces, es reconocer la singularidad, potencial o efectiva, de las vidas de estos sujetos. Los cursos de vida son elementos fundamentalmente identitarios; ante ellos, los devenires minoritarios son formas

<sup>13</sup> He abordado con detalle el lugar de la mimesis en la conformación de una ciudadanía y cierta normalidad social en otro texto (Parrini 2013).

singulares de organizar trayectorias vitales y biografías. Felix Guattari opone *identidad a singularidad*, y sostiene que “la singularidad es un concepto existencial y la identidad es un concepto de referenciación, de circunscripción de la realidad a cuadros de referencia” (Guattari y Rolnik 2005: 98). Los cursos de vida, tal como los describo, son marcos de referencia que trazan una trayectoria basada en la identidad de un individuo. En cambio, un devenir minoritario se sustenta en una singularidad que puede ser explorada, pero no sistematizada ni circunscrita. Guattari argumenta que es posible “desarrollar modos de subjetivación singulares [o] procesos de singularización”, que permitirían “construir modos de sensibilidad, modos de relación con el otro, modos de producción, modos de creatividad que produzcan una subjetividad singular” (ibíd.: 25). La identidad, dice Guattari, “es aquello que hace pasar la singularidad de las diferentes maneras de existir por un solo y mismo cuadro de referencia identificable” (ibíd.: 98). Si asumimos esas “diferentes maneras de existir”, también tenemos que hacernos cargo de las diferentes maneras en las que esas existencias (o vidas) transcurren, se organizan y se transforman. Si bien los procesos de singularización son creativos, también son frágiles y pueden ser recuperados por distintas formas de institucionalización.

Luego veremos que la creación de modos de relación —que en parte están organizados en torno al parentesco, pero que lo exceden— puede entenderse como la producción de procesos de singularización que, en estricto sentido, son precarios, persistentes y cambiantes. Si las falocronías, tal como las hemos descrito hasta ahora, suponen trayectorias de vida normalizadas y estandarizadas, también implican configuraciones afectivas homogéneas. El mundo que exploro supera esas configuraciones, sin rechazarlas; es decir, logra crear formas de vinculación emocional, cotidiana, afectiva y material que se nutren de sus expresiones dominantes, pero que no se agotan en ellas.

Un devenir minoritario supone, a mi entender, una forma distinta de comprender y experimentar el tiempo. Deleuze y Guattari proponen una distinción —que a su vez toman de la cultura griega clásica— entre Aión, el tiempo del acontecimiento, “la línea flotante que solo conoce las velocidades, y que no cesa a la vez de dividir lo que ocurre en [...] un demasiado tarde y un demasiado pronto simultáneos, un algo que sucederá y que a la vez acaba de suceder” (Deleuze y Guattari [1980] 2010: 265), y Cronos, “el tiempo de la medida, que fija las cosas y las personas, desarrolla una forma y determina un sujeto” (ídem). El devenir ocurre en el tiempo molecular, cíclico y discontinuo, como sostiene Braidotti (2009: 211). Por eso,

la perspectiva de Aión es la adecuada para evitar la rectitud de los cursos de vida pensados heteronormativamente.

[Devenir] no es ciertamente imitar, ni identificarse; tampoco es regresar-progresar; tampoco es corresponder, instaurar relaciones correspondientes; tampoco es producir [...]; devenir es un verbo que tiene toda su consistencia; no se puede reducir, y no nos conduce a “parecer”, ni “ser”, ni “equivaler”, ni “producir” (Deleuze y Guattari [1980] 2010: 245).

En su lectura del pensamiento de Deleuze, Viveiros da Castro escribe que el devenir es “lo que, literalmente, se evade, huye, escapando tanto de la mimesis, o sea la imitación y la reproducción [...], como de las ‘memesis’ o sea la memoria y la historia [...] Es la diferencia en práctica” (Viveiros 2010: 165-166).

### TRAYECTORIAS SINGULARES

He sostenido que una mirada crítica sobre los cursos de vida, pero también sobre la construcción de las biografías, debe eludir la imitación o la mimesis, incluso la identificación, con el fin de explorar las singularidades. Viveiros da Castro indica que el devenir corresponde a una relación “irreductible tanto a las semejanzas seriales como a las correspondencias estructurales” (ibíd.: 166). Solo una mimesis entre las vidas hetero- y homosexuales produciría esas “semejanzas seriales” y “correspondencias estructurales”.

Esto no implica que las vidas de los sujetos homosexuales no respondan a regularidades, pero creo que debemos pensar cuáles son las relevantes, cómo se vinculan con sus vidas y qué diferencia guardan con las regularidades de otras formas de sexualidad. Al empezar la etnografía hecha con sujetos gays en la localidad, di por sentada la *correspondencia estructural* entre su sexualidad y la heterosexual, aunque también avizoraba sus diferencias. Luego, dado que sus cursos de vida parecían detenidos en comparación con los heterosexuales, constaté que esa correspondencia o asimilación debía cuestionarse.

*Compararé* las trayectorias de dos colectivos: hombres gays y *mayates*.<sup>14</sup> Ambos comparten experiencias eróticas, pero difieren en la producción

<sup>14</sup> Como lo indiqué en otra nota, el *mayate*, según algunas exploraciones antropológicas (Almaguer 1995), nombra a los hombres activos en una penetración anal con otros hombres, y, en algunos casos, considera que se vincula con una *mujer* o con un *puto*, es decir, su pareja no es identificada como otro hombre o, si lo es, muchas veces se desestima su masculinidad mediante formas de feminización, por ejemplo, hablándole en femenino. Si bien en términos descriptivos correspondería a un hombre bisexual, *mayate* es una definición previa a la formación de los discursos sexológicos y su difusión; por otra parte, el *mayate* podría relacionarse con dos tipos de mujeres: las biológicas y las eróticas; el lugar de las segundas podría ocuparlo un hombre afeminado o feminizado. El punto relevante no es la anatomía de los sujetos, sino su posicionamiento en las relaciones eróticas y en la organización social del deseo.

de sus identidades. Los mayates son hombres masculinos que pueden vincularse sexualmente, de modo esporádico o constante, con otros hombres, en algún momento de sus vidas o a lo largo de ella desde la adolescencia, sin que eso modifique sus trayectorias de vida heterosexuales, por así llamarlas. Así, tienen novias, relaciones con diversas mujeres, se casan en algún momento o comienzan a vivir con una mujer, tienen hijos, etc. Esto conforma una trayectoria de vida masculina “normal” (figura 1).



Figura 1. Deseo y trayectoria sexual masculina.

Fuente: elaboración propia.

En el caso de los hombres gays, las expectativas de formar familia, casarse y tener hijos no se cumplen o quedan suspendidas. La trayectoria etnográfica de estos que logré reconstruir muestra una continuidad del deseo, a diferencia de los mayates, cuyo deseo fluctúa, pero su trayectoria permanece estable. La trayectoria sexual gay oscila porque entre el reconocimiento del deseo (que puede suceder en diversos momentos de la vida) y la conformación de un erotismo consistente, existen diversas transiciones, pausas e incluso bloqueos (figura 2).

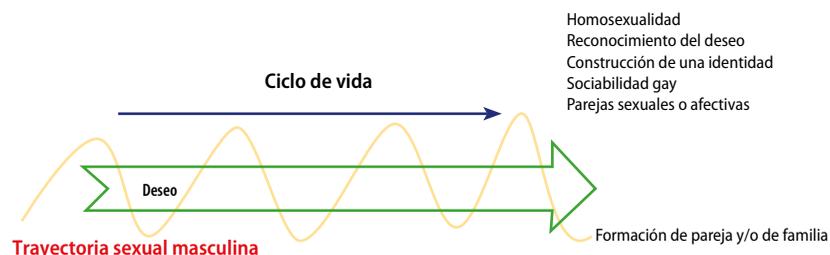


Figura 2. Deseo y trayectoria sexual masculina de los hombres gays.

Fuente: elaboración propia.

La trayectoria gay es oscilante también porque muchas veces implica procesos de identificación complejos que atraviesan las identidades sexuales y de género. Muchos de mis informantes vivieron el reconocimiento de su deseo homoerótico como una forma de feminización. Si bien localmente no se han

establecido aún identidades trans, algunos de ellos han sido travestidos o lo son hoy día. Muchos tienen nombres de mujeres que alternan con sus nombres masculinos. El deseo es, en este sentido, la constante, y la identidad, la curva. Algunos gays se definen como hombres y no han transitado entre adscripciones de género diversas; los modelos masculinos de homosexualidad son recientes en este lugar y tienen mayor influencia entre los gays más jóvenes. Sin embargo, los dos polos identitarios son una homosexualidad afeminada (que en algunos casos podría leerse como una subjetividad trans) o una masculina, que todavía resulta problemática socialmente porque rompe con los esquemas clasificatorios locales. Del mismo modo en que un mayate sin mujer(es) o hijos comienza a entrar en una zona de indefinición, que puede tener consecuencias profundas sobre su imagen social y la relación con los otros, un gay que se casa o que tiene hijos produce rechazo colectivo y confusión clasificatoria.

Este fue el caso de un informante conocido como gay en los círculos sociales en los que se desenvolvía y que luego se casó con una mujer. Su cambio de orientación produjo mucha extrañeza y críticas. Quiso modificar su trayectoria de vida por razones que desconozco, salvo algunas emocionales; una vez me comentó que pensaba casarse porque la vida gay “no dejaba nada”, y sentía un profundo vacío afectivo. Este informante había formado pareja con hombres de la localidad, con aspecto masculino, en un modelo más urbano y global de vinculación. Él los presentaba abiertamente como sus parejas. Creo, sin embargo, que nunca pudo integrarlos a su vida familiar, como sí lo hizo con su esposa.

Había escuchado de otros casos semejantes. Uno, por ejemplo, involucraba a un hombre de una comunidad cercana a la ciudad que se había relacionado sexualmente con sus vecinos durante su adolescencia y primera juventud. Según me contaron, él era “pasivo” en esas relaciones. La gente del lugar creía que era “puto”,<sup>15</sup> pero en algún momento se casó, tuvo hijos y dejó de tener vínculos sexuales con sus amigos. Siempre fue un hombre masculino, que cumplía cabalmente con las demandas corporales, estéticas y conductuales de un hombre, según los parámetros locales.

Los devenires, escribe Braidotti, marcan “un proceso cualitativo de cambios estructurales de los parámetros y los límites de la subjetividad” (Braidotti 2009: 207). Tal vez estos sujetos cuyas historias relaté participan de devenires que no tienen una dirección estable y que permiten la conformación de trayectorias vitales fluctuantes. Los límites y parámetros de las subjetividades y las sexualidades están cambiando, al menos en el lugar

<sup>15</sup> Forma coloquial de referirse a un hombre homosexual en México.

que investigo. Son cambios difíciles de formalizar y de los que solo tenemos huellas o ciertos rastros, antes que evidencias acabadas. El devenir, sostiene Viveiros da Castro, es un movimiento que “desterritorializa los dos términos de la relación que crea, extrayéndolos de las relaciones que los definían para asociarlos a través de una nueva ‘conexión parcial’” (2010: 166). ¿Ahora es heterosexual el informante que antes era gay y que se casó y tuvo un hijo? ¿Dejó de ser “puto” el que suspendió sus prácticas homoeróticas? No creo que podamos entenderlos usando estas estrategias clasificatorias, como si debieran estar allá o acá, ser esto o aquello. Me parece que ellos *desterritorializan* los términos de las relaciones y crean nuevas *conexiones parciales*.<sup>16</sup>

Podría decirse que, en estos casos, la única forma de sincronizarse con las temporalidades sociales y subjetivas dominantes ha sido la heterosexualidad. No sabemos si se han mimetizado o se han identificado con ella; la sincronización ha sido conductual, fundamentalmente. Pero eso quiere decir, por otra parte, que el tiempo de sus deseos permanece velado y ellos se encuentran doblemente *desincronizados*, primero con respecto a los tiempos de la heteronormatividad, luego con respecto a sus tiempos subjetivos. ¿Comenzaron a ser heterosexuales para dejar de ser homosexuales? ¿Terminó su deseo ahí donde empezó su conducta?

En las trayectorias de vida de los hombres gays de la ciudad que investigo, el deseo es la primera evidencia de una diferencia y la constante de sus biografías. Las prácticas sexuales son posteriores e incluso podrían no existir. De este modo, sus trayectorias de vida deben leerse como trayectorias de-seantes antes que conductuales.

Si regresamos a la diferencia entre Cronos y Aión abordada antes, vemos que el tiempo del deseo es cíclico y discontinuo, y el de la conducta, regular y medible. Lo que me parece relevante es que ambos no tienen que sincronizarse, de tal modo que podemos describir trayectorias según Aión o según Cronos. Es palpable la diferencia entre ambos y, potencialmente, entre los cursos de vida que se formalizarían a través de ellos. Si las líneas de Cronos son rectas y unidireccionales, las de Aión son curvas y multidireccionales.

<sup>16</sup> Según Strathern (2004), el conocimiento antropológico enfrenta serias dificultades para trabajar con distintos niveles (escalas) de un fenómeno o una realidad: desde estructuras sociales hasta individuos. Cada nivel supone distintos tipos de complejidad, pero también una cantidad de *pérdidas* analíticas o descriptivas. Lo que se logra en generalidad se pierde en detalle; lo que se adquiere en complejidad se dilapida en singularidad. En vez de suponer unos principios generales o un núcleo de características centrales, Strathern propone pensar en *conexiones parciales* que permitan, al mismo tiempo, captar el efecto relativizante de múltiples perspectivas (*parcialidades*) y atender a la recurrencia de proposiciones o bits de información (*conexiones*) (Strathern 2004: xx).

Es decir, un sujeto puede ir hacia *adelante* biográficamente –casarse, tener pareja, procrearse, independizarse, etc.–, pero hacia *atrás* afectivamente o en el plano del deseo –abandonar una identidad de género y luego regresar a ella; experimentar diversas formas de relación erótica y afectiva; considerarse homosexual (o gay) y luego ser heterosexual, pero sin dejar de tener prácticas homoeróticas–. La singularidad, a mi entender, se juega en ese intervalo donde el tiempo biográfico no corresponde al subjetivo, cuando el deseo se desplaza entre los comportamientos, pero nunca se afianza en ellos. Son desincronizaciones singularizantes.

Las falocronías, tal vez ahora resulte más claro, corresponden al Cronos e impiden cualquier manifestación de Aión; así como sostienen las identidades, imposibilitan las singularidades. El tiempo del falo debe ser medible y público, porque de ese modo “determina a los sujetos”, como han dicho Deleuze y Guattari. Las *filtraciones* temporales investigadas aquí someramente, que leemos como una manifestación del tiempo cíclico y recursivo de Aión, muestran que las falocronías son susceptibles de modificaciones o que, al menos, pueden transformarse parcialmente.

#### MATERNIDADES AUSENTES

Demetrio (uno de los hijos de Eliseo) llama a su madre por su nombre de pila. Cuando le pregunté por qué no le decía *mamá*, me respondió que no la considera su madre, dado que los abandonó (a él y sus hermanos) cuando pequeños. No sé con certeza si su padre vivió con él y sus hermanos, pero si fue el caso, los abandonó tempranamente. Demetrio tampoco lo considera su padre, por las mismas razones que desdeña a su madre.

Sonia no conoce a su madre. La criaron sus abuelos paternos, y su padre vivió esporádicamente con ella y su hermana mayor. Al parecer, su madre vive en una ciudad cercana. La llama por su nombre de pila o le dice *doña*... Le pregunté si quería conocerla y me dijo que no; le es difícil entender cómo pudo dejarlas y no interesarse nunca por ellas. Hay una parte de esta historia que no he podido reconstruir, porque si Sonia y su hermana son hijas de la misma madre, y solo hay algunos años de diferencia entre ellas, el periodo entre un nacimiento y el otro resulta oscuro: ¿su madre crió durante los primeros meses a su hermana?; ¿se la entregó a su padre, y este a sus abuelos?; ¿mantuvo algún tipo de vínculo con él para embarazarse nuevamente? Nada de esto lo tengo claro. La relación de Sonia con su padre ha sido lejana y esporádica. Cuando era pequeña, él se juntó con otra mujer, que nunca la quiso; cuando se marcharon de la ciudad, ella le dijo que por muchos años no volvería a ver a su padre, lo que efectivamente sucedió. La mujer con la

que vive ahora tampoco la quiere, según Sonia, porque ella no puede ver a sus hijas, nacidas de otra relación.

La abuela/mamá de Sonia murió cuando ella era adolescente. El duelo por su abuela fue también el duelo por su madre: su abuela era la que mantenía la casa funcionando, aglutinaba a la familia y se preocupaba por ambas muchachas. Me cuenta que al morir perdió el rumbo; dejó la preparatoria, no quería estar en su casa y, en esas circunstancias, conoció a Demetrio. El día en que su familia había decidido imponerle orden nuevamente, salió a comprar y nunca regresó. Desde ese momento comenzó a convivir con Demetrio, al poco tiempo se embarazó y formaron una familia. Durante varios años vivieron en casa de Eliseo, pero la muerte de uno de los hermanos de este motivó una reconfiguración de los lazos y de las residencias. Eliseo regresó a vivir con sus padres, y luego se sumaron Sonia, Demetrio y sus dos hijos.

La muerte de su madre obligó a Sonia a dejar su casa y formar su propio hogar; a su vez, la muerte del hermano de Eliseo modificó sus residencias y permitió que vivieran juntos en una misma casa. Las esferas que nos ayudarán a pensar las configuraciones familiares y afectivas que estos sujetos crearon surgen de la precariedad de la existencia humana y de las amenazas que la rodean. La muerte produce un efecto disolvente. En el caso de Sonia, luego de la muerte de su madre/abuela, la familia se dispersó, el mundo femenino que ella sostenía se desarmó, y le sobrevivieron algunos hombres (su esposo y los hijos que viven en la misma casa) que no podían suplirla, como también una adolescente adolorida que no encontraba cabida en ese sombrío mundo de hombres solos. Lo mismo sucedió luego de la muerte del hermano de Eliseo; la familia enfrentó conflictos y, en alguna medida, se distanció.

Sloterdijk sostiene que el espacio humano surge “por la vacuna de la muerte”. Solo cuando “la inteligencia común de los participantes no se paraliza por catástrofes esféricas” y los conduce a efectuar “las reparaciones oportunas”, entonces “aquello que normalmente habría de conducir a la muerte de una esfera puede resultar efectivo como estímulo a su crecimiento” (Sloterdijk 2011: 142). Hemos visto cómo las muertes se trenzan y obligan a mis informantes a hacer reparaciones en sus subjetividades y sus mundos. Sonia se junta con Demetrio, tienen un hijo y, meses después, otro. El duelo por la muerte de su madre/abuela se transformó en una huida del mundo en el que vivía y en la creación de otro espacio de vínculos y afectos. Nuevos sujetos surgieron de ese duelo en fuga que experimentó Sonia; habitan un pequeño espacio, pero están juntos.

Luego de la muerte del hermano de Eliseo, las esferas se reunieron: la que forman Sonia, Demetrio y sus hijos con la que constituyen Eliseo y sus padres. Se produce lo que Sloterdijk denomina un crecimiento esférico. Solo la muerte pudo reunir, de manera inesperada, esferas que se constituyeron separadamente. Las catástrofes esféricas que experimentaron todos estos sujetos no destruyeron sus mundos. Habría que explorar, con mayor profundidad, cuál es la *inteligencia común* que permitió repararlas, pero uno de sus rasgos es que engendra relaciones y espacios afectivos de manera contingente, sustentada solamente en una voluntad de vivir y de permanecer juntos antes que en cualquier normatividad que obligue o impida. Es una inteligencia profundamente flexible que encuentra acomodos en las condiciones reales de los sujetos, no en las debidas ni en las estipuladas. Por eso inaugura, a mi entender, una fisura en el Cronos que fija las personas y las cosas, y abre una puerta al Aión, esa “línea flotante que solo conoce velocidades” (Deleuze y Guattari [1980] 2010) y que se extiende entre lo que sucederá y lo que ya ha ocurrido; entre la muerte y la reconfiguración de los vínculos, entre el duelo y la creación de nuevos afectos.

Sonia y Demetrio vivieron una ausencia doble durante sus infancias y adolescencias: la del padre y la de la madre. Esa ausencia traza, según creo, una continuidad afectiva de largo plazo, aunque paradójica, porque el vínculo con sus padres se organiza en torno a una pérdida relativa. En ese sentido, creo que el duelo se extiende y aún no finaliza. Por eso quizá no es extraño que la muerte de un familiar cercano los motive a juntarse, como si sus vínculos estuvieran mediados, en alguna forma, por la pérdida. Es una experiencia que ambos conocen, que los ha marcado, pero no han logrado resolver. Es un horizonte afectivo común, aunque no sea el único. La muerte, que solo parece disolver, también impulsa la creación de nuevas relaciones y de espacios inéditos. En el caso de esta pareja, al menos, una primera muerte motivó su convivencia y la segunda permitió que conformaran un espacio ampliado de coexistencia, más seguro. Sloterdijk lo leería como un *autocobijo*, es decir, como “la capacidad de arrojar el abrigo sobre sí y los suyos y retirarse al invernadero invisible de mutua pertenencia experimentada” (Sloterdijk 2011: 137). Un invernadero, una casa, un cuarto, cualquier espacio que resguarde y que dé forma a esa *mutua pertenencia experimentada*. Para Sonia y Demetrio, esa experiencia está en duda; la ausencia y el abandono son formas de descubrir a los sujetos, de dejarlos a la intemperie sin un espacio de “mutua pertenencia”.

Si alguien trazara sus cursos de vida, tendría que desplegar líneas de intensidades diversas que empiecen en distintos puntos. La línea de la ausencia

y el abandono se extendería a lo largo de sus vidas: desde el nacimiento, en el caso de Sonia, y la infancia, en el de Demetrio. Una línea de pérdida continuaría extendiéndose hoy, cuando los fantasmas de sus padres y sus infancias, de las formas de vida que presenciaron, los merodean interior y exteriormente: el padre de Demetrio, que regresa de su ausencia física para conseguir una presencia imaginaria momentánea en ciertas circunstancias, que replican lo que vivió con él; o el padre ausente de Sonia, que parece volver cuando se separa por un tiempo de Demetrio y no logra que sus hijos crezcan al lado de su padre, como ella quiere. Las líneas de los afectos (ausencia/abandono y pérdida) se traslapan con las temporalidades sociales y subjetivas; de este modo, las trayectorias de vida se configuran con temporalidades heterogéneas, que producen resultados singulares. El pasado solo formalmente está *atrás*; el futuro convencionalmente está *adelante*. Porque, por ejemplo, los padres de estos informantes son el presente de sus configuraciones afectivas, pero también el futuro temido de sus destinos personales. Si los hechos se pueden disponer en la linealidad de Cronos, a los afectos solo se les podría dar un tiempo en la discontinuidad fluida de Aión (figura 3).

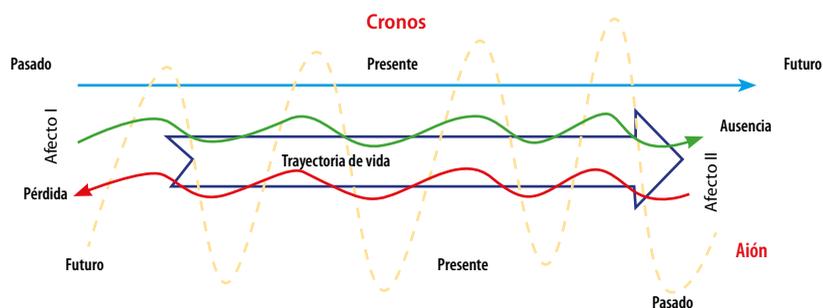


Figura 3. Afectos y temporalidades heterogéneas.

Fuente: elaboración propia.

También habría que preguntarse cómo establecer las transiciones de la heterosexualidad mediante cursos de vida estandarizados que suponen que los descendientes son distintos de los ascendentes. ¿Dónde empieza la “heterosexualidad” de Sonia? ¿En su deseo, en su primer coito, en su primera pareja, en sus hijos? Ella contrasta su historia con la de su abuela, que tuvo todos los hijos que trajo la relación con su esposo: una heterosexualidad no intervenida, aún, por los métodos anticonceptivos (al menos los alópatas), pero constreñida por relaciones de género que subordinaban a las mujeres al poder masculino. Sonia utiliza anticonceptivos después de su segundo embarazo; no desea tener más hijos por el momento porque estima que nos los podría criar. No sabe qué sucedió con su madre ni cómo fue la relación que tuvo con su padre.

Los modelos identitarios están interrumpidos: ella conoce la historia sexual y afectiva de su abuela, es decir, de dos generaciones anteriores, y desconoce la de su madre, que sería la generación contigua a la suya en términos biográficos. Demetrio no tiene modelos masculinos que permitan trazar su curso de vida. No hay posibilidad de imitación, pero sí de repetición. Para la imitación se necesita el modelo, para la repetición solo la historia. Su masculinidad es una creación fragmentaria que se nutre de muchos hombres y, de este modo, es también una pregunta que se desliza sobre la ausencia de la figura paterna.

¿Cuáles serían, entonces, los cursos de vidas disponibles, las normalidades imitables, las transiciones experimentables? El panorama es confuso. El padre se relacionó con la madre a través de la violencia, pero sus vínculos fueron de largo plazo porque tuvieron varios hijos en común, con varios años de diferencia entre ellos. Mi sensación al escuchar sus historias era que habían pasado poco tiempo juntos, pero creo que los hechos los desmienten. Lo que me parece relevante es que el tiempo se juega aquí de maneras específicas: Demetrio relata su infancia a partir del abandono. Es una infancia corta, por así decirlo, de la que casi no habla. Sonia, por otra parte, construye un relato en el que su madre nunca estuvo presente, aunque tuvo dos embarazos con la misma pareja. La madre está ausente narrativamente, más que fácticamente.

La intensidad emocional de la ausencia paterna y materna traza una línea corta entre los hechos y las experiencias. Es claro que aquellos son independientes de estas, porque Sonia sigue sufriendo el abandono materno y la ausencia paterna, tal como le sucede a Demetrio. Afectivamente, sus cursos de vida son cortos. El tiempo se comprime, dado que no hay modo de resolver los entuertos, que siguen causando dolor.

### PARENTESCOS ESFÉRICOS

Demetrio llama *viejo* a Eliseo.; nunca lo he escuchado decirle *papá*, pero aquella es una forma coloquial de referirse al padre. Sus hijos lo denominan *tío* o *abuelito*, aunque me comentan que en la escuela lo presentan como “su abuelito”. Los “lazos naturales” que inquietaban al senador mencionado antes están en crisis en este caso. Pero la catástrofe ha sido atemperada por los lazos afectivos, que son tan poderosos como los naturales. A mi entender, cabe hablar aquí de formas esféricas de parentesco. Peter Sloterdijk entiende las esferas como “mundos interiores de relación fuerte, en los que ‘viven, penden y son’ quienes están aliados mutuamente en una atmósfera autógena o en una relación vibrante que los supera” (2011: 129-130). Sloterdijk dice que una esfera es el “campo de las co-subjetividades cruzadas”

(2003a: 419), pero también “un universo polisignificativo de la amplitud existencial” (2003a: 311).

Eliseo, Demetrio y sus familias crean una esfera que se mimetiza con las formas institucionalizadas del parentesco, aunque no se corresponda estrictamente con ellas. Aquí se produce esa heterogeneidad temporal de la que he hablado antes: el tiempo de las subjetividades homosexuales, impedidas en muchos sentidos de participar en la reproducción de las relaciones sociales de parentesco y proscritas a un estado de inmadurez permanente, logra articularse con el tiempo de producción de nuevas subjetividades infantiles (los *nietos* de Eliseo). Todos reconocen que no coinciden con la norma, pero eso no impide la experiencia, tampoco la práctica. Parte de su familia le reprocha a Eliseo destinar tantos esfuerzos afectivos y económicos en personas que “ni siquiera son sus parientes”, como alguien le dijo una vez. En este sentido, sus motivaciones corresponden a lo que Sloterdijk denomina “el estímulo creador de esferas”:

Ese autocobijo en el espacio creado por uno mismo –la capacidad de arrojar el abrigo sobre sí y los suyos y retirarse al invernadero invisible de mutua pertenencia experimentada– es el estímulo creador de esferas, originario e incesante, que, sobre todo después de crisis de grupos, ha de acreditarse en múltiples casos (2011: 137).

Cuando ellos crean estas formas esféricas de parentesco, sustentadas únicamente en el cobijo mutuo y los vínculos afectivos y biográficos, también producen nuevos *flujos del devenir*, en palabras de Braidotti. Como vimos, esos flujos “marcan un proceso cualitativo de cambios estructurales en los parámetros y los límites de la subjetividad” (Braidotti 2009: 207). Los parámetros que organizan el parentesco se están transformando, lo que implica una reestructuración de los parámetros y los límites que marcan la producción de las subjetividades.

La esfera, en estos casos, es un espacio de reparación íntima e intersubjetiva. El abandono y la ausencia persisten como experiencias y como afectos a lo largo de las vidas de Sonia y Demetrio. No solo son hechos, sino profundas y no antojadizas interpretaciones del mundo y de sí mismos. Un parentesco esférico se centra en los afectos que circulan y en el devenir que producen. Por lo tanto, no trato de pensar una forma alternativa a otras que privilegian los vínculos, las filiaciones, las alianzas o las formas de habitar. Esta familia corresponde en parte a una de tipo extenso, por ejemplo, o podría pensarse en un hogar compuesto. Privilegio la confluencia de vínculos y trayectorias complejas y densas que derivan, por así decirlo, en esta esfera familiar que he descrito.

Si retomamos parte de los argumentos que elaboré antes, lo que busco es un punto donde la temporalidad de los sujetos homosexuales pueda crear formas de convivencia, y se condensen los afectos y los devenires para generar espacios singulares de afectividad y vinculación. He sostenido que la temporalidad de estos sujetos está desincronizada con respecto a la dominante, y que, en algún sentido, ellos se encuentran detenidos en una inmadurez crónica que les impide producir nuevas relaciones a través de las estrategias avaladas socialmente: formación de pareja y reproducción. Sin duda, las rutas legales son una de muchas que existen, y una gran cantidad de personas toman otras distintas. Lo más importante, a mi entender, es que los arreglos informales tampoco competen a los homosexuales de la localidad. Por ejemplo, no hay ninguna pareja masculina que tenga o viva con hijos (propios o adoptados). Los casos que conozco son de mujeres lesbianas que tuvieron hijos en relaciones heterosexuales, luego formaron una pareja con otra mujer y los hijos fueron incluidos en ese vínculo cuando ellas decidieron convivir. Hay pocas parejas de hombres que vivan juntos, y, en general, los vínculos afectivos quedan fuera de la vida familiar de estos sujetos, que está en el centro de la vida cotidiana del lugar.

En el caso de Eliseo, algunos de los que han sido sus parejas, que habitualmente tienen mujer e hijos, le dicen *viejo*. El vínculo que crea con ellos es cotidiano, afectivo y fluido; a veces viven con él, permanente o esporádicamente; otras no. Van y vienen. Él es padrino de varios hijos de sus ex parejas y conoce a sus esposas; lo invitan a las celebraciones importantes. El deseo es una línea transversal a las otras que trazamos.

Eliseo se infiltró en relaciones de parentesco, creó relaciones paralelas a otras matrimoniales, puede convivir con sus parejas y las esposas, apadrina a sus hijos y es abuelo de dos niños que no son sus parientes sanguíneos ni legales. Sloterdijk se pregunta: “¿no se desarrolla el universo entero de la intimidad humana, el entresijo del interior dividido, tanto en sentido literal como figurado, a partir de un tráfago de gestos apropiadores-incorporadores?” (Sloterdijk 2003c: 95). Los gestos de Eliseo son apropiadores, pero sobre todo incorporadores: su vida tiene suficiente espacio para mucha gente que cabe de manera constante o esporádica en ella. Además genera una intimidad que permite que los sujetos permanezcan vinculados a largo plazo con él, más allá de la forma que adquieran esas relaciones.

Las esferas, como anoté, son “universos polisignificativos de la amplitud existencial” (ibíd.: 311). Son polisignificativas porque admiten muchos sentidos e interpretaciones, y abarcan la amplitud existencial, dado que pueden incorporar nuevos sujetos y materiales a su configuración. Pero también son

poliafectivas, es decir, consienten la presencia de afectos y flujos afectivos diversos. Esto es central porque los vínculos que investigo no se forman necesariamente mediante pares afectivos convergentes; es decir, el amor que Sonia y Demetrio sienten mutuamente se intercepta de manera conflictiva con sus historias individuales de abandonos y ausencias. El amor es paralelo al abandono, pero también una perpendicular de la pérdida. No sé con claridad cómo unos afectos se introducen en otros y los conmueven. También se cruzan con los afectos que Eliseo y Demetrio experimentan: uno como una figura paterna singular, el otro como un *hijo*. Luego están los afectos de los hijos de Sonia y Demetrio por su *abuelo* y por los padres de su abuelo. También los afectos de las parejas de Eliseo.

Braidotti escribe que “los niveles multiestratificados de afectividad son los elementos con que se construyen transposiciones creativas [que] establecen puntos de contacto entre el sí mismo y lo que lo rodea” (2009: 238). He explorado esos niveles multiestratificados y las transposiciones creativas que originan. En ellos se juega una reorganización de los puntos de contacto entre el sí mismo y su contexto cuando, por ejemplo, Sonia elude el duelo y la soledad mediante su amor por Demetrio, o cuando él elabora su abandono a través de su cercanía y cariño por Eliseo, o cuando este, a su vez, crea un espacio nuevo luego de la muerte de su hermano y evita parte de su efecto disolvente.

Lo que no queda claro es dónde se construyen las transposiciones afectivas que interesan a Braidotti y cuál es el espacio en el que se despliegan los niveles multiestratificados de afectividad. En una morfología de las esferas, dice Sloterdijk, lo central es la existencia de un espacio común “en el que hay que contar con la interpelación y la anticipación de cosas y personas”, donde se producen “puntos comunes entre yo y las cualidades que están afuera” (2003b: 92). De este modo, dice el filósofo, las esferas describen “un tipo de apariencia revestida de una existencia real [...] Sostengo que esta apariencia es nuestro espacio existencial más real” (ídem). ¿Qué apariencias producen las esferas que acá estudiamos? Creo que, ante todo, las de una familia. Por eso he sostenido que estos vínculos se mimetizan, en parte, con sus manifestaciones dominantes.

Cuando vimos las trayectorias de vida desde el deseo nos encontramos con el devenir; cuando observamos el parentesco desde los afectos hallamos las esferas. Si bien sostengo que el devenir escapa a las semejanzas seriales y las correspondencias estructurales, ahora que nos acercamos a un pensamiento morfológico de los afectos y los vínculos constatamos que, en las actuales condiciones socioculturales, es necesario producir estrategias

miméticas para que algunas esferas singulares se constituyan. Las esferas se amplían, dice Sloterdijk, si “algo exterior puede ser asumido por una esfera más pequeña y permite que se lo reinterprete en ella como un factor determinante de su fuerza expansiva y de su abovedamiento peraltado” (2011: 142). No puedo profundizar en este punto, pero creo que uno de los elementos exteriores que han sido integrados a las pequeñas esferas que estudio son los discursos de los derechos humanos y la diversidad cultural y sexual. No como una retórica, por supuesto, más bien como un asidero con suficiente poder cultural y legal para producir reinterpretaciones que intensifiquen la fuerza expansiva y el abovedamiento peraltado de los que habla Sloterdijk. Eso significa que la curva de las esferas (su carácter *peraltado*) se amplía en procesos históricos de inclusión y de reinterpretación. Esto ha sucedido en parte con la homosexualidad y los sujetos homosexuales en el país y la localidad.

### MORFOLOGÍAS DEL DESEO

Si el deseo traza todo un territorio, como dice Braidotti, no lo podemos restringir “a la persona humana que lo hace realidad” (Braidotti 2009: 270). Esto abre un camino a lo que la filósofa denomina “una teoría postantropocéntrica tanto del deseo como del amor”. Los humanos, escribe Sloterdijk, son “genios de la vecindad” (2009: 16) que diseñan sus espacios interiores, pero que ineludiblemente deben dejarse instalar “en los receptáculos del prójimo y de la proximidad interior como mobiliario familiar, como cuerpo de resonancia, como pared antagonica” (Sloterdijk 2003a: 86). El espacio humano es “un ensamblamiento de espacialidades interiores plurales” en el que “todo sujeto en el espacio real consubjetivo es un sujeto continente, en tanto admite y contiene subjetividad distinta a él, y uno contenido, en tanto es rodeado y absorbido por las miradas panópticas y los dispositivos de otros” (ídem).

La casa, a mi entender, es una dimensión material tangible de las esferas que se coluden y que se fusionan parcialmente. En la casa de Eliseo, la cocina y el comedor, junto con el espacio donde descansan sus padres, son los segmentos más intensamente habitados del lugar. La cocina es el *corazón espacial* de esta esfera; es un lugar cálido, donde Eliseo pasa una gran parte del día cocinando o haciendo todo tipo de trabajos. La gente que los visita llega a ese lugar. Ahí se come, se descansa, se trabaja, se cocina, se ve televisión. Todos los humanos, dice Sloterdijk, “viven constructivísticamente y se dedican sin excepción a la profesión de arquitectos interiores clandestinos que trabajan incesantemente en sus alojamientos en receptáculos imaginarios, sonoros, semióticos, rituales, técnicos” (2003a: 86). La arquitectura afectiva

de las esferas es parte del trabajo para construirlas, pero también para resguardarlas. Un flujo permanente de personas habita densamente ese espacio.

Cuando viajo a la localidad, paso mucho tiempo en esa casa. Es un lugar que me gusta mucho y disfruto intensamente estar con la gente que ahí vive. Me conocen desde hace varios años, y a los hijos de Sonia y Demetrio los vi recién nacidos. Alguna vez, Sonia quiso que yo fuera su padrino de bautizo, pero luego desistió de la idea, tanto por una crisis de sus creencias religiosas como por las dificultades que encontró para que me aceptaran en la iglesia de la ciudad. No soy católico ni tengo los sacramentos necesarios. Como tampoco soy casado ni tengo hijos, algún catequista le dijo que no era un modelo a seguir para sus hijos. El parentesco espiritual, que alguna vez me entusiasmó, era tan complicado como los mundanos. No obstante, los niños se enteraron de estos planes y por ello me llaman *padrino* sin que lo sea. De pronto me encontré emparentado nominalmente con ellos. Yo acepté el parentesco y les llevo regalos. Fue el punto de entrada a las esferas que describo en calidad de pariente ficticio de niños reales.

Pasé las fiestas de fin del año 2014 con ellos. Luego del año nuevo, Eliseo llamó por teléfono a una serie de familiares, a los que no ve desde hace mucho tiempo, para saludarlos y pedirles que platicaran con sus padres. Hablaba primero él y luego le acercaba el aparato a su madre, que habla con dificultad. Sus parientes le platicaban y ella escuchaba y respondía, luego Eliseo les contaba a sus interlocutores qué les había dicho. Después le pasaba el teléfono a su padre, que oye con dificultad, pero habla claramente. Él les dijo a todos con quienes habló que era importante la familia, que Dios le había dado más vida y que siempre los recordaba. Yo presencié la escena durante mucho tiempo, sorprendido por la solidez de los vínculos y de la memoria afectiva que se desplegaba en las conversaciones. Eliseo ponía el altavoz de su celular para que todos escucháramos a sus parientes; muchos de ellos hablaban conmovidos con sus familiares.

El padre de Eliseo me dijo al día siguiente que me consideraba de la familia, que había ido desde hacía tanto tiempo a su casa y que había “un pegamento” que nos unía. La imagen del pegamento me impresionó hondamente. Cuando me dijo eso, el anciano se tocó la piel de su brazo. El pegamento, que parecía una metáfora para la solidez de los vínculos, era también una experiencia corporal que ensamblaba los cuerpos presentes.

Al regresar del viaje me sentía conmovido, por así decirlo, por esta doble inclusión en la esfera que estudio. Por una parte, los hijos de Sonia y Demetrio me consideraban su *padrino*. El mayor de ellos, cuando me veía, se acercaba corriendo seguido por su hermana y me daba un abrazo “de

familia feliz”, según sus palabras. El *pegamento* del que me habló el padre de Eliseo se traducía en esta práctica de juntarse íntimamente y crear una esfera corporal de afectos. Por otra parte, como lo relaté, el anciano habló de ese pegamento que me unía a él y a su familia, que solo podía ser el afecto construido a lo largo de estos años.

Había comenzado a pensar y escribir el argumento de este artículo antes de estos hechos. Luego, como si el texto fuera una cábala que descifrara el mundo, quedé incluido en la esfera que investigaba. Tal vez lo estaba desde antes, pero nunca había sido tan explícito.

Si la torre del reloj, ese monumento a las falocronías locales, sostiene un tiempo social vinculado profundamente con el parentesco y la heterosexualidad, el relojero que lo preserva participa de otras relaciones sociales y emocionales que articulan temporalidades subjetivas, grupales y sociales distintas. Diría que no es un tiempo fálico, sino el tiempo de los devenires minoritarios que horadan esa torre, pero que también crean esferas que cobijan a los sujetos sin constreñirlos a una temporalidad normativa. No solo los homosexuales locales participan de esas temporalidades no fálicas, muchos individuos identificados como heterosexuales también lo hacen. Lo minoritario, en este sentido, no responde a una identidad, ni siquiera a un deseo; corresponde a lo que Sloterdijk ha llamado “un universo polisignificativo de la amplitud existencial” (2003a: 311). Un universo, si fuera uno, más amplio y plural que el sostenido por la torre del reloj y las falocronías que ha sincronizado. Paralelo, quizás, a la línea recta y vertical de la torre; esférico como el reloj mismo.

**Memoria (díptico)**

No podría decir con certeza si este es un artículo dividido en dos partes con títulos diversos o dos artículos distintos aunque continuos. El motivo es el mismo: un ropero en el Hogar-Refugio para Migrantes La 72,<sup>1</sup> ubicado en Tenosique, Tabasco, la misma ciudad que motivó dos textos anteriores. Se trata de dos ponencias escritas con escaso tiempo de diferencia, en las que regreso a un mismo tema, pero desde perspectivas diferentes. En algún sentido, percibí que el argumento no se había agotado en su primera aproximación y por ello exploré otra. Una privilegia la memoria; la otra, el abandono. En ambos textos está presente la noción de *desecho*. La continuidad no solo es argumentativa, pienso que también es material, pues se trata de los mismos objetos: prendas de vestir de ese ropero fronterizo que ordenamos en abril de 2014 junto con una colega de la Universidad Autónoma Metropolitana y algunos alumnos.<sup>2</sup>

La materialidad de la ropa donada, alguna convertida en desecho; la urgencia de los migrantes cuando sus vestimentas se deterioraban notoriamente; el orden que le dimos a la confusión objetual que reinaba en una sala de La 72; el destino de esas ropas; sus genealogías fantasmales; la imposibilidad de producir alguna narración que emergiera de su estatus liminar entre el don y la basura, que ahora habitaban de manera quizá definitiva: todo eso me produjo una conmoción que tardé en procesar. Luego pude escribir y quise crear un argumento que regresara a las imágenes que tenía del ropero y sus prendas, de sus estados sucesivos y de los usos que los migrantes

---

<sup>1</sup> Fundado el 25 de abril de 2011, este hogar es un proyecto de la provincia franciscana San Felipe de Jesús en el sureste de México. Su nombre recuerda la matanza de 72 migrantes, en su mayoría centroamericanos, en la ciudad de San Fernando, Tamaulipas, en agosto de 2010, efectuada por células del crimen organizado en complicidad con la policía local (CNDH 2013). Este hogar es el primero que encuentran los migrantes que entran a México por la frontera entre Tabasco y Guatemala; les ofrece alojamiento, comida, atención jurídica, orientación y primeros auxilios.

<sup>2</sup> Agradezco a la Dra. Edith Flores su colaboración durante ese trabajo de campo. También agradezco a Carlos López, Diana Nava y Ariadna Martínez su disposición para trabajar en el ropero de La 72.

le daban a esas ropas. En alguna medida, solo contaba con los recuerdos de una experiencia colectiva y personal, y con fotos de los hechos –por así decirles– y de las cosas. También contaba con una inquietud que quisiera llamar *moral* en torno a los objetos y su uso, sobre todo en ese deslinde en el que las mercancías se transforman en dones y los objetos útiles se convierten en signos del destino social de individuos y colectivos. Esas ropas tan efímeras, esas materialidades en descomposición, me condujeron a una pregunta por la memoria que he seguido durante largo tiempo. Una memoria, en algún sentido, no humana, objetual, material, pronta a desaparecer, pero quizás indeleble.

Hubo otros horizontes materiales previos a estos encuentros y reflexiones. El más dramático, sin duda, fue el tren que servía a los migrantes como medio de transporte; su nombre es La Bestia. La relación entre los cuerpos humanos que se montan en un tren de carga y la intensa materialidad de la máquina, enorme, potente e indiferente, me produjo también una honda impresión. Quien observa a los migrantes subidos en el tren y se posa a la orilla de sus vías, sintiendo los ruidos de sus motores, como testigo de sus dimensiones y su fuerza, nunca lo olvidará. Ese sello de la memoria, que produce el encuentro histórico, pero singular, entre los cuerpos humanos y las máquinas, es sin duda uno de los efectos portentosos de esa *bestia* metálica que atraviesa los territorios del sur de México y que luego se transforma en una densa red de vías férreas y trenes, igual de bestiales, que finalizan en las fronteras con los Estados Unidos.

Escribo, entonces, desde una huella personal y colectiva: personal, porque adquiere trazos subjetivos en mi propia historia y se reconfigura de ciertos modos en mi memoria; colectiva, porque las huellas son sedimentos no solo de una biografía, sino del mundo, de la presencia de los otros, de sus destinos y decisiones. Creo que eso se puede dilucidar con particular intensidad entre esas prendas, a la orilla del tren, en esos flujos humanos infinitos.

## Antrapología del abandono: globalización y desechos en una frontera difusa

La mentira no está en las palabras, está en las cosas.  
Italo Calvino, *Las ciudades invisibles*

**E**n este primer artículo del díptico dedicado a la memoria y los desechos quisiera esbozar el proyecto de una *antrapología*: disciplina de los desechos y su producción sociohistórica. El texto tiene un carácter ensayístico; deseo explorar dicho proyecto sin resolverlo de manera detallada aún. La idea surgió del cruce inesperado de dos momentos reflexivos: uno etnográfico y otro conceptual. El primero surge, como lo dije en la introducción a este díptico, de la organización de un ropero en la casa de migrantes de Tenosique; el segundo, de algunas lecturas de Walter Benjamin.

El momento etnográfico precedió al conceptual. Me detuve a reflexionar sobre esas prendas, los desechos que llegaban como donaciones, las vestimentas de los migrantes que cruzan la frontera sur de México para viajar hacia los Estados Unidos, los objetos que se pueden encontrar a las orillas de las vías del tren en el que intentan viajar. Si bien en la antropología y otras ciencias sociales hay una sólida tradición de investigación de las culturas materiales (Ingold 2010 y 2012; Miller 2001), las formas de objetualidad (Appadurai 1991; Bennett 2010; Turkle 2007), los modos de consumo (Douglas y Isherwood 1990; Gregson y Crewe 2003) y, por supuesto, las lógicas del don y el intercambio (Abduca 2007; Descola 2012; Godelier 1998; Mauss [1925] 2012; Testart 2013), hay algo que no encaja aún, a mi entender, con esos mapas. También se han explorado la basura, los desechos, los

restos y las ruinas. Todo eso, de alguna manera, nutre esta reflexión. Pero persistía una inquietud etnográfica: ¿cuál es el orden que puede explicar esta proliferación de desechos, estos dones harapientos que habíamos inventariado, la basura a la orilla de los trenes, en medio de estos flujos multitudinarios de migrantes? ¿Cómo se podían relacionar esos fenómenos con la corrupción generalizada de las instituciones públicas —que extorsionan de maneras diversas a los migrantes—, las formas brutales de violencia que experimentan, los procesos históricos de fragmentación de sus sociedades y las estrategias de defensa y cuidado que algunos colectivos despliegan a lo largo de sus desplazamientos?

Me parecía que los desechos, los harapos y esas prendas usadas estaban a la vera de cualquier reflexión política, como piezas sueltas de un rompecabezas alucinante. Previamente había destinado varios meses (casi un año) a juntar algunas de estas piezas para comprender, en la medida de lo posible, los vínculos entre los procesos locales y los globales en el campo de la migración. Como indiqué, La Bestia me produjo una intensa fascinación conceptual, porque constaté que en ella confluyen procesos de mitologización con otros de tecnificación; gigantescos flujos globales incontrolados con otros locales apenas perceptibles. Esa tensión magnífica entre lo mítico y lo maquínico, entre las tecnologías y los cuerpos humanos, entre unos procesos históricos de larga data y las vidas precarias de miles de sujetos, hipnotizó mi interés intelectual (Parrini 2015a). De alguna forma, este díptico es una continuación de esa captura magnética.

A esto se sumó el momento conceptual, por así llamarlo. Leyendo *Ante el tiempo*, de Georges Didi-Huberman (2011), encontré la propuesta de Walter Benjamin de imaginar al historiador como un *trapero*. Cuando leí la palabra la asocié de inmediato con el trabajo en el ropero de migrantes. Una rara coincidencia hizo posible el neologismo que titula este artículo, porque solo hay que reemplazar una ‘o’ por una ‘a’ para que la antropología se convierta, al menos su significante, en una *antrapología*. Pero la operación no es solo semántica o fonética; implica trasponer el análisis histórico de los objetos, los restos, las ruinas y los desechos propuesto por Benjamin en un trabajo etnográfico con esos materiales semejantes.

No me adentraré en la teoría de la historia de Benjamin. Creo que es suficiente, al menos en este texto, recordar un principio muy conocido de su aproximación, enunciado en el *Libro de los pasajes*, que invita a “descubrir en el análisis del pequeño momento singular, el cristal del acontecer total” (Benjamin [1982] 2013: 463). No sé si estos momentos singulares, y los objetos que nos interesan, reflejan el cristal de un acontecer total. Hay demasiados elementos en juego, tanto en el momento singular como en el acontecer

total, para suponer un descubrimiento inmediato de uno en el otro. Pero creo que en estos trapos (*Lumpen*, en alemán) hay suficiente *acontecer total* para que su análisis sea valioso. El *antrapólogo* debe escrutar en esos desechos acontecidos inmediatos o mediatos, cercanos o lejanos, materiales o simbólicos, subjetivos o sociales. Sin duda, estos corresponden al *pequeño momento singular* de Benjamin, aunque no sé si refractan los *crisales* que interesan al filósofo. Aunque esos trapos sean opacos, oscuros, algo dicen y de algo hablan (figura 4).

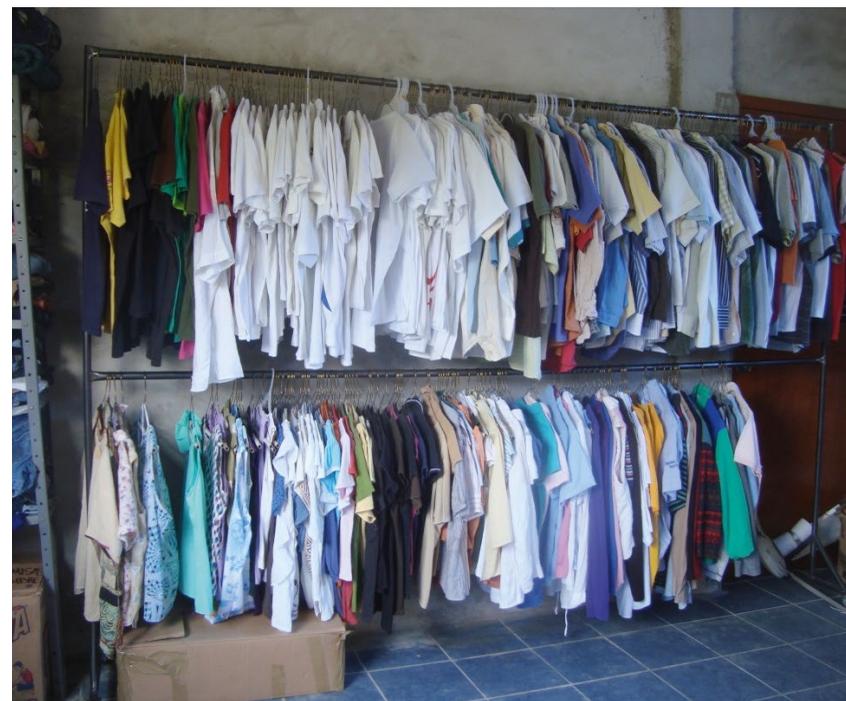


Foto del autor

**Figura 4.** El “pequeño momento singular”. Ropero para migrantes La 72 (Tenosique, 2014)

En mi caso, deseo leer en ese momento singular, textil y desechable, dos acontecidos: el abandono y la globalización. Mi mirada es singular, es decir, examinaré en esos *trapos* los rastros de ambos procesos; en cambio, no interpretaré esas *prendas* desde el prisma general de los acontecidos. De este modo, la *antrapología* se dedica a recolectar esos desechos e interpreta sus signos, sus materialidades, sus usos, en lo que Didi-Huberman llama una *arqueología material*.

## EL AJUAR DE LOS OPRIMIDOS

Si el ángel de la historia del que habla Benjamin mirara estos parajes y estas cosas, no solo vería la tradición de los oprimidos, sino también sus herramientas, los objetos y las cosas que quedaron dispersas en sus éxodos y sus huidas. La tradición de los oprimidos también es el instrumental de su opresión, la escasez de sus posesiones y la fragilidad de sus pertenencias. El ángel tendría que ver los basurales de la historia, como un osario de mercancías que han llegado a su final, pero que justamente en ese instante se transforman en documentos de la miseria, “sintiendo dentro de sí no la muerte, sino el uso”, como ha escrito Derek Walcott (1994: 17).

El ángel ve una catástrofe, dice Benjamin, “que amontona incansablemente ruina sobre ruina”, donde nosotros solo vemos “una cadena de datos” ([1942] 1989: 183). La *antrapología* es una disciplina de la mirada que reconoce *datos* donde hoy solo vemos *ruinas*; el ángel que la anima, si tuviera alguno, atisba azorado el futuro y debe aclarar, en el presente más inmediato y vivo, qué sucederá. No es una disciplina de la prospección, solo se detiene ante estos restos para entender qué los ha producido y qué surgirá de ellos en un futuro inmediato o tardío, si es que algo naciera de los *trapos* que le interesan. Se pregunta, entonces: ¿a qué materialidades debemos asirnos para enfrentar el destino? ¿Qué materialidades nos pueden cubrir del dolor o de la violencia, del abandono o la tristeza?

Benjamin, según Didi-Huberman, solicita que el historiador adopte “la mirada meticulosa del antropólogo atento a los detalles más pequeños” (2011: 155), para convertirse así “en el ‘traperero’ (*Lumpensammler*) de la memoria de las cosas” (ibíd.: 156). *Lumpen* es *harapo* y *trapo* en alemán, de modo que una *Lumpenanthropologie* sería una *antrapología*, interesada en esa *memoria de las cosas* que importaba a Benjamin.<sup>3</sup> En su *Libro de los pasajes*, escribe que no desea inventariar “los harapos, los desechos [...], sino dejarles alcanzar su derecho de la única manera posible: empleándolos” (Benjamin [1982] 2013: 462). ¿Cómo se pueden emplear esos desechos y esos harapos en disciplinas textuales como la antropología o la historia? ¿Qué memoria de las cosas podemos reconstruir, si fuera el caso, entre esos harapos y esos desechos? Lo que ha sido destruido, desechado, tirado, lo que no sirve, ¿qué memoria guarda y cómo podemos emplearlo?

En este texto afronto esta paradoja, pero desde un ángulo distinto. El Hogar-Refugio para Personas Migrantes La 72 cuenta con un ropero formado

<sup>3</sup> En alemán, *Lumpen* –escribe Didi-Huberman– “quiere decir trapo, harapo, pingajo o andrajo”; el verbo *lumpen* “quiere decir ‘vagabundear’ y sobre todo ‘holgazanear’, no hacer nada de valor” (2014: 252).

por las donaciones de diversas personas e instituciones. Es un lugar que, al principio, reunía prendas dispares: zapatos, abrigos, cinturones, vestidos, bolsos, en una especie de depósito de lo sobrante y un acomodo de la miseria. En abril de 2014, con un grupo de alumnos organizamos ese armario y seleccionamos las prendas más adecuadas para las condiciones del viaje que los migrantes centroamericanos hacen (o intentan hacer) desde la frontera sur de México hasta los Estados Unidos. Cuando clasificamos esas ropas, descartamos las que no servían, tiramos lo que estaba muy deteriorado y rescatamos lo que considerábamos útil; hicimos el *inventario* del que habla Benjamin. Luego de nuestra intervención, la sala donde se acumulaba la ropa lucía ordenada; varias decenas de cajas con prendas descartadas fueron donadas a otras instituciones o grupos, y las vestimentas que podrían servir a los migrantes colgaban en un armazón de metal o estaban apiladas en unos anaqueles. Habíamos inventariado todo para producir un orden entre los desechos y un armario de los harapos; quienes realizábamos esa tarea no utilizaríamos nada de lo seleccionado.

El empleo del que habla Benjamin no es el uso literal de las cosas; él las ocupa para pensar la historia material de un siglo. Pero, para el *antrapólogo*, las cosas no solo constituyen objetos textuales, que podemos anotar en un diario de campo, sino materiales que pueden ser utilizados fácticamente. Por otra parte, la cita que le interesa al practicante de esta disciplina no proviene de un texto que habla sobre cosas u objetos; llega desde la propia materialidad de estos. Citar es integrar a nuevas redes interpretativas o prácticas un trozo de otro campo o uso; en este caso, citar correspondió a dos gestos: incluir o desechar. Son citas para usos futuros de objetos cuya materialidad no se ha desgastado totalmente o para modificaciones de su régimen de pertenencia, cuando una prenda, por ejemplo, pasa de una caja donde se la depositó como donación a otra donde se la pone como basura. Citar, en este contexto, es transformar los objetos en desechos, las prendas en harapos, los usos en ocasos materiales quizá definitivos.

En esos deslindes se juega, a mi entender, la memoria de las cosas: quizás en las cosas mismas. Entre lo que Didi-Huberman llama “la pura dispersión empírica y la pura pretensión sistemática”, el historiador-filósofo de los “trapos” (el *antrapólogo*, en nuestros términos) restituiría a los desechos “su valor de uso” utilizándolos, “es decir, restituyéndolos en un montaje único, capaz de ofrecerles una ‘legibilidad’” (Didi-Huberman 2011: 175). El ropero se formó entre la *pura dispersión empírica* y la *pura pretensión sistemática*, entre los montones de ropa mezclada y los colgadores de prendas diferenciadas. Fue, en alguna medida, un *montaje* para el uso cotidiano

de esas vestimentas y una operación de *legibilidad*, porque distinguir lo que sirve de lo que no, lo que puede ser utilizado en el viaje de los migrantes, lo que es donable de lo que es basura, es producir una legibilidad social para esos desechos. El acto de clasificar y ordenar es, en sí mismo, una interpretación.

Me detengo ante estas prendas y sus devenires porque contienen lo que Didi-Huberman llama una *arqueología material* (Didi-Huberman 2011: 155) que ayuda a dilucidar no solo su destino, sino el de sus portadores. Observo los harapos como citas de relaciones sociales que podremos comprender con mayor profundidad cuando analicemos sus desechos. Continúo así la apuesta del mismo Benjamin con respecto a la historia del siglo XIX europeo; si Marx “expone el entramado causal entre la economía y la cultura”, él desea investigar “su entramado expresivo” a través de su “captación plástica” (Benjamin [1982] 2013: 462-463). El *principio del montaje* es el camino, según Benjamin, para “levantar las grandes construcciones con los elementos constructivos más pequeños, confeccionados con un perfil neto y cortante”, lo que permite descubrir “en el análisis del pequeño momento singular el cristal del acontecer total” (ídem).

Así, estas prendas y sus usos representan un *entramado expresivo* de algunos procesos de globalización y también admiten su *captación plástica*. En este sentido, la *antrapología* es fiel a las intuiciones de Benjamin. Pero, por otra parte, se pueden leer esos objetos como rastros del *abandono*, siguiendo a Giorgio Agamben. Si bien no ha sido su línea de análisis, creo que el abandono es también una materialidad y una relación con los objetos. João Biehl (2007a y 2007b) lo ha observado en su etnografía sobre lo que denominó *zonas de abandono*, y Elizabeth Povinelli (2011), en sus *economías del abandono*. Sin embargo, dilucidar el abandono a partir de los objetos es una tarea inédita.

## ZONAS Y FLUJOS DEL ABANDONO

Quien es abandonado, dice Giorgio Agamben, “no queda sencillamente fuera de la ley ni es indiferente a esta, sino que es *abandonado* por ella, es decir que *queda expuesto y en peligro en el umbral* en que vida y derecho, exterior e interior se confunden” (Agamben 2006: 144). El abandono es una relación ambigua que *liga* la nuda vida con el poder (ibid.: 143). ¿Qué ropa viste la *nuda vida* en esa frontera y entre esos sujetos? ¿Qué prendas pueden cubrir sus cuerpos y resguardar sus subjetividades ante la intemperie del poder y la violencia? ¿Cómo las mercancías globales, transformadas en desechos locales, pueden atemperar el abandono? ¿Qué relaciones sociales contienen esas ropas, transformadas de pronto en testigos de los cuerpos de la miseria y en prendas del abandono?



Foto: Rubén Figueroa

**Figura 5.** “Aldeas introvertidas”. Estación de trenes (Tenosique, 2014)

Por Tenosique pasan múltiples flujos, vinculados de maneras diversas con la globalización. El tren, que a veces se detiene en la ciudad, transporta mercancías desde el sur o el norte del país, y articula flujos económicos globales que inician en lugares distantes y finalizan en otros igual de lejanos.<sup>4</sup> Los trenes conectan puertos o redes ferroviarias extensas que cruzan Norteamérica; son utilizados por los migrantes para viajar a través de México hacia los Estados Unidos, en un flujo humano constante que involucra a miles de sujetos.

En los meandros de ambos flujos parasitan actores de todo tipo que aprovechan la vulnerabilidad de los migrantes. A los flujos ferroviarios se suman los migratorios y, a estos, los criminales. La globalización, escribe Peter Sloterdijk, “lleva la exterioridad reticulada a todas partes” y “desgarra las ciudades abiertas al comercio, incluso las aldeas introvertidas, introduciéndolas en el espacio de tráfico” (2010: 49). En esa geografía se reducen “todas las peculiaridades locales” a dos denominadores comunes: el dinero y la geometría (ídem) (figura 5).

<sup>4</sup> El tren Chiapas-Mayab cubre todo el sur de México en dos rutas distintas, una en el Golfo de México y otra en el Pacífico, que suman 1805 kilómetros. Ambos caminos se conectan a través del Ferrocarril Istmo de Tehuantepec (FIT), que une el puerto de Salina Cruz en Oaxaca con Medias Aguas en Veracruz. Una ruta inicia en el estado de Yucatán y llega hasta el puerto de Coatzacoalcos, en Veracruz, atravesando Campeche, Tabasco y una parte de Chiapas. La otra empieza en Tapachula y finaliza en la ciudad de Ixtepec en Oaxaca. Esta última tiene troncales que la conectan con Puerto Madero en Chiapas. A través de las conexiones del FIT se puede seguir una ruta hacia Coatzacoalcos u otra hacia el norte del país, cruzando Puebla, el estado de México e Hidalgo. Lo que en términos mediáticos es conocido como La Bestia, tristemente famosa por los abusos que se cometen contra los migrantes montados en su “lomo”, es en realidad una intrincada red ferroviaria con diversos tramos y desvíos que pertenece a empresas distintas dedicadas al transporte de carga. El tren que pasa por Tenosique transita por una ruta distinta a la del Pacífico.

En dicha exterioridad reticulada se crean *zonas de abandono*, como las denomina João Biehl (2007a). Si bien, para el antropólogo brasileño, esas zonas son espacios físicos definidos, donde se envía a los *indeseados* y a grupos crecientes de pobres, aquí las pienso como zonas de flujos globales que, en ese cruce entre dinero y geometría, producen nuevas formas de abandono. Una novedad, tal vez, de los procesos de globalización, observados desde la perspectiva de una etnografía fronteriza, es que generan nuevos nomadismos que no pueden ser pensados solamente con categorías sedentarias. En este caso, los trenes en movimiento serían zonas de abandono, fluidas y móviles; al igual que el denso y complejo mapa de líneas férreas o carreteras.

La *localización* es fundamental, dice Agamben, para pensar las formas de abandono y los estados de excepción, porque no se limita a distinguir “lo que está dentro y lo que está fuera, la situación normal y el caos”, sino que establece un umbral “a partir del cual lo interior y exterior entran en esas complejas relaciones topológicas que hacen posible la validez de un ordenamiento” (Agamben 2006: 31-32).

¿Dónde, entonces, se produce el abandono? ¿Cuáles son los umbrales que encontramos o podemos identificar en nuestra etnografía? Uno de ellos es el tren con sus vías férreas; estas constituyen materialmente un umbral biopolítico e inauguran una topología. No podemos buscar en los ordenamientos legales ese umbral; pero una vez que los migrantes entran a ese espacio (aunque no solamente en él) pueden ser sometidos a todo tipo de violaciones de sus derechos. En esa zona de abandono móvil, dentro y fuera del ordenamiento legal, están *abandonados*, en términos de Agamben.<sup>5</sup>

Las mercancías transformadas en desechos forman una especie de ruina textil ante la miseria y la violencia. Son prendas de vestir para cubrir los cuerpos que nada puede abrigar, para suavizar una vulnerabilidad demasiado radical: la del abandono. Son ropas que se mueven por el mundo, en el mercado global de las vestimentas y la moda, apiladas en cajas de cartón a la espera de un cuerpo que las porte en esos otros flujos, globales pero dramáticos, que llamo los *flujos del abandono*, que transitan por esas zonas móviles que trato de identificar, pero que también las crean.

#### PRENDAS Y MERCANCÍAS

La ropa donada profundiza el abandono. Los migrantes que viajan en trenes viven de las sobras: parte de la comida, por ejemplo, que dan los comerciantes

a La 72 está a punto de descomponerse. Los locatarios de los mercados la regalan en vez de tirarla; como la ropa, que muchas veces ya no sirve. En las topologías que inauguran el dinero y la geometría, estas prendas suponen el último uso de algunas mercancías y un mapa de corporalidades disjuntas; en ese ropero, la globalización se perturba y sus coordenadas geométricas no coinciden con los cuerpos; tampoco los bienes con sus usos.

¿Qué es una mercancía que ya no sirve para nada y carece de cualquier valor de cambio posible? Si restamos algo de su valor de uso, ¿en qué se transforma una pieza de ropa comprada, tras su donación? ¿Qué distancias hay entre los cuerpos que las visten como mercancías y aquellos que las usan como desechos (figura 6)? Es como si presenciáramos una retroversión de las mercancías, que, ya desechadas, se transforman solo en una materialidad que *añora* algún uso potencial. Podemos leer la donación de esas ropas como un contraflujo. Inservibles y ya no intercambiables, regresan como dones hasta estos lugares donde el abandono crea nuevas topologías, pero no inaugura nuevos intercambios. El don, en este lugar, es el fin.



Foto del autor

**Figura 6.** “Los harapos, los desechos”. Ropero para migrantes La 72 (Tenosique, 2014)

<sup>5</sup> Para profundizar en este aspecto, véanse Amnistía Internacional (2011); CNDH (2011); Fundar (2011); I(dh)eas (2011); Meyer y Brewer (2010).

De pronto estas ropas han sido *desfetichizadas* y ya no ocultan relaciones humanas detrás de sus valores comerciales. Devueltas a una materialidad radical, disímiles al gusto o la moda, solo pueden ser útiles (por última vez). Desprovistas de belleza, regresan a los cuerpos como recursos extremos ante la desnudez o la miseria. Como umbrales textiles del abandono, quien se las pone asume la donación de lo desechado, el fin de las modas, las fronteras del gusto, y se aproxima a ellas como materialidades protectoras y cobijantes. Pero también traza sobre su cuerpo las topologías que distinguen lo exterior de lo interior, lo normal de lo excepcional, el caos del orden. Un migrante que porta las prendas donadas ¿encarna, en parte, las relaciones que esas ropas propiciaban? Un migrante, al usarlas, ¿está al exterior o al interior de los umbrales del abandono?, ¿en lo normal o en lo excepcional?, ¿en el caos o en el orden?

Creo que debemos pensar por qué las zonas de abandono móviles son habitadas por sujetos que visten despojos. Es como si los migrantes, muchos de ellos, tuvieran que pasar primero un umbral corporal al vestirse con las ropas que otro desechó, y luego entrarán a esas zonas fluidas que condensan las nuevas formas globales de abandono.<sup>6</sup> Se suben a trenes que transportan mercancías vistiendo desechos, en los que, potencialmente, cualquier objeto se puede convertir. Ellos han encontrado algo para protegerse en ese contraflujo que produce el don, en los intercambios finales de objetos que también

<sup>6</sup> Ese umbral corporal está presente en los trabajos de Biehl y Povinelli. Ambos se detienen, en contextos diferentes, en los cuerpos deteriorados de los *abandonados*. Si bien ese no es el caso de muchos migrantes, el deterioro es un resultado del viaje. En el caso de Biehl (2007a), los internos de Vita —una especie de asilo y de hospital para pobres, ubicado en la ciudad de Porto Alegre— viven en sus cuerpos el abandono, y la estancia en el lugar parece profundizarlo. En Povinelli (2011), los aborígenes australianos experimentan una serie de enfermedades, crónicas y agudas, y un detrimento paulatino de su salud y sus cuerpos. Si bien la antropóloga estadounidense no habla de “abandonados”, describe condiciones de vida que aceleran los procesos patológicos o los producen; para ella, ese horizonte de lenta destrucción es una manifestación del cruce entre neoliberalismo (*liberalismo tardío*, lo llama) y biopolítica, al menos en el caso australiano. En el caso de los migrantes, un rasgo que sobresale, y debe pensarse, es que son sujetos sanos, en términos médicos. El abandono, en este caso, no es la enfermedad (aunque en algunos casos lo sea) sino el desgaste corporal intenso que generan las condiciones del viaje. Pero también lo es el estatus del cuerpo con respecto a la ley y las instituciones, esté sano o enfermo, y que se inaugura, a mi entender, cuando entra en determinadas zonas móviles o fluidas de abandono, con independencia del estado de salud de los sujetos. El abandono tampoco es una condición médica en Biehl o en Povinelli, pero sí se manifiesta de manera patente en el cuerpo y, en muchos sentidos, produce corporalidades y estados de salud específicos. Es necesario dilucidar por qué esa localización ambigua de los abandonados intensifica las enfermedades y hace, a su vez, que estas profundicen la localización. Como veremos más adelante, cuando los migrantes arriban a la frontera norte de México su abandono se ha ahondado, pero también su deterioro corporal, como si se produjeran mutuamente. He tratado de pensar el vínculo entre salud, abandono y migración en otro texto (Parrini 2015b).

son fronterizos dentro de los sistemas estéticos y prácticos: el contraflujo de la abundancia a la escasez, de la riqueza a la miseria, del centro a la periferia, que parasita los flujos mercantiles, tecnológicos y energéticos que parten desde nodos comerciales para dirigirse a otros. Abandonados sobre trenes, se trata de despojos sobre cuerpos vivos, en los umbrales maquínicos y textiles para estos nuevos arreglos de geometría y dinero de los que somos testigos. La melancolía de las mercancías globales se delinea sobre el horizonte metálico de las vías férreas.

## GEOGRAFÍAS DE LOS DESECHOS

Los trenes son ruinas del antiguo capitalismo terrestre que inundó de líneas y máquinas amplios espacios del mundo, desde el sur de Asia hasta las enormes estepas de Norteamérica. Funcionan, es cierto, pero son artefactos del pasado. Privatizados, rescatados, vueltos a privatizar.<sup>7</sup> En Tenosique, la vieja estación de trenes está en ruinas; este antiguo memorial de pasajeros y de largos viajes hoy solo atestigua el paso de trenes de carga. Son las ruinas del Estado, si leemos ese lugar con los argumentos de Navaro-Yashin (2003 y 2009). La soberanía territorial, conquistada mediante máquinas y vías férreas durante el siglo XIX, se diluye. Otra geografía del dinero se desacopla de estas tecnologías.

Pero en esos mismos espacios técnicos y políticos, miles de migrantes intentan huir de la miseria o de la violencia de sus países.<sup>8</sup> Los trenes parasitados por la desesperación colectiva se transfiguran nuevamente en transportes de pasajeros. Como un *déjà vu* histórico lleno de ironía, las cargas vuelven a rotar sobre el eje de las transformaciones del capitalismo. Lo global en estos parajes son los migrantes colgados de un tren, no las mercancías transportadas. Y a su lado surgen los desechos, esa inquietante presencia de lo que sirvió o vistió un cuerpo humano, pero que de pronto encontramos tirado. Son objetos absueltos de sus usos, convertidos en testigos mudos del abandono. Especies de monolitos de otras vidas y de otras prácticas,

<sup>7</sup> En México, los trenes fueron privatizados en 1995, mediante una reforma estatal de corte neoliberal (Andalón y López-Calva 2003; Sharp 2005).

<sup>8</sup> Según datos de la Comisión Económica para América Latina (Cepal), en Honduras 67,4% de la población vivía bajo la línea de la pobreza en 2010; en El Salvador, el porcentaje era de 45,3% en 2012, y en Guatemala, de 54,8% en 2006 (Cepal 2014, cuadro 4). De los migrantes que se alojaron entre enero y junio del 2013 en albergues administrados por la iglesia católica a lo largo de México, 30% no contaba con ningún tipo de educación formal; 18% tenía educación básica incompleta, y 23%, básica completa. Solo 1% tenía educación superior (Servicio Jesuita a Migrantes 2013: 62). 85% de los alojados migraba por razones económicas (ibíd.: 78).

que no logran enunciar nada, pero que lo dicen todo. Unos zapatos a las orillas del tren (figura 7). Ropa esparcida. Inquietud y misterio.



Foto: Rubén Figueroa

**Figura 7.** Geometrías del abandono. Zapatos a la orilla del tren (Tenosique, 2014)

¿Qué sucedió con sus portadores? ¿Por qué quedaron ahí? ¿Qué pasó en esos lugares? Al borde de un tren, los desechos son globales también, como el sedimento de un río humano profundo y turbio que acumula vestigios en su fondo cenagoso. ¿No está inscrito el sueño americano, que impulsa a los migrantes como una utopía siniestra, en esas ropas esparcidas o en esos zapatos tirados? ¿No son también rastros de los Estados Unidos, metonimias trágicas de su poder? Allí está la geometría del abandono, sus flujos incontrolables y multitudinarios, los misterios de las vías férreas y las preguntas acuciantes que interrogan la justicia, la dignidad y la emancipación.

La contigüidad de esos desechos y los sujetos que han sido sus portadores últimos permite preguntar si el desecho es el destino de los objetos, así como el abandono lo es de determinados sujetos. El abandono, recordemos, es una relación ambigua; no es la simple expulsión mediante un decreto o un acto, es la inclusión abusiva de algunos colectivos, su estatus precario, ya que son colocados entre la ley y su ruptura, entre los derechos y su ausencia.

Van colgados de los trenes, si se me permite la imagen, como las ropas de los percheros del ropero migrante (figuras 8 y 9).



Foto: Rubén Figueroa

**Figura 8.** Migrantes en el tren (Tenosique, 2014)



Foto del autor

**Figura 9.** Prendas Colgadas (Tenosique, 2014)

Si retomamos una imagen o figura política propuesta por Giorgio Agamben (2006), podemos preguntar qué prendas usa este *homo sacer* fronterizo y global, férreo y carnal, que atraviesa México; por qué viste desechos, qué mercancías son las que cubren su cuerpo expuesto, sagrado y profano a la vez, en estos deslindes de las soberanías estatales, en estas geografías globales, melancólicas y violentas, crepusculares y multitudinarias.

#### LITERALIZACIÓN I: LOS HARAJOS

Un año después de haber organizado el ropero, visité un comedor de migrantes ubicado en la ciudad de Hermosillo, Sonora, al norte de México. La ciudad forma parte de una ruta ferroviaria que ha adquirido creciente importancia para los migrantes. Al tren que pasa por ahí y sigue su ruta hacia la frontera con los Estados Unidos le llaman El Diablo. Entre Tenoisique y Hermosillo hay 2853 kilómetros de distancia. Desde Hermosillo, los migrantes pueden viajar hasta Benjamin Hill y seguir hacia Altar, una pequeña ciudad que se ha transformado en un punto de paso de migrantes, o hacia Nogales, ubicada a 287 kilómetros, en el límite entre los dos países. El Diablo cruza el desierto; en verano, las temperaturas pueden sobrepasar los cincuenta grados Celsius. El comedor es uno de los pocos lugares que atiende a los migrantes que transitan por Hermosillo. Ubicado a unos metros de las vías férreas y cerca de la estación de trenes, alimenta a dos colectivos abandonados: migrantes e indigentes residentes en la ciudad. A él llegan entre ochenta y trescientas personas diariamente a comer.

Cuando llegué al lugar, acompañado por el sacerdote que lo fundó y lo administra, vi una larga fila de hombres apostados a las afueras del comedor y otra hilera de mochilas y bolsas, que al parecer guardaban los puestos de individuos ausentes. Me sorprendió que no se pudiera distinguir entre indigentes y migrantes. Fue una primera impresión que confirmé al observar a los comensales que entraban al recinto y que se sentaban en torno de las mesas del comedor. Cada uno traía un número y, cuando los llamaban, una persona les hacía entrega de una bandeja y pasaban por su comida. Todo sucedía en un silencio apenas interrumpido por la voz que anunciaba los números. La gente comía ensimismada, casi nadie hablaba.

Salvo dos mujeres, el resto eran hombres. Algunos jóvenes, otros mayores, aunque la edad es una coordenada difícil de establecer en estas condiciones. Los migrantes que había visto en La 72, en la frontera sur, tenían otro aspecto. Allí, en general, eran jóvenes y, si bien podía variar su apariencia, eran personas que cuidaban sus ropas y su higiene, a pesar de que habían realizado, a veces, largos trayectos a pie. En Hermosillo, el aspecto era

radicalmente distinto: vestían harapos y tenían la piel oscura por la falta de baño y el pelo hirsuto.

Dos de los comensales me platicaron sobre su viaje. Habían salido de Honduras hacía más de un mes y llevaban unos días en Hermosillo. Desde la frontera sur de México caminaron hasta Palenque, en Chiapas, y luego hasta Coatzacoalcos, Veracruz. Tardaron veinte días en llegar a ese puerto del Atlántico. A veces comían lo que les daban las personas que viven a las orillas de las vías del tren; pero llegaron a pasar hasta tres días sin comer. En Coatzacoalcos se subieron a un tren que los llevó hasta Orizaba, en el mismo estado, y luego otro hasta Lechería, en el estado de México. Vadearon los lugares peligrosos. Siguieron hacia Guadalajara y tomaron el tren que los condujo hasta Sonora. El alimento que les ofrecían en el comedor era la única comida a la que tenían acceso. Llamaron a unos familiares en los Estados Unidos, pero nunca les enviaron el dinero prometido. Pronto seguirían su viaje hacia la frontera. No saben si al cruzar los detendrá la Patrulla Fronteriza del país del norte. Le pregunté a uno de ellos qué haría si lo deportaran, y me dijo que regresaría a Honduras y se resignaría a vivir en la pobreza; solo viaja porque desea darle un futuro distinto a su hija de cuatro años, pero la experiencia ha sido tan dura que no lo volvería a intentar.

Lo que en el ropero eran reflexiones antropológicas, en este comedor se transformó en una evidencia incuestionable: los migrantes que lograron llegar a este punto del viaje visten harapos; el viaje profundiza su miseria y su vulnerabilidad. Cerca de la frontera norte están realmente abandonados, y lo que les espera es un gigantesco desierto inclemente. El abandono es un proceso sustentado en una trama densa de relaciones sociales de exclusión y violencia. Estos dos migrantes caminaron por las vías del tren en la parte sur de México porque no pudieron subirse a los vagones.<sup>9</sup> La energía maquina

<sup>9</sup> Las formas de viajar de los migrantes centroamericanos por México han sido variadas. No obstante, luego de la masiva entrada de menores de edad no acompañados a los Estados Unidos, desde fines de 2013 y hasta mediados de 2014, el gobierno mexicano adoptó una serie de medidas para contener el flujo migratorio en la frontera sur. El 7 de julio de 2014 fue presentado por el presidente de la República el Plan Integral Frontera Sur (Grupo de Trabajo sobre Política Migratoria 2014). Entre las primeras medidas tomadas dentro de ese Plan, se prohibió el uso de los trenes a los migrantes indocumentados; las redadas de instituciones federales se concentraron en evitar que los migrantes los utilizaran, pero también se aumentó la velocidad con la que transitan por ciertos lugares. El plan, que prometió defender los derechos humanos de los migrantes, se tradujo en un incremento sostenido de las deportaciones. El gobierno de Guatemala informó que, durante el año 2014, 114009 centroamericanos fueron “deportados de México por vía terrestre”, lo que representó un incremento de 53 %, en comparación con el año anterior (Dirección General de Migración de Guatemala 2015). Si bien no hay datos precisos, las dificultades para tomar los trenes implicarían una transformación en las formas de viaje y, en alguna medida, en las rutas migratorias. Notas periodísticas hablan del uso de rutas más peligrosas (Chaca y Quadratin 2015); en un reportaje de la BBC se lee: “en balsas que bordean la costa del Océano Pacífico. A pie por brechas entre cerros, en caminatas que a veces

que ofrecen los trenes, como un suplemento, ha sido prohibida o dificultada por las autoridades; el cuerpo humano debe entonces proseguir el viaje con sus propios recursos. Las vías del tren se convierten en senderos.

Al indagar los despojos que quedaban en las orillas del tren, en esas geografías de los desechos que debemos sobreponer a las de la globalización, pensaba que eran restos de una presencia, quizá sus huellas. Luego esas mismas vías se convirtieron en sendas. Una nueva dimensión se añade a esas geografías de los desechos: las zonas de abandono móviles abarcan la red ferroviaria mexicana casi en su totalidad, desde el sur hasta la frontera norte del país. El abandono no corresponde, en este caso, a la materialidad de los espacios, como sí sucede con las *zonas de abandono* estudiadas por Biehl (2007a). Estas zonas móviles siguen a los migrantes, se transforman en la sombra de sus viajes, los acorralan en muchos sentidos. Ahí donde estén los migrantes, allí *encontraremos* el abandono. Con frecuencia, la policía los detiene, los roba o los extorsiona; si solicitan atención en un centro de salud, se la pueden negar. Deben caminar, porque si toman autobuses los pueden detener en algún puesto de revisión de Instituto Nacional de Migración y luego deportarlos. Si logran subirse al tren, tienen que pagar una cuota a los mafiosos locales que lo “administran”, y si no lo hacen los golpean, los lanzan de la máquina o los asesinan (todo esto ha sucedido). Pueden ser secuestrados por bandas del crimen organizado en algunos lugares del país (los estados de Veracruz, Tamaulipas y de México son los más peligrosos). Pasan hambre y en algunos lugares duermen a la intemperie. La miseria que los motiva a migrar se profundiza durante el trayecto.

En este caso, la literalización es un proceso en el que lo que esperábamos se cumple de otra forma y en otro momento. En este trayecto, las prendas de vestir donadas a una casa de migrantes, que servirían para protegerlos durante su viaje y cuyo estatus he interrogado, se transforman en harapos, tal como lo temía al pensar esos desechos.<sup>10</sup> En las notas de sus *Pasajes*,

---

superan 100 kilómetros. Escondidos en camiones de carga, en taxis o autobuses de pasajeros. Es la forma como desde hace varios meses se mueven miles de migrantes centroamericanos que ingresan a México sin documentos migratorios” (Najar 2015: 1).

<sup>10</sup> No se trata exactamente de *esas* ropas; más bien apunto a un proceso social y no al destino individual de unas prendas. No he encontrado un mejor término, por ahora, para nombrar este cumplimiento aciago de lo que solo fue una posibilidad reflexiva. La *literalización* remite a la letra y, en esa medida, al texto; pero mi mirada apunta más bien a un *más allá* del texto y del discurso. Por ahora solo quisiera sustentar que la *antropología* analiza lo que ha sucedido con el objeto mismo y sus materialidades. Por eso apunto a esta transformación de prendas donadas en harapos. Ese sería el análisis póstumo, en el sentido de Benjamin, de esos objetos, lo que no impide que se escuche el relato de los sujetos, se reconstruyan coordenadas institucionales o estructurales, se recopilen otras narraciones, se revisen mapas o se realicen otras prácticas

Benjamin escribe que “la ‘comprensión’ histórica se ha de tomar como la vida póstuma de lo comprendido” (Benjamin [1982] 2013: 463). ¿No son los harapos la *vida póstuma* de las prendas? ¿No es ese abandono en el que se encuentran los migrantes la verdadera *comprensión histórica* de su viaje y de su estatuto como sujetos? ¿No es lo *póstumo* lo que en muchos casos se convierte en el único registro de estas existencias? Benjamin cita una hermosa carta que Max Horkheimer le envió y en la que debate su noción de historia; en ella, su colega le dice que “la injusticia pasada ha sucedido y está conclusa” y añade que “los golpeados han sido realmente golpeados”. Los golpes dan fe de la injusticia acaecida, pero también de su conclusión.

No estamos ante la representación de lo que sucedió, aunque tampoco cabe aspirar a una *pureza* de la mirada imposible de conseguir, según el mismo Benjamin (ibíd.: 472). Los harapos son literales, no interpretativos; son reales como los golpes, pero debemos dilucidar qué injusticias han concluido en ellos y con ellos. En algún sentido, la injusticia empieza en el desecho, incluso en el don, en las ropas que, como sostuve antes, profundizan el abandono en vez de mitigarlo; la injusticia empieza en esa inscripción póstuma de sus destinos como harapos.

## LITERALIZACIÓN II: PEPENADORES

Mientras escribía este artículo, me encontré con un reportaje periodístico que describe la vida de los migrantes centroamericanos que trabajan en el basurero municipal de la ciudad de Tapachula, Chiapas, a cuarenta kilómetros de la frontera con Guatemala. “Al llegar al basurero municipal –escribe la periodista– domina un penetrante olor originado por la descomposición de alimentos y animales muertos. El hedor atrae a cientos de buitres; algunos pepenadores intentan alejarlos, pero las aves han perdido el miedo” (Palacios 2015: 1).

*Pepena* es una palabra náhuatl que significa *escoger* y *recoger*, y es usada en el español de México y Centroamérica para nombrar el trabajo de recolección de los desechos; los pepenadores trabajan en los basurales recolectando aquello que se puede vender. “Los pepenadores viven en las colonias que a lo largo de los años se han ido formando en las orillas del basurero. Se trata de guatemaltecos que han comprado pequeñas parcelas para levantar sus casas de cartón, madera y adobe”, añade la reportera. Luego describe la forma de trabajar:

en un solo lugar hay cuatro vehículos descargando y los conductores saludan a la gente que corre a ver qué les puede servir de la “mercancía” recién

---

de investigación, siempre y cuando eso no implique *olvidar* el objeto en los meandros del discurso o eludir su materialidad en pos del significado.

llegada. La piel quemada, la frente sudorosa y la mirada cansada identifican a hombres y mujeres que —algunos descalzos y otros con tenis bañados en lodo— escalan los interminables montones de basura, se apoyan en bastones de madera fabricados por ellos mismos con un clavo en el extremo, el cual ensartan en las latas de aluminio y las botellas de plástico (ibid.: 2).

Benjamin reivindica una imagen de la historia asentada “en las cristalizaciones más humildes de la existencia, en sus desechos, por así decir” (citado en Didi-Huberman 2011: 156). Cuando organizamos el ropero en La 72, descartamos muchas prendas que nos parecieron inservibles. Las guardamos en cajas y luego las tiramos a la basura. Creímos que lo que para nosotros era “basura” lo sería también para los otros, pero nos equivocamos. A las pocas horas de tirar esa ropa había migrantes, alojados en el hogar-refugio, escarbando entre los restos para seleccionar (pepenar) lo que podría servirles. Fue un efecto inesperado de nuestros afanes. Habría deseado que esa búsqueda no hubiese sido necesaria; tampoco propiciarla. Pero hubo algo muy profundo que nunca entendimos (al menos yo no lo hice); no interrogamos el destino de esas ropas, el uso final que se les podía dar. El ropero solidario había creado pepenadores circunstanciales.

Al leer el reportaje sobre los pepenadores guatemaltecos de Tapachula pensé en las conexiones aún ocultas entre la migración y los desechos. Regresemos al umbral del que ha hablado Agamben. ¿Qué líneas de sobrevivencia ha cruzado alguien que escarba en la basura? ¿Qué tipo de sujeto se conforma en esta sobrevivencia mediante desechos? Cité antes otras escenas: alimentos descompuestos que sirven para cocinar, migrantes vistiendo harapos, una alimentación azarosa que depende de la buena voluntad de las personas que se encuentran durante su viaje. Este es el viaje de los más pobres: ¿podría la historia fijar su imagen en estas *cristalizaciones*, en estos *desechos*? Si lo hiciera, ¿qué relato produciría, qué narración emergería de las “cristalizaciones más humildes de la existencia”? Pero también me pregunto si la *antrapología* surge en estos deslindes, en uno de los lados de estos umbrales. La periodista que escribió el reportaje sobre los pepenadores guatemaltecos dice que ellos rehúyen hablar; ella los ve y describe sus cuerpos y el lugar que habitan, pero no los puede escuchar. El silencio profundo del comedor es también el mutismo fronterizo de un basural. ¿Cómo podría un *antrapólogo* trabajar en esos espacios y con esos sujetos? ¿Son útiles los métodos pensados para lo que aún sirve en un trabajo con y entre la basura? ¿Cómo se podría elaborar una etnografía de los desechos que cobijara sus singularidades?

En mi experiencia, si en alguna medida fuera la de un *antrapólogo*, la vida de los otros es difícil de conocer y registrar, especialmente la de quienes

están en los umbrales del abandono. He pensado si sería legítimo subir al tren y hacer el viaje con ellos; o caminar comiendo lo que ellos comen; o vestir lo que ellos visten. Si bien no quisiera pensar en una identificación ingenua, también reconozco la dificultad de la experiencia, casi su imposibilidad. El *antrapólogo* no puede ser un pepenador.

La periodista escribe que el trabajo en el basurero empieza a las seis de la mañana y concluye a las seis o siete de la tarde:

en general, pasan alrededor de 12 horas al día en el basurero para obtener, a veces, solo 30 pesos. En otras ocasiones corren con más suerte y llegan a ganar hasta 150 pesos, dinero que ocupan para alimentar a sus familias [...] Una jornada de 12 horas sin prestaciones, en donde en cualquier momento pueden contraer alguna infección o enfermedad (Palacios 2015: 3).

Benjamin ha imaginado al intelectual como traperero/pepenador. En el prólogo a *Los empleados* de Siegfried Kracauer, escribe, con cierta ironía:

si queremos imaginárnoslo tal como es, en la soledad de su oficio y su obra, veremos a un traperero que, en la alborada, junta con su bastón los trapos discursivos y los jirones lingüísticos a fin de arrojarlos en su carro quejoso y terco, un poco ebrio, no sin dejar que de vez en cuando revoloteen de manera burlona, al viento matinal, uno u otro de esos desteñidos calicós: “humanidad”, “interioridad”, “profundidad”. Un traperero al amanecer: en la alborada del día de la revolución (Benjamin [1930] 2008: 100-101).

Benjamin piensa a ese intelectual pepenador (tal vez el *antrapólogo* que nos interesa) trabajando a la alborada en sus labores de recolección: *trapos discursivos*, *jirones lingüísticos*, dice con sorna. En su carro revolotean esas telas delgadas (*calicós*) que llama “interioridad”, “humanidad” o “profundidad”. Pero no sabemos si ese traperero intelectual se percató del día en el que salió a recolectar: “la alborada del día de la revolución”.

Aunque el *antrapólogo* compartiera parte de las labores de este pepenador, y también sus defectos, no recolectaría solo jirones lingüísticos ni trapos discursivos, a pesar de que haya muchos que solo se dediquen a eso. El *antrapólogo* junta, efectivamente, trapos y jirones, prendas y ropas. Sus *calicós* son otros: abandono, desecho, globalización. No ha visto la alborada que anuncia Benjamin, pero sí se ha percatado de que no se pueden recoger solo textos ni citas, que también hay que pepenar la materia, los objetos, las cosas, los desechos, la basura. El *antrapólogo* es un intelectual materialista, que sería la otra lectura que se puede hacer de esa cita de Benjamin, un *etnopepenador* del mundo y de la historia, que recoge los trozos dispersos de

sus avatares y aconteceres, y camina a la orilla de las vías del tren mirando el suelo estrellado de basura; que ordena ropas y contempla desechos. Lo hace al amanecer o durante la noche, porque la alborada prometida no ha llegado.

### LITERALIZACIÓN III: *LUMPENPERFORMANCE*

Me pregunto si al realizar esa intervención (el ropero) fuimos practicantes inconscientes de una *antropología*, o la disciplina solo principia cuando piensa las operaciones prácticas y epistémicas que se realizan sobre los desechos y los harapos. Nuevamente, se juega el uso de los objetos en una práctica de campo, su *empleo*, como lo ha llamado Benjamin. Creo que una *antropología* es un pensamiento práctico sobre los harapos, que no solo los textualiza, sino que también los manipula y, tal vez, les encuentra nuevos usos políticos.

Luego constaté la importancia de guardar algunas de esas prendas. ¿Para qué? Cuando expuse estas ideas ante un auditorio, pensé entregar esas ropas a los asistentes para que las tocaran, como reliquias laicas de un trabajo de campo, como huellas textiles del cuerpo y la vida de los otros (migrantes), como testimonios y citas literales de un mundo. Había algo extraño en esa pretensión, que no quería mostrar la pureza de la *dispersión empírica* ni sostener otra *sistemática*; más bien deseaba darle las prendas al público para conjurar cualquier interpretación y restituir su uso en un montaje creado en ese momento, entre las manos que las tocaran y los ojos que las vieran. Montajes en vivo con harapos de desconocidos. Un *Lumpenperformance*, si se me permite otro neologismo (un nuevo montaje, sobra decir). ¿No se habría producido, de este modo, una nueva legibilidad para esos objetos, al restituir su valor de uso mediante su utilización, quizás alegórica, pero también real?

Aunque tal vez, lejos de los contextos, esas ropas no eran más que prendas usadas; incapaces de transmitir la tensión histórica y material que las atravesaba. El ropero lo habíamos organizado en medio de una movilización inédita de migrantes. Varios cientos de ellos, junto con activistas y religiosos, se habían subido a algunos de los vagones del tren que pasa por la ciudad para viajar hacia el norte, el 17 de abril de 2014. Los defensores de derechos humanos pretendían denunciar las condiciones del viaje de los centroamericanos por México; los migrantes, utilizar esa cobertura política para evitar las detenciones y deportaciones. Pero durante la noche los vagones fueron desenganchados del tren y sus ocupantes quedaron varados en la ciudad. Como respuesta, los activistas y migrantes organizaron una marcha que recorrió a pie varios cientos de kilómetros y que arribó, final-

mente, al Distrito Federal. Era un acto inédito en la historia de la migración en esa zona del país y una de las pocas manifestaciones masivas de migrantes de las que se tenga registro. Algunos de los migrantes que partieron en esa marcha llevaban prendas que habían tomado del ropero (figura 10).



Foto: Marina España

**Figura 10.** “Los golpeados han sido realmente golpeados”. Inicio de la marcha de migrantes (Tenosique, abril de 2014)

En cierta medida, todas esas ropas eran como fetiches llenos de la energía política de un momento histórico, pero no sé si al tocarlas se podría captar esa ebullición social, esos harapos transformados en fetiches, esas prendas de vestir convertidas en objetos políticos.<sup>11</sup> La rememoración, escribe Benjamin

<sup>11</sup> Creo que estos gestos son los antípodas de lo que Ileana Diéguez (2013) llama *los desmembramientos del cuerpo*, vinculados a la violencia social que ha experimentado México en los últimos diez años. En vez de “desensamblar” los cuerpos, vuelve a *conectarlos* sensitivamente. En otro texto, Diéguez escribe: “El arte como memoria del dolor [...] contribuye también, aunque sea de manera efímera, a hacer visibles las deudas de la justicia” (s. f.: 1). El *Lumpenperformance* no trabajaría solo con la visibilidad de las deudas sociales, también con su sensibilidad. Al tocar las prendas del otro nos desplazamos de la visión al tacto, y quizá podemos captar lo que Jane Bennett llama la *vitalidad de los cuerpos no humanos*: “la capacidad [...] no solo de impedir o bloquear la voluntad y los designios de los humanos, sino también de actuar como cuasi-agentes de fuerzas con trayectorias, propensiones o tendencias propias” (2010: viii; la traducción es mía). Si las ropas fueran cuasi-agentes con una fuerza propia, en el performance se la podría tocar; en alguna medida, las ropas son como objetos transicionales que permiten una mediación entre el cuerpo desnudo que cubren, o han cubierto, y el mundo. Esas vestimentas separadas del cuerpo son objetos; puestas sobre él, son prendas: están prendidas a la carne y en alguna medida a la psiquis, por eso pueden actuar como objetos transicionales. En ese *Lumpenperformance* imaginario, cuando

en respuesta a la carta de Horkheimer, “puede hacer de lo inconcluso (la dicha) algo concluso, y de lo concluso (el dolor) algo inconcluso” ([1982] 2013: 473). Si así es, situados ante estos paisajes y estas vidas, frente a esas ropas y esos harapos, los trenes, los caminos y el desierto, deberíamos preguntarnos cómo transformar el dolor concluso en una dicha inconclusa.

¿Podría ese *Lumpenperformance* propiciar una dicha inconclusa a través de una complicidad textil? ¿Se puede crear un relato político mediante el tacto del cuerpo y las prendas de los otros? Estas ropas ofrecidas al público de un evento académico podrían exorcizar esa búsqueda matinal de trapos discursivos y jirones lingüísticos de la que se ríe Benjamin, y promover una labor materialista de *pepena* intelectual. También creo que en esas telas desechas o en los harapos persisten vibraciones corporales, afectivas y sociales que pueden ser captadas por sus nuevos portadores. Tocar es conocer; sentir es adentrarse en la dimensión más dura de la experiencia: las injusticias concluidas de las que habla Horkheimer. En esa medida, un *Lumpenperformance* sería un acto de rememoración, como quería Benjamin, en el que se podría concluir el dolor y volver a abrir la dicha.

---

se le entregan al “público” algunas piezas de ropa se vuelven a transformar en prendas y dejan de ser objetos. Respecto a la obra de Erika Diettes (artista colombiana que trabaja con los vestigios materiales de la violencia), escribe Diéguez: “a través de la propia materialidad de los elementos es que la violencia emerge” (s. f.: 5) y forma lo que llama un discurso desde las texturas. En ese discurso, a mi entender, no solo emerge la violencia sino también una vibración afectiva de los cuerpos, una energía política, una emoción remota pero viva.

## *Archivos muertos: heterotopías etnográficas y memoria de los desechos*

Las aguas del tiempo se enturbian, las figuras parpadean en silencio.  
J. Banville, *Los infinitos*

**E**n un archivo muerto se acopia todo lo que no se utiliza de un archivo *vivo*. Es el cementerio de lo desactualizado, de lo que no sirve o ya no tiene vigencia. Pero también es una metáfora poderosa que vincula la memoria, el archivo y la muerte. En este artículo deseo pensar los archivos muertos que produce el trabajo etnográfico y antropológico desde dos perspectivas. La primera será la de los usos y los límites que experimentamos para acceder a ciertos materiales, escribir sobre ellos, conservarlos y, potencialmente, publicarlos. La segunda indagará acerca de la forma en que la etnografía trabaja con objetos y relaciones sociales que forman parte de un archivo muerto generalizado y, quizá, global. Quisiera pensar la memoria como desecho, en continuidad, aunque en una línea distinta, con el artículo dedicado a la *antrapología*.

Jacques Derrida (1997) sostiene que en un archivo se entrecruzan una *topología* y una *nomología*, el lugar y la ley. En el análisis siguiente, ese entrecruzamiento será constante y, diría, radical. Es decir, el estatus de la memoria estará en juego precisamente donde tengamos que dirimir el lugar y la ley.

Como la *muerte* que me interesa —que compromete a la memoria y los archivos— sucede en distintos momentos, he dividido el texto en dos grandes apartados. El primero abordará lo que sucede “fuera” del campo, es decir,

cuando regresamos del trabajo etnográfico. En sentido estricto, no corresponde a un momento continuo, sino a micromomentos, incluso *dentro* de una etnografía, en los que debemos decidir el destino de ciertos materiales. Pero ese momento de decisión lo leeré como un *alejarse* del campo mismo para considerar otras razones: éticas, legales, prácticas. Este apartado lo llamaré “Nomologías”, siguiendo a Derrida, porque la ley o la ética dirimen allí el uso de ciertos materiales y su posición en el archivo etnográfico. La distinción es formal: sin duda la nomología afecta un trabajo de campo; quizá la distancia solo ilumina el modo en que sucede.

En el segundo apartado, “Topologías”, trabajaré con las formas de memoria que producen los desechos. En este punto retomaré el análisis del ropero de la casa para migrantes de Tenosique para pensar cómo esas prendas de vestir condensan alguna memoria y de qué manera se puede explorar. Cuando comencé a investigar sobre la migración, primero en la frontera de Tenosique y luego en otros lugares del país, perdí el domicilio etnográfico que había construido, y la relación entre *topos* y *nomos* se complejizó. La etnografía se hizo nómada, en algún sentido, no solo porque el etnógrafo se mueve (sería lo de menos, creo), sino porque sus *objetos* de estudio lo hacen; debe trabajar con materiales que proliferan en todas partes (en la prensa de varios países, en organismos internacionales e instituciones del Estado, en organizaciones no gubernamentales y relatos de personas de nacionalidades diversas), con vidas que se mueven constantemente y mapas sociales que se transforman. En esa medida, los archivos, especialmente los archivos muertos, son muy difíciles de localizar: la muerte es una topología por excelencia, al menos en nuestras culturas; la tumba es un domicilio fijo y relativamente definitivo en el que finaliza cualquier nomadismo, incluso el más imperceptible. ¿Dónde se *entierran* los archivos muertos? ¿En qué lugar se depositan? ¿Cómo generar un archivo muerto cuando el movimiento es constante?

No creo que la etnografía sea una práctica continua, ni siquiera cuando permanecemos en un lugar durante mucho tiempo; es más bien una oscilación en la que tenemos que posicionarnos constantemente, como si nunca estuviésemos completamente situados ni ubicados. En algún sentido, la seguridad del lugar es tal vez un mito, útil pero confuso, acerca del trabajo etnográfico. Eso nos muestra que toda esta labor corresponde a una topología inestable en la que tratamos de resolver el lugar de nosotros mismos, de los otros, de los campos de estudio, de los procesos históricos; pero también del porvenir, es decir, de la responsabilidad. Por eso, la etnografía completa podría leerse como un archivo, si regresamos al sentido que Derrida le da a esa noción: un entrecruzamiento complejo e inestable entre *topología* y

*nomología*. Si bien parece que los archivos residen –tienen una *domiciliación*, dice Derrida–, la etnografía que practico no puede domiciliarse nunca, porque no sabe qué trayectoria tomará, qué lugares visitará, con qué se encontrará. Eso a pesar de que he investigado un mismo lugar durante casi una década.

Esa relación entre localización y muerte, entre registro y pérdida, entre acumulación y uso, la leeré al finalizar el texto como una heterotopía etnográfica. El archivo muerto es el espacio heterotópico de cualquier archivo; pero quizá también el lugar donde el *nomos* queda suspendido por la muerte.

## ARCHIVO I: NOMOLOGÍAS

Recientemente, las editoras de una antología para la que elaboré un artículo sobre devenir y esferas me escribieron diciéndome que, por “razones éticas y legales”, no lo podrían publicar. En ese texto trataba de comprender los lazos entre dos familias, los vínculos que uno de mis informantes produjo y estableció a lo largo de su vida, y su inscripción problemática en las instituciones que signan el parentesco y la filiación. Mi informante se hizo cargo, hace más de una década, de tres hermanos que habían sido entregados al Desarrollo Integral para la Familia (DIF) local por su madre. Uno de ellos, que vive con él hasta ahora, le dice *viejo*, y sus hijos lo llaman *abuelo*. Las editoras consideraron que en esta historia de un hombre homosexual y unos niños, de abandonos sucesivos y configuraciones vinculares *sui generis*, merodeaba el fantasma de la “pedofilia”, según sus palabras.

No me interesa ahondar en el dilema ético de este episodio. Pero quisiera pensar cómo se ponen en juego los mecanismos de la memoria y el olvido en un trabajo de campo, en relación con los materiales etnográficos que he reunido a lo largo de varios años de investigación. La ética y la ley que citaron las editoras como muros de contención ante mi *desparpajo* etnográfico son también límites para los procesos de registro, de producción de una memoria social y científica, y son invitaciones a transformar esos materiales en un archivo muerto, que los guarde pero nunca los exponga. Sarcófagos para memorias ilegales o no éticas. Luego extendí este dilema a muchos otros datos de mi trabajo de campo y constaté que no cumplen con los estándares éticos ni legales que las editoras defienden. Si tuviera que *olvidarlos*, la memoria sería un límite que selecciona, antes que un recipiente que guarda. Los motivos de la selección pueden ser variados: desde dificultades de registro hasta faltas a la ética.

El trabajo etnográfico supone que uno actúa, en alguna medida, como un condensador de historias y un metabolizador de interpretaciones. En el caso que menciono, muchas líneas argumentales convergieron en torno

al artículo y una de ellas lo ensombreció. Recuerdo pláticas sobre ese tema con otros informantes; datos dispersos en mi mente y mi memoria, en notas y entrevistas, que luego intento aglutinar en torno a una lectura provisional, pero posible. ¿Debo olvidarlos? ¿O recordarlos, pero en silencio? ¿Nunca mencionar nada de eso por temor a los “problemas éticos y legales”?

Al trabajar sobre la noción de *cita* en Walter Benjamin, Manfred Voigt dice que el filósofo adopta el significado original de la palabra *citare*: “convocar a comparecer ante el tribunal” (2014: 180). En la cita, al menos etimológicamente, está implícita la ley, y cuando citamos nuestros materiales los hacemos *comparecer*, de alguna manera, ante los diversos tribunales que circundan los trabajos académicos. Al citar, de acuerdo con Voigt, entramos en el *nomos* que le interesa a Derrida. Sin embargo, gran parte de lo que escuchamos y vemos en un trabajo de campo sucede fuera de los mecanismos de comparecencia, es decir, no hay tribunal alguno que observe o juzgue. De este modo, usando la comparecencia como imagen y no como práctica institucional, citar representaría una traición a la forma en la que ha sucedido lo que nombramos o narramos. Los mundos y los sujetos investigados *comparecen* ante el lector a través de la cita, y en ese momento ingresan a los tribunales éticos que estos (especialmente los lectores doctos) han erigido para juzgarlos.

Pero, paradójicamente, no hay archivos etnográficos sin citas. En última instancia, el archivo es una *comparecencia* en toda su extensión. Y el archivo muerto sería, en cierta forma, el lugar donde depositamos todo aquello que no puede *comparecer* públicamente: desde notas, imágenes y narraciones hasta recuerdos, rumores y chismes. Derrida empieza su *Mal de archivo* con una referencia a la ley y el poder —“el poder arcóntico”—, que no solo reúne las funciones “de unificación, de identificación, de clasificación” (Derrida 1997: 13), sino también de *consignación* como reunión de signos, en un sentido distinto al de “prueba escrita”. De todos modos, el término *consignar* también es jurídico. Nuevamente estamos ante el *principio nomológico* del que habla Derrida (ibíd.: 9).

¿Cómo elegimos aquello que puede *comparecer* y lo que no? ¿Qué nos permite tomar esas decisiones y producir, entonces, archivos muertos que guardan lo incompareciente? ¿Cómo *consignamos* los materiales etnográficos para reunirlos, pero también para ocultarlos? La forma en que son tratados los archivos, escribe François Hartog, responde a un contexto histórico y terminológico. El historiador francés cita, entre otras palabras, “memoria y patrimonio [...] presente [...], identidad, genocidio y crímenes de lesa humanidad, testigo, juez e historiador, transparencia y responsabilidad” (Hartog 2007: 131). Es un contexto denso en el que es difícil moverse. No hablo

solo de los soportes materiales; quizás estamos a medio camino entre una noción institucional de archivo y otra epistemológica. Eduardo Kingman lo anota de manera muy precisa, en un texto dedicado al tema:

En principio, los archivos constituyen acopios de documentos relacionados con los procesos de organización del Estado y de las instituciones. Tanto los sistemas médicos, educativos, judiciales como de seguridad producen archivos; esto es, un conjunto de comunicaciones, reportes, diarios de campo, estadísticas que organizan sus prácticas. Al mismo tiempo, estos archivos se conectan para dar lugar a la organización estatal y paraestatal (2012: 125).

Pero, por otra parte, el archivo puede entenderse como “el sistema general de la formación y la transformación de los enunciados” (Hartog 2007: 131), siguiendo al Foucault de *La arqueología del saber*.

Si bien las dimensiones cambian, en una etnografía —especialmente si es de largo plazo— se acumula una cantidad importante de documentos y otros materiales que forman un archivo, en el sentido institucional del término. Pero también se nutre de un sistema de formación y transformación de enunciados, en el sentido epistemológico. De este modo, cuando las editoras rechazan el texto lo hacen siguiendo la segunda lógica, por así llamarla, y no la primera: transforman en un significante prohibido los enunciados que he reunido en el trabajo de campo. Ellas no cuestionan el acopio de materiales que pude realizar; lo que impugnan son las interpretaciones que propongo y, en alguna medida, las vidas y los mundos que describo. De ese modo, se transforman en los *arcontes* del sistema de enunciados, no de los depósitos documentales.

Muchos archivos, escribe Kingman, “son destruidos de modos arbitrarios por considerarlos no importantes, o poco importantes”, mientras otros son sacralizados. Los archivos descartados, muertos para las instituciones, “continúan activos, como parte del engranaje donde se fabrica la amnesia social” (2012: 125). En ese tránsito entre lo que podemos recordar —cuando escribimos a partir de los archivos recopilados durante un trabajo de campo— y lo que debemos olvidar se juega esa amnesia, producida ahora desde el campo académico mismo. Las editoras proponen, a mi entender, una amnesia etnográfica intencional.

## Huellas

En *De la gramatología*, Derrida escribe con respecto a la *huella*:

si las palabras y los conceptos solo adquieren sentido en encadenamientos de diferencias, no puede justificarse su lenguaje, y la elección de los términos, sino en el interior de una tópica y de una estrategia histórica. La justificación

nunca puede ser absoluta y definitiva. Responde a un estado de fuerzas y traduce un cálculo histórico ([1967] 2008: 91).

Ese encadenamiento de diferencias justifica “volver enigmático lo que cree entenderse bajo los nombres de proximidad, inmediatez, presencia” (ibíd.). Luego añade que la huella corresponde “al archi-fenómeno de la ‘memoria’” (ibíd.). Cuando las editoras leen como *pedofilia* algunas referencias del texto rechazado, lo hacen sin duda dentro de “una tópica y de una estrategia histórica”, que responde “a un estado de fuerza y traduce un cálculo histórico”. El autor del texto también participa de esas coordenadas, aunque de un modo distinto.

Entonces, ¿cuál sería la diferencia entre las interpretaciones en disputa? Creo que ellas me piden que olvide, al menos en la escritura, lo que recuerdo mediante algunos archivos mentales y materiales. En esa medida, me demandan que borre la *huella* de las conductas impropias, ilegales o no éticas. Para ellas no hay nada *enigmático*, salvo mi insistencia en escribir sobre lo que debería olvidar u ocultar. Esa lectura inaugura un problema, porque no puedo escapar del campo por la puerta ancha del olvido y dejar datos relevantes, aunque dispersos, en sus sarcófagos, eternizados, de alguna manera, en una evasión legal y moral.

Pero se podría hacer otra lectura. Ellas recuerdan con celo lo que era una parte periférica del argumento. Es como si un fragmento absorbiera el todo y la pedofilia se transformara en la única huella del texto. Su lectura es metonímica. Quizás ellas recuerdan en exceso, temerosas de la ley y la ética. Desde el principio me sorprendió la certeza con la que evaluaban los argumentos; lo que para mí era un conjunto oscuro de actos, recuerdos, prácticas, referencias, rumores, silencios y misterios, para ellas constituía una escena moral diáfana. No nos separaba el rechazo a una práctica como la pedofilia; aquí no está en juego un relativismo moral recubierto con explicaciones antropológicas. Como etnógrafo, trato de comprender mundos de vida antes que enjuiciarlos y, en esa labor, me encuentro con muchas conductas o prácticas que íntimamente repruebo; no las olvido, sino que trato de guardar algún registro de ellas, para luego realizar descripciones o interpretaciones. No de todas, pero tampoco de ninguna. ¿Es la memoria una frontera, una *archifrontera* –parafraseando a Derrida–, que separa lo vivido de lo reconstruido, lo visto de lo enjuiciado, lo posible de lo correcto, el rumor de la verdad?

En la discusión en torno a la huella está en cuestión –sostiene Derrida– un concepto lineal del tiempo. Roman Jakobson habría sustituido, en

el campo de la lingüística, “la homogeneidad de la línea por la estructura de alcance musical, ‘el acorde en música’” (ibíd.: 93). En el texto que fue rechazado, discutía una noción de temporalidad que llamé *falocrónica*, que supone la articulación de trayectorias de vida en torno a la heterosexualidad, la forma social y culturalmente legítima de crear alianzas y filiaciones, y sostener las nuevas subjetividades infantiles, que impide otras trayectorias temporales y otras estrategias de formación de vínculos.

Si bien no me detendré en eso, quisiera destacar que el tema del tiempo regresa con los argumentos de las editoras y con mi propia discusión sobre la memoria. Si hubiese existido, la pedofilia inferida corresponde al pasado, pero organiza las formas de leer el presente. La ley *corta* el presente y trae el pasado hasta su proximidad para constituir, quizás, una falta o un delito. Pero también la ética evita cualquier olvido, para registrar todas las formas de abuso que hayan ocurrido. La ley y la ética serían aparatos que comprimen el tiempo para situarnos frente a un presente continuo. Incluso si los delitos hubiesen prescrito, en caso de que existieran, seguirían presentes (en el doble sentido del término) mediante una referencia ética. La memoria sería una frontera discutida para trazar el punto, pero también el movimiento, en el que el pasado sigue presente, *es* presente.

Pero la temporalidad etnográfica, al menos en el campo que investigo, corresponde a “una estructura de alcance musical”, como la ha llamado Derrida, ese “acorde en música” de Jakobson. Al trazar algunas trayectorias biográficas en el texto mencionado, no reconstruí un tiempo lineal sino uno plurilineal y, también, no lineal. Las experiencias de abandono, por ejemplo, de algunos de los informantes, que ellos recordaban con intensidad, trazaban un tiempo condensado que parecía organizar sus *historias* de vida en la actualidad. Por eso, si bien temporalmente distantes, afectivamente parecían cercanas. Pero, en otro plano, eran también los fantasmas que merodeaban sus futuros. Por eso, creo que la imagen de una estructura musical es pertinente en este caso. En esa medida, la memoria es también una estrategia de discriminación entre eventos, pero también una trampa que ata a los sujetos a sus propias vidas, a sus huellas, en último término. Derrida dice que una *huella* es aquello “que no se deja resumir en la simplicidad de un presente” (ibíd.: 86).

El dictamen supone, a mi entender, que el tiempo se puede escindir con precisión. El pasado de la pedofilia supuesta amenaza el presente del texto. El olvido solicitado implica que, una vez borradas las huellas de lo indebido o lo ilegal, lo que amenaza al texto sería purgado; el límpido presente de la ética reemplazaría al sórdido pasado del sexo. Sabemos que eso es imposible; lo que borramos regresa como aquello que no podemos entender, como fantas-

mas que merodean nuestras memorias civiles, decentes en muchos sentidos, con hechos deleznable, con actos reprimidos, con silencios apenas contenidos. ¿Está la memoria fuera de la ley? ¿Es distinta de la ética? Quisiera sostener estas preguntas e interrogar, de manera escueta, sus relaciones e implicaciones.

### Borrar

En este contexto, creo que debemos explorar qué significa, y qué implica, borrar. Porque ahí está en juego, a mi entender, el estatus de la memoria en una etnografía u otro tipo de investigación social. Quisiera añadir dos ejemplos de manera breve.

El primero sucedió hace varios años. El comité de ética de una universidad estadounidense con la que realizábamos una investigación sobre salud entre migrantes en California estipuló que si, al entrevistarlos, alguno mencionaba que residía ilegalmente<sup>12</sup> en los Estados Unidos, se debía detener la entrevista. Una vez suspendida, se le pediría al informante que no mencionara su estatus ilegal durante la conversación. Nuevamente, la “ética” borraba el discurso para protegerse de la ley. El migrante debía olvidar, durante los minutos que durara la plática, cuál era su situación en ese país, aunque esto determinara de manera insoslayable su vida y sus posibilidades de acceso a la salud. La ética, en este caso, le decía a los informantes: “no hables de eso”, como me lo solicitaron las editoras: “no escribas sobre eso”. En algún sentido, el informante desaparecía detrás del mandato. Se produce una borratura de las subjetividades y de las ilegalidades para acceder a un discurso *legal* y no problemático.<sup>13</sup>

El otro ejemplo es más reciente. Desde el año 2013 he entrevistado a migrantes indocumentados que cruzan la frontera sur de México para viajar hacia los Estados Unidos. En esas conversaciones he escuchado muchos relatos de violencia, descripciones –por ejemplo– de secuestros. Una vez realizadas las entrevistas, que habitualmente grabo, subo los archivos a un sitio web de almacenamiento y luego los borro de la grabadora. Borrar, en este caso, es desaparecer una información delicada, pero también implica

<sup>12</sup> En el caso de los Estados Unidos, no contar con permiso para vivir o transitar por el país es considerado un delito.

<sup>13</sup> Jennifer Shannon analiza la relación entre las prácticas burocráticas alentadas por los comités de ética de las universidades estadounidenses y el trabajo de campo etnográfico. En la intersección entre ambas prácticas encuentra “el punto de quiebre de las relaciones personales en el trabajo de campo, como se evidencia en el paso de una ‘ética de la colaboración’ (promovida por la práctica etnográfica) a una ‘ética contractual’” (citada en Barrera 2011: 60).

intervenir en los dispositivos de registro para vaciarlos de delitos y peligros. La grabadora queda vacía y puedo seguir entrevistando. Como no quisiera que esas conversaciones se extraviaran con el aparato, si lo llegara a perder, las guardo en el espacio virtual, para borrarlas de la máquina. Las dejo flotando, como si ese hiperespacio fuera más seguro que el pequeño aparato digital con el que grabo. La memoria empieza, en este caso, en el borramiento de su materialidad. No hay mandatos éticos ni legales, pero sí la conciencia de un campo complicado y, potencialmente, peligroso. Creo que, en algún sentido, deseo deshacerme de lo que he escuchado, borrando su registro auditivo. El hiperespacio debe ser otro sarcófago, en el que la eternidad de los registros nos protegerá de la caducidad de las intenciones.

Al borrar la etnografía para resguardar, paradójicamente, algunos parámetros éticos o legales, la transformamos en un hiperespacio donde se acumulan registros conflictivos (perdidos, suspendidos o protegidos), que requerirán, si fuera el caso, un tránsito difícil hacia la escritura o la oralidad, hacia la memoria o su borramiento. El archivo muerto, ese conjunto de materiales que permanece inédito, a trasmano, oculto en muchos sentidos, sería un límite de la propia memoria vista desde la etnografía. Si recorro a lo que tengo guardado, como lo hice en el artículo, atestiguo que nunca debí sacarlo de su *muerte* (archivada). En esa medida, trabajar con esas huellas, psíquicas y sociales, políticas y lingüísticas, implica reformular la estrategia histórica (regresando al argumento de Derrida) y aquilatar las fuerzas en juego.

Para Derrida, la destrucción del archivo y su borramiento develan la pulsión de muerte que “trabaja *para destruir el archivo: con la condición de borrar*, mas también *con el fin de borrar* sus ‘propias’ huellas” (Derrida 1997: 18). Esa pulsión que destruiría los archivos “por vocación silenciosa” no solo aniquilaría la memoria, también conllevaría “la borratura radical [...] del archivo, la consignación, el dispositivo documental o monumental” (ibíd.: 19).

¿Hay archivo después de su borramiento? ¿No vemos surgir aquí, precisamente, el archivo muerto, pero con un matiz diferente, cuando la *vocación silenciosa* de la pulsión de muerte borra cualquier archivo? ¿Todo archivo muerto resulta de la acción de esa pulsión? La Ley Federal de Archivos define *baja documental* a la “*eliminación* de aquella documentación que haya *prescrito* en sus valores administrativos, legales, fiscales o contables, y que no contenga valores históricos” (Cámara de Diputados 2012: 2; énfasis mío). Quisiera destacar ese entrecruzamiento entre muerte (*eliminación*) y tiempo (*prescripción*). Si la eliminación es la acción estatal consecuente con la prescripción, el valor histórico surge más allá de esa prescripción, cuando caducan los valores administrativos y empiezan los simbólicos.

Derrida escribe, luego de pensar la pulsión de muerte, que “no hay archivo sin un lugar de consignación, sin una técnica de repetición y sin una exterioridad. Ningún archivo sin afuera” (1997: 19). ¿No es justamente el archivo muerto ese *afuera*, esa *exterioridad*, que surge de los procedimientos mismos del archivo: eliminación, borramiento, caducidad, valoración, etc.? En alguna medida, ese *exterior* se produce mediante procedimientos técnicos; habría que pensar cómo opera la pulsión de muerte en ellos, en los lenguajes estatales, sus acopios, sus leyes y sus reglamentos.

La ley federal citada define *destino final* a “la selección de los expedientes de los archivos de trámite o concentración cuyo plazo de conservación o uso ha prescrito, con el fin de darlos de baja o transferirlos a un archivo histórico” (Cámara de Diputados 2012: 3). El lenguaje de los archivos se confunde con uno de la muerte: la historia es un *destino final* de los materiales que el Estado produce; ese archivo emerge de la caducidad del tiempo y la pérdida de su valor administrativo. ¿Cuál, si lo hubiera, sería el *destino final* de los archivos etnográficos? ¿Cómo podríamos *darlos de baja*? ¿De qué manera la pulsión de muerte los socava y los borra? Al borrar los archivos de una grabadora digital, literalmente los *di de baja* y su *destino final* fue el hiperespacio; al interrumpir a los entrevistados también *dimos de baja* su historia. La *exterioridad* de la propia etnografía es su archivo muerto, donde se acumulan valores perdidos y funcionalidades caducas, a la espera de una historia que los redima, en términos de Benjamin.

El problema del tiempo regresa. He dicho que el artículo rechazado buscaba cuestionar la temporalidad falocrónica, que articula las trayectorias de vida según un modelo lineal y obligatorio de temporalidad. Ahora el tiempo parece ser la condición de la *muerte* de los archivos y de las acciones del Estado, pero también de la etnografía. En las confusiones de tiempos biográficos y sexuales, las editoras leyeron un caso de pedofilia. Los tiempos caducos de la administración inauguran los tiempos históricos de la conservación. Si bien no creo que sean estrictamente comparables, parece que es necesario borrar para conservar; pero en esa acción (literal o figurada) se juegan los valores sociales, políticos, personales e históricos de los materiales, y se decide su *destino final*. Una interpretación antropológica, si se me permite la imagen, es el *destino final* de un conjunto de exploraciones y materiales. “Habría que pensar cómo los documentos, los testimonios en una grabadora, los testigos, trabajan inconscientemente para borrar y preservar la memoria” (Nava 2012: 105). Es ese gesto ambiguo el que está en juego en estas *nomologías* que tratamos de dilucidar: borrar y preservar.

## ARCHIVO II: TOPOLOGÍAS

Los recuerdos profundos no generan epitafios.  
H. Melville, *Moby-Dick*

Ahora deseo pensar otro tipo de archivo, marcado, a mi entender, por un principio *topológico*. También constituye un archivo muerto, aunque de otro carácter. Los materiales son distintos: prendas de vestir de un ropero para migrantes; lo que en el texto anterior pensamos como desechos, ahora quisiéramos considerarlo como archivos. Los desechos son el archivo muerto de las mercancías; por lo tanto, una forma de exterioridad, si retomamos una cita de Derrida. Los documentos, escribe el filósofo francés, no siempre son escrituras discursivas, y solo son guardados y clasificados “en virtud de una *topología* privilegiada” (1997: 10). Quisiera proponer que el ropero que organizamos era una forma de domiciliación de esos documentos no discursivos, que marcaba “el paso institucional de lo privado a lo público” (ídem).

Georges Didi-Huberman define *memoria* como ese tiempo “que *no es exactamente el pasado*” (2011: 60); la memoria configura el tiempo y asegura sus transmisiones, “consagrándolo a una impureza esencial” (ídem). Las prendas del ropero tienen huellas de su uso, pero la memoria de sus antiguos dueños ha desaparecido. Acopiadas en cajas de cartón, repartidas por el suelo, colgando en las paredes, esas ropas parecen el destino desordenado de lo inútil. Estos objetos donados por anónimos ciudadanos, apilados en un pequeño cuarto, inician un nuevo ciclo de uso y de intercambios; en ese intervalo pierden la memoria que habían acumulado e inauguran otra. La vieja economía del don, que supuso alguna forma de memoria (explícita o suspendida), se realiza, esta vez, en un vacío que olvida tanto a quienes usaron las prendas como a quienes las utilizarán en un futuro. Esos objetos *sin memoria* no pueden ser devueltos. Inauguran, a mi entender, una memoria de los desechos o una memoria como desecho, *consagrada a la impureza esencial* del tiempo, ese tiempo que no es *exactamente pasado*, pero que está a punto de caducar, al menos materialmente, en ropas que se transforman en desechos; en esta última duración del don.

“Es más fácil –escribe Benjamin– irrumpir en el corazón de las cosas desechadas para descifrar como un jeroglífico el perfil de lo banal” (Benjamin [1982] 2013: 231). ¿Cuál es el “perfil de lo banal” que dibujan estas “cosas desechadas” de las que habla Benjamin? La banalidad, cabe decir, empieza en el acto mismo de dar lo que no sirve. Pero también en ordenar lo

que no contiene otra disposición que no sea la utilitaria. Cuando organizamos el ropero para migrantes, hicimos una pequeña vitrina de desechos, remedo de un comercio y sus anaqueles ordenados y clasificados, en medio de la miseria (figura 11). El ropero organizado era un intento por generar una memoria de los desechos, que restaurara su lugar en el mundo social y les diera un nuevo uso. Rescatar de la basura y luego reciclar. Gestos de una ecología de la miseria que trata de maximizar los objetos en el límite de su uso, exhaustos materialmente, cuando las telas se roen, los zapatos se rompen, los hilos se descosen.



Foto del autor

**Figura 11.** “Irrumpir en el corazón de las cosas desechadas”.  
Ropero para migrantes (Tenosique, 2014)

¿Se puede donar una forma de corporalidad, una materialidad momentánea que se conjuga con el cuerpo, pero que luego lo deja y se transforma en eso: solo ropa apilada, amontonada, reutilizada si fuera el caso? Estas prendas heredadas a otros cuerpos inaugurarán una materialidad evanescente hasta que se pierdan o tiren, se destruyan o regalen. Son objetos que usan muchos cuerpos, que se adhieren a múltiples encarnaciones, pero solo producen una memoria como desecho que adquirirá algún orden entre la basura. ¿Producirían esas prendas, separadas de sus dueños, donadas a usuarios imaginarios, retomadas por otros cuerpos, un tipo de diseminación

como la que Derrida piensa, “aquello que no *depende-de-ni-retorna* en general” (1995: 54)? Esas vestimentas ya no *dependen* de sus antiguos dueños; tampoco *retornan*. Se *diseminan* en una pequeña habitación y a lo largo de las rutas migratorias. Su viaje no tiene regreso y, en esa medida, son objetos de un olvido colectivo.

“Ninguna cosa es completa por sí misma, ni puede completarse más que con lo que le falta” (Derrida [1968] 2007: 453). ¿Qué *le falta* a esa ropa apilada o guardada en cajas? ¿Cómo se *completarían* esas prendas? ¿Es una forma de completarlas el darles un orden, sacarlas de su caos textil hacia un orden *vitral* que las expone colgadas, en pilas similares, diferenciadas? Si pudiéramos crear una *imaginación materializante*, como propone Bachelard, entonces reconstruiríamos las rutas de compra y venta, de producción y comercialización, de esas ropas. Hechas en algún taller de Asia, compradas en las tiendas departamentales o en los tianguis de las grandes ciudades de México, etiquetadas con un precio, probadas y luego usadas, desechadas mediante una donación. Colgadas en ese ropero improvisado en una casa para migrantes de la frontera sur del país, han vuelto a usarse. ¿Qué *completa* estas cosas? ¿La producción en serie, la comercialización global, la venta masiva, el uso personal, la donación desprevenida?

Ante estos desechos en desorden, nosotros impusimos nuevamente una clasificación que restauraba, en parte, el sentido de esas cosas y sus usos. Tiramos lo que estaba muy deteriorado y generamos, de ese modo, unos desechos de los desechos: *desechos de segundo orden*. Luego vimos gente en los basureros donde terminaron las prendas descartadas hurgando, revisando, reconociendo lo que a sus ojos aún servía; es decir, nuevamente restaurando solo un uso potencial.

Después reunimos todo lo que podía servir y lo clasificamos en cajas de cartón: ropa de mujer, ropa infantil, de hombre. Pantalones, playeras, vestidos, abrigos, zapatos, cinturones. Y nuevamente procedimos a clasificarlo: ¿qué le podía servir a los migrantes?; ¿qué simplemente ocupaba espacio o era inútil? Procedimos tal como en ese momento, descrito por Foucault, en el que una cultura se distancia de sus códigos primarios, “les hace perder su transparencia inicial” y se da cuenta “de que estos órdenes no son los únicos posibles ni los mejores” ([1968] 2008: 7). Pero, a su vez, también como cuando esa cultura encuentra debajo de esos órdenes espontáneos “cosas que en sí mismas son ordenables, que pertenecen a cierto orden mudo, en suma, que *hay* un orden” (ídem).

Son *cosas mudas* como prendas de vestir desechadas, como si detrás de ese desorden aparente nosotros, hermeneutas exigentes y atribulados

buscadores de sentido, devolviéramos un orden momentáneo con nuestras memorias de consumidores y usuarios de ropas que saben distinguir entre un pantalón y una falda, entre algo liviano o pesado, que sirva para el calor o el frío, confiados en la *transparencia* definitiva de esas prendas y sus usos (figura 12). Éramos creadores no solo de desechos de segundo orden, sino de usos de tercer orden, y mediadores, por tanto, entre el olvido que suponía el don de esos vestidos y la memoria que empezaba con sus nuevos usos. Como una eucaristía de los desechos en la que nosotros, afanados clasificadores, entregábamos el cuerpo de los otros ausentes, pero donantes, al cuerpo presente de los donatarios. Se trataba de restaurar el don ahí donde lo creíamos perdido y reconfigurar la memoria cuando avizorábamos la fuerza definitiva del olvido.



Foto del autor

**Figura 12.** “Cosas que en sí mismas son ordenables”. Ropero para migrantes La 72 (Tenosique, 2014)

### Semejanzas

Al revisar las fotos que tomamos durante la organización del ropero migrante, me percaté de una semejanza perturbadora. Durante esos días se realizaba el Vía Crucis Migrante, cuya actividad más importante era subirse al tren que pasa por Tenosique, Tabasco, y acompañar a los migrantes en su viaje, al menos hasta Palenque. El 17 de abril de 2014, cerca de cuatrocientos migrantes y varias decenas de activistas, religiosos y periodistas abordaron dos vagones: enormes contenedores abiertos, llamados *góndolas*, que sirven para

acarrear metales. Quisiera resaltar la semejanza formal, pero también utilitaria, de los cestos con zapatos y esos vagones (figuras 13 y 14). Ambos son contenedores de escalas distintas, pero que sirven para transportar. Se trata de objetos técnicos que permiten ciertos desplazamientos: los de plástico o cartón están llenos de zapatos o ropa; los de metal, de personas.



Foto del autor

**Figura 13.** Contenedor con zapatos. Ropero para migrantes La 72 (Tenosique, 2014)



Foto: Marina España

**Figura 14.** Góndolas. Migrantes en el tren (Tenosique, 2014)

Mi memoria rescata las distancias y las similitudes, como si fuera un espejo en el que se calibran relaciones sociales, así como el estatus de los sujetos y los colectivos: cestos similares a vagones; ropas, a personas. La memoria como desecho, entonces, es un resto que regresa sobre nosotros, que también desechamos vínculos y explicaciones, descartamos recuerdos y visiones, evitamos sucesos y personas. A su modo, nuestros propios desechos contenían claves interpretativas. Al ver las fotos recordé las líneas de un texto que Roberto Esposito dedica a la biopolítica: “no existe vida natural –advierte– que no sea, a la vez, también técnica” y la relación entre bíos y zóe “debe incluir a la *téchne* como tercer término correlacionado” (2006: 25). Las cosas embaladas y las personas contenidas, la *téchne* de los cestos y la de los vagones. Las vidas indistinguibles mediadas por esos artefactos.

En el *Libro de los pasajes*, esas notas que trabajan justamente con desechos culturales de todo tipo para pensar las nuevas gramáticas estéticas y políticas del capitalismo decimonónico, Walter Benjamin contrapone los conceptos de *huella* y *aura*. La primera, sostiene el filósofo alemán, “es la aparición de una cercanía, por lejos que pueda estar lo que la dejó atrás”, mientras que la segunda “es la aparición de una lejanía, por cerca que pueda estar lo que la provoca”. En la huella “nos hacemos con la cosa”, escribe el filósofo; en cambio, en el aura “ella se apodera de nosotros” ([1982] 2013: 450). Me pregunto si en las prendas desechadas y donadas no persiste una *huella* que haría aparecer alguna cercanía con los objetos. En cambio, en esa imagen de los migrantes encaramados en unos vagones de metal, en medio de la noche, percibimos un *aura* que evoca una lejanía irremediable, aunque estemos cerca de ella. En la ropa usada y clasificada aún persiste el rastro de quienes la usaron: flacidez de las prendas, manchas de comida, costuras desechas, zapatos deformes. Son huellas de la destrucción de un objeto, pero también de la cercanía de su uso. En cambio, en esos migrantes arriba de los vagones, protagonistas de viajes nocturnos y clandestinos, solo emerge una lejanía. El aura se apodera de nosotros, dice Benjamin; una *téchne* improbable nos asombra: cuerpos humanos en góndolas de minerales, pasajeros en trenes de mercancías. Contenedores industriales para la fragilidad de la carne.

Algo brilla en la memoria, incluso cuando solo recordamos desechos. Una huella que nos acerca al recuerdo o un aura que nos aleja de él. Una distancia evocativa, pero también corporal, de los objetos y los sujetos. Recordar es contener; nuevamente se trata de cestos, aunque sean psíquicos o simbólicos, espacios para guardar o apilar, mapas de cercanías o distancias, diagramas de lo que conservamos o desechamos. Aquí se dan relaciones de contigüidad, donde el mundo de los desechos y el de los sujetos son expuestos a los límites,

en esas líneas sombrías donde desconocemos nuestro estatuto, como en esos sueños en los que no sabemos si estamos despiertos o seguimos dormidos.

La de los desechos es una memoria de la perturbación alterada por la experiencia y por los objetos, que nos permite, para retomar una cita previa, descifrar el *perfil de lo banal*. Banalidad, cabe decir, que caracteriza las formas contemporáneas de violencia en las que empieza el abandono (Agamben 2006), allí donde el aura metálica de los trenes y la oscura fragilidad de los cuerpos nos impiden establecer una cercanía; allí donde la memoria selecciona sus materiales y realiza su propia *téchne* imaginaria; allí donde las ropas merodean los límites de su uso, en los que la basura es una distinción aparente y se transforma en el espacio de otras apropiaciones.

Los archivos, vivos o muertos, son materiales. Pero el archivo muerto es, si se me permite la imagen, un archivo *aureático*, de pérdidas, de despojos y olvidos. En la época de la reproducción técnica se pierde el aura del objeto de arte, escribe Benjamin ([1939] 2008, 97). En el archivo muerto sucedería algo semejante, pero creo que en un sentido inverso: donde son desechados algunos materiales y *destinados* (finalmente) a la destrucción o la historia, emerge un aura nueva que no los rodeaba (independiente de su forma o estatuto) cuando aún estaban en uso. Solo cuando un archivo no se puede reproducir, porque ha *muerto*, entonces lo envuelve un aura. Su lejanía, en este sentido, es la muerte misma.

¿Cuál podría ser el destino de las imágenes que puse en este texto? ¿En qué archivos quedarán guardadas o perdidas? Son preguntas abisales, a mi entender, porque nos conducen a una interrogación sobre el destino (potencialmente *final*) de los sujetos y de los objetos. No son las imágenes las que importan en última instancia; son los migrantes subidos en esos vagones, en un entrecruzamiento conmovedor entre la banalidad de la violencia y la verdad de los cuerpos, entre las huellas y las auras. La etnografía se produce justo en ese momento, cuando no existe aún la historia y nada ha perdido su aura o dejado una huella; justo en ese instante presente, fulgor deslumbrante, en el que suceden los acontecimientos y se adentran en los vastos territorios de la memoria o del olvido.

### Archivos muertos de las mercancías

La memoria que me interesa, tributaria del principio topológico que ha planteado Derrida, se juega en la frontera entre lo que sirve y lo que ya no, lo que es desecho y lo que es mercancía, entre el orden de las cosas y su desorden aparente. Construir el guardarropa fue una práctica etnográfica de producción de una topología para una memoria material, pero difusa,

que se condensaba en esos objetos. Solo nos detuvimos en su funcionalidad y utilidad potencial; no inquirimos las historias de esas cosas. De alguna manera, solo organizamos sus archivos: el ropero y la basura, las cajas y los anaqueles. La exploración se detuvo ahí, al menos esa vez. Luego, el archivo visual que habíamos recopilado suscitó una serie de reflexiones que motivaron este artículo y el anterior, en parte.

Tanto los viajeros y burócratas que recorrían la India durante la colonización inglesa como los antropólogos en tiempos contemporáneos resaltaban la suciedad de las calles, la poca higiene de las costumbres y la ausencia de una delimitación clara entre espacios públicos y privados, y actividades de uno u otro tipo (Chakrabarty 1992: 541). Esa mirada, sostiene el historiador indio, es una forma particular de mirar; sesgada culturalmente, pero también marcada políticamente. Donde empieza la basura y la suciedad, donde los desechos se extienden sin orden, también lo hacen el subdesarrollo, la pobreza, la falta de educación y los problemas de salud, según los estándares occidentales de desarrollo y bienestar.

Siguiendo a Mary Douglas, Chakrabarty propone pensar la suciedad y la basura (su texto se titula “On Garbage, Modernity and the Citizen's Gaze”) como un límite elaborado culturalmente que se transforma en un terreno de disputas sociales y políticas. Douglas ha dicho que en la suciedad se juega el orden ([1966] 2007: 22). En alguna medida, al acto de ordenar lo que consideramos desordenado, clasificar lo confuso y descartar lo inútil, Douglas traspone, en microprácticas sociales, esas coordenadas de organización del mundo y de las relaciones sociales.

Recordemos la referencia de Didi-Huberman (2011) a una *impureza esencial* del tiempo consagrada por la memoria. Creo que en este caso subyace una duda: la *impureza del tiempo* ¿estaba en los desechos, en las ropas desordenadas, o en las prendas ordenadas, rescatadas, por así decirlo, provisionalmente para que fueran usadas nuevamente? La memoria, ha escrito Didi-Huberman, es un tiempo “que *no es exactamente el pasado*” (ibíd.: 60). Esa suspensión del tiempo, que no termina de situarse en un lugar de forma definitiva, pero que lo sugiere, podría ayudar a entender qué es un desecho: algo que no es exactamente mercancía, pero tampoco basura. Un desecho está suspendido en un estatus liminar, y por eso mismo es un registro privilegiado de la memoria social de las cosas y un archivo de los procesos sociales. El desecho se constituye justo en el límite que interesa a Chakrabarty; es una oscilación problemática que interroga la mirada que lo clasifica.

No podré adentrarme en estos puntos, pero quisiera resaltar que las donaciones son utilizadas por migrantes indocumentados, generalmente de algún país

de Centroamérica. Es decir, en esas ropas, que se reparten en el límite político entre México y Guatemala, también se juegan otras liminaridades: la extranjería, la indocumentación, la pobreza. Sobre las prendas del ropero se traza una topología compleja y densa que conforma un archivo social intrincado, visible e invisible, público y privado, material pero también simbólico. De cierta forma, cuando algunos migrantes alojados en La 72 escarbaron entre los desechos para recuperar las ropas que aún servían, estaba en juego el lugar del archivo, porque esas prendas vueltas a usar no habían *muerto*.

Didi-Huberman escribe que “basta mirar la textura misma de esta impureza para comprender el trabajo complejo del tiempo” (2011: 160). Si los desechos son el archivo muerto de las mercancías, los usos que sujetos y colectivos encuentran, desasidos de relaciones económicas, pero impulsados por la sobrevivencia, restituyen una memoria, hacen *impuro* el tiempo de los intercambios, desmienten el fin funcional de las cosas (figura 15). Las texturas develan las impurezas y son los registros materiales del “trabajo complejo del tiempo”. Didi-Huberman habla de “heces”, nosotros de desechos.



Foto del autor

**Figura 15.** “Siempre ante la imagen estamos ante el tiempo”.  
Ropero para migrantes (Tenosique, 2014)

## HETEROTOPÍAS ETNOGRÁFICAS

La etnografía vuelve enigmático (o debería volverlo) aquello que parece evidente. En esa restitución o producción del enigma se juega la posibilidad de interrogar profunda e intensamente un campo. Eso significa que la memoria no está resuelta cabalmente, que se produce de manera esporádica

o continua, lineal o sinuosa, que irrumpe o apenas roza. La ley y la ética parecen bastidores que separan el campo y la escritura, el testimonio y la experiencia, la ficción y el relato. Cualquier frontera supone controles, revisiones, documentos. ¿Y si la etnografía fuera, en alguna medida, como un *indocumentado* que transita sin esos avales por diversos territorios? No sé si la imagen es pertinente, pero esa ilegalidad forma parte de su vitalidad creadora. No anárquica, ni siquiera provocadora. Tan solo enigmática.

La memoria es una forma de producir esos enigmas. Si es un límite, es uno móvil y poroso, que se reajusta de maneras imprevistas. En esa medida, el trabajo de campo es conmovido por los *inputs* de la memoria, que añaden misterios a los temas resueltos, complican las interpretaciones claras y, a veces, desbaratan lo que dábamos por sentado. Si la memoria sostiene, en alguna medida, la descripción o la interpretación, también la sacude. De este modo, toda memoria es como un archivo muerto que resucita cada cierto tiempo; según esto, la etnografía trabaja con materiales cuyo estatus no se puede resolver: ¿estaba *muerta* la historia (secreta) de mi informante? ¿Fue imprudente *desenterrarla* y escribirla? ¿Callar a un entrevistado es una forma de *matar* su relato? ¿Borrar es contiguo a desaparecer?

En esa medida, toda etnografía crea su propia heterotopía, “especie de contraemplazamiento [donde] todos los demás emplazamiento reales [...] están a la vez representados, impugnados e invertidos” (Foucault 2010d: 1062). Foucault sostiene que esas heterotopías son “lugares que están fuera de todos los lugares, aunque, sin embargo, resulten efectivamente localizables” (ídem). Lugar que está fuera de todo lugar, aunque es localizable: esa es una definición posible para un archivo muerto.

Creo haber rozado varias heterotopías en este texto: el archivo *muerto* como heterotopía del archivo *vivo*; el desecho como heterotopía de la mercancía; el ropero como heterotopía de los comercios; la memoria como heterotopía de la etnografía. Son diferentes entre sí, pero podemos establecer algunas relaciones que no son lineales y responden, más bien, a la forma de la estructura de alcance musical de Jakobson referida antes.

La muerte surge tempranamente en el escrito de Foucault sobre los espacios diferentes. El cementerio, comenta, es un lugar intensamente heterotópico, puesto que comienza “con la extraña heterocronía que es, para un individuo, la pérdida de la vida y esa cuasi eternidad en la que no deja disolverse y de borrarse” (2010d: 1065). El archivo muerto responde a esa misma intensidad, en la que no se disuelven individuos sino documentos, objetos, recuerdos, citas. La paradoja de ese archivo heterotópico, si seguimos a Foucault, es que no implica olvido, necesariamente, porque cuenta

con modos de *resurrección* que turban las asociaciones y las formas establecidas de memoria; como resucitan los desechos en sus nuevos usos o como resucita la basura cuando se rescata algo que aún sirve (figura 16).



Foto del autor

**Figura 16.** El archivo muerto de las mercancías (no sin haberme exaltado, antes de su inhumación, ante la fuerza infinita de esos objetos). Ropero para migrantes (Tenosique, 2014)

Estas heterotopías no son espacios estrictamente, sino formas de relación y de flujo: cuando algo sale de la memoria y cae en el olvido, es archivado en el espacio mortuario de la memoria, pero puede tornar repentinamente de modos imprevistos; cuando un argumento debe desecharse porque es inadecuado, su obliteración marca cualquier escritura futura, que se convertirá en una traición a los hechos y un sometimiento a la ley. Las heterotopías que nos interesan son como pasadizos, algunos secretos, otros visibles, que conectan campos diversos y permiten nuevas aproximaciones; la etnografía sería el ejercicio de recorrer esos pasillos y facilitar las conexiones.

El tiempo es inestable, parece decir Foucault; las heterotopías coinciden con lo que él llama *heterocronías*, que funcionan cuando “los hombres [*sic*] se encuentran en una especie de ruptura absoluta con su tiempo tradicional” (íbid.). He regresado una y otra vez a la ruptura de los tiempos, en este y otros textos. Pero no solo hay grandes rupturas, como esa *absoluta* de la que habla Foucault,

sino una multiplicidad de microrrupturas temporales. Los archivos muertos, en las distintas aproximaciones que he elaborado, surgen de esas microrrupturas, pero también las conservan. El tiempo del desecho es una ruptura del tiempo de la mercancía; borrar es otra ruptura de las formas de citar o guardar.

La “visibilidad” del tiempo, escribe Didi-Huberman, “pasa primero por la diseminación de sus huellas, de sus residuos, de sus escorias, de sus heces, de todas las minúsculas cosas que, en general, son los desechos de la observación histórica” (2011: 189-190). El tiempo se hace visible en esas rupturas, cuando la pretendida “unidad del devenir” muestra sus “límites tranquilizadores pero podridos” (Carl Einstein, citado en *ibíd.*: 256). En esa *podrición* de los límites empiezan las heterotopías etnográficas: de las cosas y los sujetos, del Estado y las instituciones, de los argumentos y las mercancías.

La noción de *archivo muerto* se contrapone al afán de acumulación del que habla Foucault: “museos y bibliotecas son heterotopías en las que el tiempo no deja de amontonarse y de encaramarse a la cima de sí mismo” (2010d: 1065). El archivo muerto es una *sima*, si se me permite la contraposición, donde el tiempo se diluye, aunque se conserva. Si bien no es una idea que Foucault plantee, él reconoce que en el afán de acumularlo todo, “de construir un archivo general”, un lugar “de todos los tiempos que esté por sí mismo fuera del tiempo”, se intenta eludir “la mordedura del tiempo” (*ídem.*). Derrida, por su parte, ha escrito que la pulsión de muerte “devora su archivo antes incluso de haberlo producido, mostrado al exterior” (1997: 18). *Morder* y *devorar*, dos prácticas orales que intentan suprimir el tiempo, ya sea borrándolo o acumulándolo; dos estrategias para esquivar el tiempo. La pulsión de muerte devora el archivo destruyéndolo, pero la *mordedura* foucaultiana detiene el tiempo almacenándolo. Es decir, mientras en Derrida la muerte del archivo es su supresión temporal, en Foucault su exponencialidad es una forma de evitar el tiempo. Como una imagen borgiana, el archivo universal donde todo estuviera guardado y conservado habría suprimido el tiempo. Ese sería el fin de la muerte.

En sus heterotopías, la etnografía deviene indocumentada al menos en dos sentidos. Por un lado, porque no acumula documentos cuando es imposible hacerlo; pero, por otro lado, porque también comparte el estatus de los propios migrantes centroamericanos que cruzan el país sin autorización. Explora esos *límites podridos* en los que se sostiene la “unidad del devenir”, dando cuenta de la descomposición generalizada de la que es testigo. Esa etnografía indocumentada, que recorre espacios heterotópicos, abreva también en las manifestaciones de la muerte: en los archivos, en los objetos, en las personas, en el mismo trabajo de campo.

## Bibliografía

- Abduca, Ricardo Gabriel. 2007. "Reciprocidad y don no son la misma cosa". *Cuadernos de Antropología Social* 26: 107-124.
- Agamben, Giorgio. 2005a. *Profanaciones*. Traducido por Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- \_\_\_\_\_. 2005b. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*. Traducido por Antonio Gimeno. Valencia: Pre-Textos.
- \_\_\_\_\_. 2006. *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Traducido por Antonio Gimeno. Valencia: Pre-Textos.
- \_\_\_\_\_. 2008. *El reino y la gloria. Por una genealogía teológica de la economía y el gobierno*. Traducido por Antonio Gimeno. Valencia: Pre-Textos.
- Aguilar Camín, Héctor. 2012. "En contra de la guerra contra las drogas". *Nexos en Línea*, febrero. Disponible en [goo.gl/BvXo9J](http://goo.gl/BvXo9J).
- Albarrán, Eduardo. 2014. "Rechaza Abarca que Iguala sea presa de la inseguridad y no se pueda circular de noche". *El Sur*, 25 de septiembre de 2014. Disponible en [goo.gl/CWm4DB](http://goo.gl/CWm4DB).
- Alfarache, Ángela. 2003. *Identidades lésbicas y cultura feminista: una investigación antropológica*. México: Plaza y Valdés.
- Almaguer, Tomas. 1995. "Hombres chicanos: una cartografía de la identidad y del comportamiento homosexual". *Debate Feminista* 6 (11): 46-77.
- Alonso, Martín. (1947) 1998. *Enciclopedia del idioma. Diccionario histórico y moderno de la lengua español (siglos XII al XX)*, tomo I (A-C) (4.ª reimpr.). México: Aguilar.
- Amnistía Internacional. 2011. *Víctimas invisibles. Migrantes en movimiento en México*. Madrid: Amnistía Internacional.

- Amuchástegui, Ana y Edith Flores. 2013. "Women's interpretations of the right to legal abortion in Mexico City: Citizenship, experience and clientelism". *Citizenship Studies* 17 (8): 912-927.
- Andalón, Mabel y Luis López-Calva. 2003. "Aspectos laborales en las privatizaciones: los trabajadores y la privatización de los ferrocarriles mexicanos". *Gestión y Política Pública* XII (2): 253-289.
- Appadurai, Arjun, ed. 1991. *La vida social de las cosas. Perspectivas culturales de las mercancías*. Traducido por Argelia Castillo. México: Grijalbo y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Argüello, Sofia. 2013. "El proceso de politización de la sexualidad: identificaciones y marcos de sentido de la acción colectiva". *Revista Mexicana de Sociología* 75 (2, abril-junio): 173-200.
- \_\_\_\_\_. 2014. "Identidades en disputa: avatares entre los discursos científicos, el papel de los medios de comunicación y las estrategias políticas del Movimiento de Liberación Homosexual mexicano, 1968-1984". En *La memoria y el deseo. Estudios gay y queer en México*, coordinado por Rodrigo Parrini y Alejandro Brito, 25-50. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género.
- Aristegui Noticias. 2014. "Militares dijeron que 'esos perros no merecen vivir así': 'Julia', testigo del caso Tlatlaya". 1.º de octubre de 2014. Disponible en <http://aristeguinioticias.com/0110/mexico/militares-dijeron-que-esos-perros-no-merecen-vivir-asi-julia-testigo-del-caso-tlatlaya/>.
- Banville, John. 2010. *Los infinitos*. Traducido por Benito Gómez Ibáñez. Barcelona: Anagrama.
- Balandier, Georges. 1994. *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Barcelona: Paidós.
- Balderas, Óscar. 2014. "Un mili en las filas de la trata". *El Universal*, 10 de junio de 2014. Disponible en [goo.gl/XEIq0s](http://goo.gl/XEIq0s).
- Balibar, Etienne. 2001. "Outlines of a topography of cruelty: Citizenship and civility in the era of global violence". *Constellations* 8 (1): 16-29.
- \_\_\_\_\_. 2005. *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*. Traducido por Luciano Padilla. Barcelona: Gedisa.
- Barrera, Leticia. 2011. "Más allá de los fines del derecho: expedientes, burocracias y conocimiento legal". *Íconos* 41 (septiembre): 57-72.
- Bartra, Eli, Anna Fernández Poncela y Ana Lau Jaiven. 2000. *Feminismo en México, ayer y hoy*. Colección Molinos de Viento. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Bataille, George. (1935) 2008a. *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- \_\_\_\_\_. (1949) 2008b. *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Benjamin, Walter. (1942) 1989. "Tesis de filosofía de la historia". En *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*, 175-192. Traducido por Jesús Aguirre. Madrid: Taurus.
- \_\_\_\_\_. (1930) 2008. "Prólogo. Sobre la politización de los intelectuales". En Siegfried Kracauer, *Los empleados*, 93-101. Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_\_. (1939) 2008. *Sobre la fotografía*. Traducido y editado por José Muñoz. Valencia: Pre-Textos.
- \_\_\_\_\_. (1982) 2013. *Libro de los pasajes*. Editado por Rolf Tiedemann y traducido por Luis Fernández, Isidro Herrera y Fernando Guerrero. Madrid: Akal.
- Bennett, Jane. 2010. *Vibrant matters. A political ecology of things*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Biehl, João. 2007a. *Vita: Life in a zone of abandonment*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- \_\_\_\_\_. 2007b. *Will to live. Aids therapies and the politics of survival*. Princeton: Princeton University Press.
- Braidotti, Rosi. 2005. *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Traducido por Ana Varela. Madrid: Akal.
- \_\_\_\_\_. 2009. *Transposiciones. Sobre la ética nómada*. Traducido por Alcira Bixio. Barcelona: Paidós.
- Buffington, Robert. 1998. "Los jotos. Visiones antagónicas de la homosexualidad en el México moderno". En *Sexo y sexualidades en América*

- Latina*, compilado por Daniel Balderston y Donna J. Guy, 185-204. Buenos Aires: Paidós.
- Bustillos, Julio. 2011. "Derechos humanos y protección constitucional. Breve estudio sobre el matrimonio entre personas del mismo sexo en México y en perspectiva comparada". *Boletín Mexicano de Derecho Comparado* (nueva serie) 132 (sep.-dic.): 1017-1045.
- Butler, Judith. 2002. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'*. Traducido por Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_. 2004. *Undoing gender*. Nueva York y Londres: Routledge.
- Cadena, José Luis. 2010. "Geopolítica del narcotráfico. México y Colombia: la equivocación en el empleo de las fuerzas militares". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 52 (210): 45-58.
- Calasso, Roberto. 1989. *La ruina de Kasch*. Traducido por Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama.
- Calvino, Italo. 1999. *El castillo de los destinos cruzados*. Traducido por Aurora Bernárdez. Madrid: Siruela.
- \_\_\_\_\_. 2007. *Las ciudades invisibles*. Traducido por Aurora Bernárdez. Madrid: Siruela.
- Cámara de Diputados. 2012. Ley General de Archivos. En *Diario Oficial de la Federación*, 23 de enero de 2012. Disponible en [goo.gl/9gu2DO](http://goo.gl/9gu2DO).
- Cano, Gabriela. 1996. "Más de un siglo de feminismos en México". *Debate Feminista* 7 (14): 345-360.
- \_\_\_\_\_. 2010. *Se llamaba Elena Arizmendi*. México: Tusquets.
- Carrier, Joseph. 2001. *De los Otros: intimidad y comportamiento homosexual del hombre mexicano*. Madrid: Talasa.
- Carrillo, Héctor. 2002. *La noche es joven: la sexualidad en México en la era del sida*. México: Océano.
- Cepal (Comisión Económica para América Latina). 2014. *Panorama social de América Latina 2013: anexo estadístico*. Santiago de Chile: Cepal. Disponible en [goo.gl/0SZVVh](http://goo.gl/0SZVVh).
- Chaca, Roselia y Agencia Quadratín. 2015. "Migrantes recorren rutas más peligrosas". *El Universal*, 29 de enero de 2015. Disponible en [goo.gl/OsDqIq](http://goo.gl/OsDqIq).
- Chakrabarty, Dipesh. 1992. "On Garbage, Modernity and the citizen's Gaze". *Economic and Political Weekly* 27 (10-11, marzo): 541-547.
- \_\_\_\_\_. 2010. *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Traducido por Alberto Álvarez y Araceli María. Barcelona: Tusquets.
- CNDH (Comisión Nacional de los Derechos Humanos). 2011. *Informe especial sobre secuestro de migrantes en México*. México: CNDH. Disponible en [http://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/Informes/Especiales/2011\\_sec\\_migrantes.pdf](http://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/Informes/Especiales/2011_sec_migrantes.pdf).
- \_\_\_\_\_. 2013. "Recomendación No. 80/2013: caso de privación de la vida de 72 personas migrantes y atentados a la vida de los extranjeros v73 y v74, en el municipio de San Fernando, Tamaulipas". CNDH, 23 de diciembre de 2013. Disponible en [http://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/Recomendaciones/2013/Rec\\_2013\\_080.pdf](http://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/Recomendaciones/2013/Rec_2013_080.pdf).
- \_\_\_\_\_. 2014. "Recomendación No. 51/2013. Sobre los hechos ocurridos el 30 de junio de 2014 en Cuadrilla Nueva, comunidad San Pedro Limón, Municipio de Tlatlaya, Estado de México". CNDH, 21 de octubre de 2014. Disponible en [http://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/Recomendaciones/2014/Rec\\_2014\\_051.pdf](http://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/Recomendaciones/2014/Rec_2014_051.pdf).
- Conrad, Joseph. (1902) 2013. *El corazón de las tinieblas*. Traducido por Araceli García e Isabel Sánchez. Madrid: Alianza.
- Cota Meza, Ramón. 2012. "Felipe Calderón y López Portillo". *Milenio*, 1.º de diciembre de 2012.
- De la Dehesa, Rafael. 2010. *Queering the public sphere in Mexico and Brazil. Sexual rights movements in emerging democracies*. Durham y Londres: Duke University Press.
- De Lauretis, Teresa. 1996. "La tecnología del género". *Mora* 2: 6-34.
- \_\_\_\_\_. 2011. "Queer texts, bad habits, and the issue of a future". *GLQ* 17 (2-3): 243-263.
- Deleuze, Gilles. 2007. "Deseo y placer". En *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, 121-129. Traducido por José Luis Pardo. Valencia: Pre-Textos.

- Deleuze, Gilles y Felix Guattari. (1972) 1985. *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Traducido por Francisco Monge. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (1980) 2010. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Traducido por José Vásquez Pérez con la colaboración de Umbelina Larraceleta. Valencia: Pre-Textos.
- Derrida, Jacques. 1995. *Dar el tiempo. I. La moneda falsa*. Traducido por Cristina de Peretti. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. 1997. *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Traducido por Paco Vidarte. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_. (1967) 2003. *De la gramatología*. Traducido por Óscar del Barco y Conrado Ceretti. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. (1968) 2007. *La diseminación*. Traducido por José María Arancibia. Madrid: Fundamentos.
- Descola, Philippe. 2012. *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu.
- Didi-Huberman, Georges. 2011. *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Traducción y nota preliminar de Carlos Oviedo. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- \_\_\_\_\_. 2014. *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Manantial.
- Diéguez Ileana. 2013. “Los cuerpos de la violencia y su representación en el arte”. *Cena* 14: 1-12.
- \_\_\_\_\_. S. f. “Cuerpos residuales, prácticas de duelo”. En *Erika Diettes*. Disponible en [goo.gl/xEyOIX](http://goo.gl/xEyOIX).
- Díez, Jordi. 2011. “La trayectoria política del movimiento Lésbico-Gay en México”. *Estudios Sociológicos* 29 (86, mayo-agosto): 687-712.
- Dirección General de Migración. 2015. “Centroamericanos deportados de México vía terrestre. Enero-diciembre 2014”. En Gobierno de Guatemala, Ministerio de Gobernación, Dirección General de Migración, *Estadísticas* 2014. Disponible en [goo.gl/Yru3in](http://goo.gl/Yru3in).
- Domínguez-Ruvalcaba, Héctor. 2007. *Modernity and the nation in Mexican representations of masculinity*. Nueva York y Hampshire: Palgrave MacMillan.
- Dominijanni, Ida. 2012. “La historia viviente. El estrabismo de Venus: una mirada de crisis de la política desde la política de la diferencia”. *Debate Feminista* 23 (45, abril): 60-78.
- Douglas, Mary. (1966) 2007. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Traducido por Edison Simons. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Douglas, Mary y Baron Isherwood. 1990. *El mundo de los bienes. Hacia una antropología del consumo*. Traducido por Enrique Mercado. México: Grijalbo y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Elias, Norbert. 1989. *Sobre el tiempo*. Traducido por Guillermo Hirata. México: Fondo de Cultura Económica.
- Elizondo, Salvador. (1965) 1985. *Farabeuf*. México: Joaquín Mortiz.
- Esposito, Roberto. 2006. *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Traducido por Carlo Molinari. Buenos Aires: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_. 2009. *Imminutas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Flores, Enrique. 2014. “Acusa ‘La Tuta’ a funcionarios de Guerrero de vínculos con el narco”. *Revista Proceso*, 13 de enero de 2014. Disponible en [goo.gl/tUsYOa](http://goo.gl/tUsYOa).
- Foucault, Michel. (1975) 2003. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. (1968) 2008. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Traducido por Elsa Cecilia Frost. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. (1969) 2010a. *La arqueología del saber*. Traducido por Aurelio Garzón del Camino. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. 2010b. “El pensamiento del afuera”. En *Obras esenciales*. Traducido por Miguel Morey, 263-282. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. 2010c. “La ‘gubernamentalidad’”. En *Obras esenciales*, 837-856. Traducido por Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. 2010d. “Espacios diferentes”. En *Obras esenciales*, 1059-1067. Traducido por Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós.

- Fundar (Centro de Análisis e Investigación). 2011. *Informe sobre la situación general de los derechos de los migrantes y sus familias*. México: Fundar. Disponible en [goo.gl/AfDW6](http://goo.gl/AfDW6).
- Gallego, Gabriel. 2010. *Demografía de lo otro. Biografías sexuales y trayectorias de emparejamiento entre varones en la ciudad de México*. México: El Colegio de México.
- Garduño, Roberto y Enrique Méndez. 2012. “Diputadas toman la tribuna por comentarios misóginos de priísta”. *La Jornada*, 16 de abril de 2012. Disponible en [goo.gl/z3RrAL](http://goo.gl/z3RrAL).
- Godelier, Maurice. 1998. *El enigma del don*. Traducido por Alberto López. Barcelona: Paidós.
- Gómez Leyva, Ciro. 2013. “Los primeros mil del nuevo gobierno”. *Milenio*, 18 de abril de 2013.
- González Mateos, Adriana. 2005. “El fifi y su chofer: control social, homosexualidad y clase en un periódico del México posrevolucionario”. *Signos Literarios* 2: 103-125.
- Gregson, Nicky y Louise Crewe. 2003. *Second-hand cultures*. Oxford y Nueva York: Berg.
- Grupo de Trabajo sobre Política Migratoria. 2014. “Programa Frontera Sur, reflejo de una política migratoria desarticulada”. Comunicado de Prensa, 11 de julio de 2014. Disponible en [goo.gl/RpJtqd](http://goo.gl/RpJtqd).
- Guattari, Felix y Sueli Rolnik. 2005. *Micropolíticas. Cartografías del deseo*. Traducido por Florencia Gómez. Buenos Aires: Tinta Limón/Traficantes de Sueños.
- Guerrero, Eduardo. 2012. “La estrategia fallida”. *Nexos en Línea*, diciembre. Disponible en [goo.gl/8Rgx7c](http://goo.gl/8Rgx7c).
- Guerrero, Fabrizio. 2014. “(Re)trazos de una historia de la homosexualidad y las ciencias biomédicas en México a través del siglo XX”. En *La memoria y el deseo. Estudios gay y queer en México*, coordinado por Rodrigo Parrini y Alejandro Brito, 51-76. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género.
- Haraway, Donna. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Traducido por Manuel Talens. Madrid: Cátedra.
- Hartog, François. 2007. “Archivos e historia (1979-2001)”. *Historia y Grafía* 28: 127-142.
- Hernández, Porfirio. 2001. “La construcción de la identidad gay en un grupo gay de jóvenes de la Ciudad de México. Algunos ejes de análisis para el estudio etnográfico”. *Desacatos* 6: 63-96.
- I(dh)eas. Litigio Estratégico en Derechos Humanos. 2011. *En tierra de nadie, el laberinto de la impunidad. Violaciones de los derechos humanos de las personas migrantes en la región de Soconusco*. México: I(dh)eas. Disponible en [goo.gl/fXpVL4](http://goo.gl/fXpVL4).
- Inegi (Instituto Nacional de Estadísticas, Geografía e Informática). 2012. “En 2011 se registraron 27 mil 199 homicidios. (Datos preliminares a partir de la estadística de defunciones)”. *Boletín de Prensa* 310 (agosto). Disponible en [goo.gl/a9Vqov](http://goo.gl/a9Vqov).
- Ingold, Tim. 2010. *Bringing things to life: Creative Entanglements in a world of materials*. Working Papers 15. Manchester: University of Manchester, Economic & Social Research Council.
- \_\_\_\_\_. 2012. “Towards an Ecology of Materials”. *Annual Review of Anthropology* 41: 427-442.
- Irwin, Robert, Michelle Nasser y Edward McCaughan. 2003. “Introduction: Sexuality and social control in Mexico, 1901”. En *The Famous 41*, compilado por Robert Irwin, Michelle Nasser y Edward McCaughan, 1-20. Nueva York y Londres: Palgrave MacMillan.
- Kingman, Eduardo. 2012. “Los usos ambiguos del archivo, la Historia y la memoria”. *Íconos* 42 (enero): 123-133.
- Laguarda, Rodrigo. 2009. *Ser gay en la ciudad de México. Lucha de representaciones y apropiación de una identidad, 1968-1982*. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Ciesas.
- Lao Tse. 2012. *El libro del Tao*. Traducido por Sean Golden. México: Taurus.
- Lewis, Abram. 2014. “‘I Am 64 and Paul McCartney Doesn’t Care’: The Haunting of the Transgender Archive and the Challenges of Queer History”. *Radical History* 2014 (120): 13-34.
- Lezra, Jacques. 2012. *Materialismo salvaje. La ética del terror y la república moderna*. Traducido por Luis Villacañas de Castro. Madrid: Biblioteca Nueva.

- List, Mauricio. 2005. *Jóvenes corazones gay en la Ciudad de México: género, identidad y socialidad en hombres gay*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Love, Heather. 2007. *Feeling backward. Loss and the politics of queer history*. Cambridge, MA, y Londres: Harvard University Press.
- Macías-González, Víctor. 2004. "Entre lilos limpios y sucias sarasas: la homosexualidad en los años de la ciudad de México, 1880-1910". En *Miradas recurrentes: la ciudad de México en los siglos XIX y XX*, vol. II, compilado por María del Carmen Collado, 293-330. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapozalco/Instituto de Investigaciones Dr. José Luis Mora.
- \_\_\_\_\_. 2007. "Masculine friendships, sentiment, and homoerotics in nineteenth-century Mexico: The correspondence of José María Calderón y Tapia, 1820s-1850s". *Journal of the History of Sexuality* 16 (3): 416-435.
- Maldonado, Salvador. 2012. "Drogas, violencia y militarización en el México rural. El caso de Michoacán". *Revista Mexicana de Sociología* 74 (1): 5-39.
- Marshall, Daniel, Kevin Murphy y Zeb Tortorici. 2014. "Editors' introduction. Queering archives: Historical unravelings". *Radical History Review* 2014 (120): 1-11.
- Martínez, José María. 2014. "Discurso del Sen. Martínez Martínez al instalar la comisión de la familia y el desarrollo humano". Partido Acción Nacional, Senado de la República. Disponible en [goo.gl/f858nF](http://goo.gl/f858nF).
- Mauss, Marcel. (1925) 2012. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Traducido por Julia Bucci. Madrid: Katz.
- Mbembe, Achille. 2003. "Necropolitics". *Public Culture* 15 (1): 11-40.
- \_\_\_\_\_. 2005. "Sovereignty as a form of expenditure". En *Sovereign bodies. Citizens, migrants, and states in the postcolonial world*, editado por Thomas Hansen y Finn Stepputat, 148-166. Princeton y Oxford: Princeton University Press.
- Melville, Herman. (1851) 2012. *Moby-Dick o la ballena*. Traducido por Fernando Gallardo. Madrid: Akal.
- Merino, José y Víctor Gómez Ayala. 2012. "Cuerpos sin nombre". *Nexos en Línea*, enero. Disponible en [goo.gl/he1B4y](http://goo.gl/he1B4y).
- Meyer, Maureen y Stephanie Brewer. 2010. *Un trayecto peligroso por México: violaciones a derechos humanos en contra de los migrantes en tránsito*. México y Washington: Oficina en Washington para Asuntos Latinoamericanos (WOLA) y Centro de Derechos Humanos "Miguel Agustín Pro Juárez" (Centro PRODH). Disponible en [goo.gl/y5lFpe](http://goo.gl/y5lFpe).
- Miano, Marinella. 2002. *Hombre, mujer y muxé en el Istmo de Tehuantepec*. México: Plaza y Valdés.
- Miller, David, ed. 2001. *Home possessions. Material culture behind closed doors*. Oxford y Nueva York: Berg.
- Mogrovejo, Norma. 2000. *Un amor que se atrevió a decir su nombre. La lucha de las lesbianas y su relación con los movimientos homosexual y feminista en América Latina*. México: CDAHL/Plaza y Valdés.
- Moliner, María. 1998. *Diccionario de uso del español (A-I)*, vol. 1. Madrid: Gredos.
- Monsiváis, Carlos. 1997. "Los que tenemos manos que no nos pertenecen". *Debate Feminista* 8 (16): 11-33.
- \_\_\_\_\_. 1998. "El mundo soslayado (donde se mezclan la confesión y la proclama)". Introducción a *La estatua de sal*, de Salvador Novo, 13-72. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. 2010. "Los gays en México: la fundación, la ampliación, la consolidación del ghetto". En *Que se abra esa puerta. Crónicas y ensayos sobre diversidad sexual*, 109-140. México: Paidós.
- Moreno, Martín. 2014. "Ayotzinapa: 'yo participé matando a dos...'". *Sin embargo*, 24 de octubre de 2014. Disponible en [goo.gl/v2b6uH](http://goo.gl/v2b6uH).
- Nájar, Alberto. 2015. "México: las rutas de los migrantes que no pueden viajar en La Bestia". *BBC Mundo*, Ciudad de México, 16 de enero de 2015. Disponible en [goo.gl/zC6XAW](http://goo.gl/zC6XAW).
- Nandino, Elías. 2000. *Juntando mis pasos*. Guadalajara: Casa de la Poesía de Cocula/Editorial Aldus.
- Nandy, Ashis. 1983. *The intimate enemy. Loss and recovery of self under colonialism*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
- Nava, Ricardo. 2012. "El mal de archivo en la escritura de la historia". *Historia y Grafía* 38 (enero-junio): 95-126.

Navaro-Yashin, Yael. 2003. “‘Life is dead here’. Sensing the political in ‘no man’s land’”. *Anthropological Theory*, 3 (1): 107-125.

\_\_\_\_\_. 2009. “Affective Spaces, Melancholic Objects: Ruination and the production of anthropological knowledge”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15: 1-18.

Negri, Antonio. 2012. “El monstruo político: el *poder* y la vida desnuda”. En Antonio Negri y Cesare Casarino, *Elogio de lo común. Conversaciones sobre filosofía y política*, 239-270. Traducido por Ferrán Meler. Madrid: Espasa.

Novo, Salvador. (1945) 1998. *La estatua de sal*. México: Fondo de Cultura Económica.

Núñez Noriega, Guillermo. 2000. *Sexo entre varones. Poder y resistencia en el campo sexual*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

\_\_\_\_\_. 2007. *Masculinidad e intimidad: identidad, sexualidad y sida*. México: Programa Universitario de Estudios de Género, El Colegio de Sonora y Miguel Ángel Porrúa.

\_\_\_\_\_. 2009. *Vidas vulnerables, hombres indígenas, diversidad sexual y VIH/SIDA*. México: Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo, Octavio Antonio Colmenares y Vargas Editor.

Palacios, Karina. 2015. “Migrantes pepenadores”. *Milenio Dominical*, 7 de junio de 2015. Disponible en [goo.gl/1uZTTh](http://goo.gl/1uZTTh).

Parrini, Rodrigo. 2011. “Excepción, tiempo y nación. La formación de un sujeto minoritario”. En *En la encrucijada de género y ciudadanía. Sujetos políticos, derechos, gobierno, nación y acción política*, coordinado por Mónica Cejas y Ana Lau Jaiven, 207-241. México: UAM/Ítaca Editores.

\_\_\_\_\_. 2012. “La nación invertida. Genealogías del sujeto homosexual, México siglo XX”. En *La nación en disputa: conmemoración, ritualidad y producción simbólica*, coordinado por Mario Rufer, 207-240. México: UAM/Ítaca Editores.

\_\_\_\_\_. 2013. “Políticas híbridas. Mímesis, justicia y abyección en los colectivos minoritarios”. En *Arte, justicia y género*, coordinado por Lucía Raphael y María Teresa Priego, 35-62. México: Suprema Corte de Justicia de la Nación y Fontamara.

\_\_\_\_\_. 2015a. “Deseografías. Antropología del deseo y prácticas de la diferencia (el Club Gay Amazonas)”. Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa.

\_\_\_\_\_. 2015b. “Biopolíticas del abandono. Migración y dispositivos médicos en la frontera sur de México”. *Nómadas* 42: 110-127.

Pereyra, Guillermo. 2012. “México: violencia criminal y ‘guerra contra el narcotráfico’”. *Revista Mexicana de Sociología* 74 (3): 429-460.

Pigeonutt, Vania. 2014. “El alcalde de Iguala descarta renunciar tras violencia”. *El Universal*, 29 de septiembre de 2014. Disponible en [goo.gl/4KZRua](http://goo.gl/4KZRua).

Poder Legislativo Federal. 2014. “Dictamen de la Primera Comisión de Gobierno, Puntos constitucionales y de justicia...”. Comisión Permanente. Disponible en [goo.gl/yx9gPH](http://goo.gl/yx9gPH).

Ponce, Patricia. 2006. *Sexualidades costeñas. Un pueblo veracruzano entre el río y la mar*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Povinelli, Elizabeth. 2011. *Economies of abandonment. Social belonging and endurance in late liberalism*. Durham y Londres: Duke University Press.

Prados, Luis. 2012. “Monterrey está hasta la madre”. *El País*, 16 de junio de 2012. Disponible en [goo.gl/EesOEx](http://goo.gl/EesOEx).

Prieur, Annick. 2008. *La casa de la Mema: travestis, locas y machos*. México: Programa Universitario de Estudios sobre Género, Universidad Nacional Autónoma de México.

Rodríguez, Antoine. 2012. “Archivar/revelar el cuerpo homosexual en México: las autobiografías de Salvador Novo y Elías Nandino dentro y fuera de contexto”. En *Los archivos del cuerpo. ¿Cómo estudiar el cuerpo?*, coordinado por Rodrigo Parrini, 147-170. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género.

\_\_\_\_\_. 2013. “Homo-resistencias en México (1971-1988): estrategias para salir de los sótanos clandestinos de la vida social”. En *Cultura y resistencia en México*, editado por Ignacio Sosa y Antoine Rodríguez, 115-129. México: Nostromo.

- Rosset, Clement. 2008. *El principio de la crueldad*. Valencia: Pre-Textos.
- Rubin, Gayle. 1975. "The traffic in women Notes on the 'political economy' of sex". En *Toward an anthropology of women*, editado por Rayna Reiter, pp. 157-210. New York: Monthly Review Press.
- Sartre, Jean Paul (1952) 2003. *San Genet, comediante y mártir*. Traducido por Luis Echavárri. Buenos Aires: Losada.
- Segato, Rita Laura. 2014. *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*. Puebla: Pez en el Árbol.
- Serres, Michel. 2002. *Los cinco sentidos. Ciencia, poesía y filosofía del cuerpo*. México: Taurus.
- Servicio Jesuita a Migrantes. 2013. *Narrativas de la transmigración centroamericana en su paso por México. Informe estadístico sobre las características de los transmigrantes centroamericanos*. México: Servicio Jesuita a Migrantes. Disponible en [goo.gl/5hlDdH](http://goo.gl/5hlDdH).
- Sharp, Richard. 2005. *Resultado de la privatización de ferrocarriles en América Latina*. Transport Papers. Washington: Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento/Banco Mundial. Disponible en [goo.gl/2oi0f9](http://goo.gl/2oi0f9).
- Sin Embargo*. 2014. "El video con 'teiboleras' fue una 'celada' hecha por profesionales: Villarreal; escándalo llega al extranjero". *Sin Embargo*, 14 de agosto de 2014. Disponible en [goo.gl/qi5lFX](http://goo.gl/qi5lFX).
- Sloterdijk, Peter. 2003a. *Crítica de la razón cínica*. Traducido por Miguel Ángel Vega. Madrid: Siruela.
- \_\_\_\_\_. 2003b. *Experimentos con uno mismo. Una conversación con Carlos Oliveira*. Traducido por Germán Cano. Valencia: Pre-Textos.
- \_\_\_\_\_. 2003c. *Esferas I. Burbujas. Microesferología*. Traducido por Isidoro Reguera. Madrid: Siruela.
- \_\_\_\_\_. 2009. *Esferas III. Espumas. Esferología plural*. Traducido por Isidoro Reguera. Madrid: Siruela.
- \_\_\_\_\_. 2010. *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*. Traducido por Isidoro Reguera. Madrid: Siruela.
- \_\_\_\_\_. 2011. *Esferas II. Globos. Macroesferología*. Traducido por Isidoro Reguera. Madrid: Siruela.
- Stevens, Wallace. (1954) 2012. *Las auroras de otoño y otros poemas*. Traducido por Jenaro Talens. Madrid: Visor.
- Strathern, Marilyn. 2004. *Partial connections*. Walnut Creek: Altamira Press.
- Suárez y López-Guazo, Laura. 2000. "La antropología criminal y su influencia en el campo de la salud mental en México". *LULL* 23: 689-709.
- Taussig, Michael. 2010. *Desfiguraciones. El secreto público y la labor de lo negativo*. Traducido por Marcela Solá. Madrid: Fineo.
- Testart, Alain. 2013. "What's is a gift?" *HAU, Journal of Ethnographic Theory* 3 (1): 249-261.
- Turkle, Sherry, ed. 2007. *Evocative objects: Things we think with*. Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology.
- UNODC (United Nations Office on Drugs and Crime). 2010. *Crime and instability. Case studies of transnational threats*. UNODC. Disponible en [goo.gl/A4UN5B](http://goo.gl/A4UN5B).
- Vargas, Susana. 2011. "El que ríe al último, ríe mejor: 'mujercitos' en la nota roja durante los años setenta en México". En *Aprehendiendo al delincuente: crimen y medios en América del Norte*, editado por Graciela Martínez-Zalce, Will Straw y Susana Vargas Cervantes, 35-51. México: UNAM-Cisan/McGill University.
- Vendrell, Joan. 2005. "Sexualmente no identificados: aproximación al nomadismo sexual entre jóvenes mexicanos". *Revista de Estudios en Antropología Sexual* 1 (1): 93-111.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2010. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Madrid: Katz.
- Voigt, Manfred. 2014. "Cita". En *Conceptos de Walter Benjamin*, editado por María Belforte y Miguel Vedda, 159-195. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Villalobos, Joaquín. 2010. "Doce mitos de la guerra contra el narco". *Nexos en Línea*, enero. Disponible en [www.nexos.com.mx/?p=13461](http://www.nexos.com.mx/?p=13461).

\_\_\_\_\_. 2012. “Nuevos mitos de la guerra contra el narco”. *Nexos en Línea*, enero. Disponible en [www.nexos.com.mx/?p=14631](http://www.nexos.com.mx/?p=14631).

Walcott, Derek. 1994. *Omeros*. Traducido por José Luis Riva. Barcelona: Anagrama.

Wolf, Sonya. 2011. “La guerra de México contra el narcotráfico y la Iniciativa Mérida: piedras angulares en la búsqueda de legitimidad”. *Foro Internacional* 206 (LI, 4): 669-714.

Žižek, Slavoj. 2006. *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y sus consecuencias*. Valencia: Pre-Textos.

Zupančič, Alenka. 2012. *Sobre la comedia*. México: Paradiso.

La preparación editorial del libro *Falotopías. Indagaciones en la crueldad y el deseo*, estuvo a cargo del Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos –IESCO– de la Universidad Central, y del Programa Universitario de Estudios de Género –PUEG– de la Universidad Nacional Autónoma de México.