

Regreso al vacío: sobre ausencia y desaparición social (Back to the void. Concerning absence and social disappearance)

GABRIEL GATTI*
JAUME PERIS*
IÑAKI ROBLES ELONG*
SILVIA RODRÍGUEZ MAESO*
RAMÓN SÁEZ VALCÁRCCEL*

Gatti, G., Peris, J., Robles Elong, I., Rodríguez Maeso, S., y Sáez Valcárcel, R., 2018. Regreso al vacío: sobre ausencia y desaparición social. *Oñati Socio-legal Series* [online], 9 (2), 183-197. Received: 19-03-2018; Accepted: 24-09-2018. Available from: <https://doi.org/10.35295/osls.iisl/0000-0000-0000-1021>



Resumen

La ausencia es un tópico común en los textos que toman a la desaparición forzada o al desaparecido como objeto de interés. No es extraño, pues se han conseguido a partir de ese concepto resultados poderosos. Sin embargo, como en casi todo lo que se naturaliza, el contenido del concepto y de sus declinaciones ha perdido fuelle y cuesta saber de qué se habla cuando se habla de ausencia. Dentro del esfuerzo por construir una definición rigurosa de “desaparición social”, este texto regresa sobre el concepto, observa sus usos más instalados y sobre todo busca vías para volver a llenarlo de contenido. En este texto daremos algunos pasos en esa renovación.

Palabras clave

Ausencia; vacío; representación; desaparecido

Abstract

Absence is a common topic in the literature that analyzes forced disappearances and the disappeared. This is understandable because approaches from this concept have brought about remarkable insights. However, as it usually happens when something is naturalized, the concept's content and its derivations have lost centrality and we find it hard to tell what's the meaning of this concept. In an endeavor to develop a

* Gabriel Gatti es profesor titular de Sociología en el departamento de Sociología 2 la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea. Campus de Leioa, s/n, 48940, Leioa, Bizkaia. Dirección de email: g.gatti@ehu.eus ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0435-5074>

* Jaume Peris es Profesor titular en el departamento de Filología Española de la Universitat de València. Avda. Blasco Ibáñez 32 46010 València. Dirección de email: jaume.peris@uv.es ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0484-5604>

* Iñaki Robles es investigador en la la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea. Campus de Leioa, s/n, 48940, Leioa, Bizkaia. Dirección de email: i.robleselong@hotmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3552-1618>

* Silvia Rodríguez Maeso es investigadora principal del Centre for Social Studies, University of Coimbra. Praça Dom Dinis, 3000-104 Coimbra, Portugal. Dirección de email: srodrig@ces.uc.pt ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2607-5206>

* Ramón Sáez Valcárcel es magistrado de la Audiencia Nacional, c/ García Gutiérrez s/n, 28071 Madrid. Dirección de email: ramonsval@gmail.com



rigorous definition of “social disappearance”, this article looks back at the concept, focuses on its dominant uses and, above all, searches for ways to fill it with content. The present work moves forward with the renovation of this notion.

Key words

Absence; void; representation; disappeared

Índice / Table of contents

1. Introducción.....	186
2. Tras la mirada miedosa: frente el horror a la falta, la universalidad de la ausencia.....	186
2.1. Ausencia y representación.....	187
2.2. La ausencia social	188
3. La ausencia desde la noción (moderna) de hombre/humano.....	189
3.1. Un asunto moderno, que hace a la noción de hombre	190
4. Vida social en ausencia. Divirtiendo el duelo.....	191
5. Cierre. Los que brillan por su ausencia	193
Referencias.....	195

1. Introducción

El desaparecido ya no está y alrededor de su ausencia se movilizan lenguajes, recursos, oficios y mundos de vida. La ausencia es pues un *dato general* de la desaparición, al menos de su acepción hegemónica, muy localizada en el tiempo (el moderno) y en el espacio (el occidental). Es una ausencia que duele, pero más, porque es una mala ausencia –imprevista, catastrófica, repentina, violenta–, que se gestiona con dificultades y deja a los que la sufren en estados individuales y colectivos para los que hay pocos recetarios, pues afecta a todo: a las cosas, a las pruebas, a las palabras, al lenguaje, a las imágenes. La ausencia es pues un tópico de la desaparición, y un tópico cierto. Tan tópico que se ha convertido en un lugar común de todas las artes actuales de la desaparición: en derecho, porque hay ausencia de pruebas, de testimonios; en el campo psi, porque habiendo ausencia de muerto la hay también de duelo; en ciencias sociales, pues falta mucho de lo que hace a una vida ordinaria; en el campo del arte, porque representar la desaparición –dibujarla, esculpirla, fotografiarla, contarla– supone, en sí, una contradicción.

Pensaremos, pues, la relación entre ausencia y desaparición en torno a tres ejes, que coinciden con las tres partes de este texto. En primer lugar recorreremos algunos planteamientos que hacen de la ausencia un elemento central de la definición de lo humano. Se revisan, pues, algunos tópicos recurrentes, como las ideas de vacío y de representación y el trabajo de algunos autores que han hecho de la falta un dato constitutivo de la condición humana. En un segundo y tercer movimientos bajaremos, de a poco, a terrenos más aprehensibles para las ciencias sociales. El segundo movimiento nos ayuda a revisar críticamente el trabajo de autores que plantean la ausencia como el efecto de ciertos mecanismos más o menos universales del funcionamiento de la vida colectiva: la ausencia como el agujero de las políticas de producción de presencia, aquello que queda necesariamente fuera de lo que se ve, se lee, se conoce y se percibe. Es, en fin, *vida al margen*. Ya en el tercer movimiento el descenso a tierra es más pronunciado, y con ayuda de bibliotecas sensibles a la producción más reciente en ciencias sociales, damos historicidad y concreción a la lógica de la ausencia para que asome, al final del argumento, algo que permite pensar al desaparecido social. El artículo se cerrará con unas notas sobre la habitabilidad del duelo que muestran la densidad y la potencia del problema de la ausencia en relación con la desaparición.

2. Tras la mirada miedosa: frente el horror a la falta, la universalidad de la ausencia

En Occidente, legatarios como somos del *horror vacui*, nunca nos hemos llevado bien con *lo que queda cuando lo que debe de estar no está*: vacío, ausencia, duelo... son, en efecto, anatemas, no lugares. Escapan y niegan la razón. Carecen de entidad. Son, en toda área, el “reverso imposible de lo existente” (Ribas 1999, p. 6), de lo sólido, lo ordenado. Sea en psicología, con el duelo, en matemáticas, con los números negativos, en física, con un agujero negro, en sociología, con la anomia. La ausencia no es sino *nada* o *todavía no*. Ruido inútil, patología o desconocimiento. En efecto, cuando el vacío o la ausencia comparecen, en la forma que sea, eso comporta reacciones que van del rechazo a la exorcización, y siempre a la negación. En Occidente al menos, la ausencia está excomulgada y cuando damos con ella reaccionamos con pavor, la negamos y buscamos *llenarla de sentido*.

En las ciencias del signo y en algunas versiones de las ciencias sociales, las más sensibles a la existencia de invariantes en la vida social, encontramos trabajos que ni rehúyen del vacío ni niegan la ausencia ni buscan llenarla de sentido, sino que la ubican en una zona gris, en tensión permanente y nunca resuelta con sus contrarios. Son trabajos que lidian con intensas paradojas. Entre ellas, la que más nos interesa es la que habilita a pensar en vida social en los lugares que la niegan. Sin pretensión alguna de ser exhaustivos, damos cuenta de algunos de los trabajos que nos permiten acercarnos a ella. Por un lado, aquellos que tienen la representación y sus

ausencias como problema; por otro, los que se centran en la ausencia social. En común tienen que no niegan la ausencia sino que la piensan, le dan estatuto de realidad y proponen vías para abordar aquello que la hace distinta de lo que vemos, sentimos o sabemos.

2.1. Ausencia y representación

Ausencia y presencia se constituyen mutuamente y la reflexión sobre esta tensión es permanente en la historia de la estética y en la fenomenología del arte. De Hegel a Lacan, pasando por Derrida o Heidegger, la palabra aparece como la asesina de la cosa, y no hay forma de evitar ese asesinato ni la ausencia de realidad que el lenguaje incorpora como efecto. La ausencia es pues constitutiva de lo que somos y del lenguaje que utilizamos para pensarnos y construirnos como sujetos. En la obra de Derrida (1989), para quien la diferencia y la ausencia son condiciones necesarias para que exista el signo, hay siempre un espacio limítrofe y hasta cierto punto indeterminado en la relación entre presencia y ausencia, un espectro, que cuestiona y extraña las categorías fundamentales con las que organizamos y pensamos la experiencia social (Derrida 1995). Desde otra perspectiva, Henri Lefebvre (1980) propone pensar la ausencia no como el opuesto de la presencia, sino como un espacio de tensiones y relaciones que se sintetiza en un tercer elemento, la representación: "movimiento dialéctico (...). No hay presencia absoluta (...). No hay ausencia absoluta. No hay vacío o nada pura" (Lefebvre 1980, p. 257). Así, entre la presencia y la ausencia se sitúa, para Lefebvre, la representación. Trabajo precario, en movimiento perpetuo, en un espacio intermedio y mediador entre ellas: la representación presencializa la ausencia o incluye la presencia en un espacio de ausencia. Pero por ello mismo Lefebvre localiza una paradoja: *la ausencia no puede representarse positivamente*: "¿La ausencia? ¿Cómo representarla puesto que la representación llena los vacíos de la ausencia?" (Lefebvre 1980, p. 257).

La paradoja de Lefebvre reaparece constantemente en los debates sobre la posibilidad de representar la ausencia, el vacío, o la nada, incluidos aquellos que apuntan a la posibilidad de representar la violencia extrema, el horror, aquello que queda más allá del lenguaje (Alexander 2004, Friedlander 2007, Ribeiro 2010) o de la propia desaparición forzada. En esos debates, la angustia es similar –¿cómo salir de las encerronas de esa paradoja?– y también la pregunta maestra: ¿cómo representar la ausencia y el vacío? Esa pregunta no tiene respuesta simple, ni solución. De las posibles, recogemos tres, todas de naturaleza diferente.

La primera la busca en la *positividad de la ausencia*. Un trabajo de Chantal Maillard, *Apuntar al blanco. El vacío y su representación* (2009), que se inscribe en la discusión sobre la dimensión estética, y específicamente poética, bucea en tradiciones de pensamiento distintas a la nuestra para dar con formas de superar los lastres más pesados de la convulsa relación entre ausencia y presencia. Maillard explora teóricamente la posibilidad de representar el vacío y señala una doble dificultad: reducir el vacío a un concepto y reducir el vacío a una falta. Frente a eso, propone una percepción del vacío centrada en su positividad: "Es sin duda bien distinto decir que 'aquí no hay nada' a decir 'aquí hay la nada'" (Maillard 2009, p. 96). El vacío, la nada, la ausencia, tienen pues consistencia propia, pero inaccesible a la "representación occidental", articulada por la *metafísica de la presencia*, aunque no tanto, sugiere, a tradiciones como la china, en la que la ausencia no tiene un valor negativo, sino que forma parte integral del espacio y se entreteje con las presencias.

La segunda, más cerca de nuestro terreno, piensa las paradojas del acto de *hablar de lo que no se puede hablar*. Se trata del muy conocido trabajo de Giorgio Agamben (2000) sobre el testimonio, para el que el testigo de hechos indecibles no habla del hecho del que testimonia, sino de la imposibilidad de hablar del hecho. De eso da cuenta, entonces: de que de ese hecho el dato es que no se puede hablar, de que está fuera del lenguaje. Esa es su brutalidad y de eso testimonia el testigo. Hacerlo supone para él una renuncia: a su propia subjetividad, que no puede decir nada más

que el hecho de no poder decir. “No queda nada de mí”, escribe Hernán Valdés, superviviente de un campo chileno (Valdés 1996, p. 117).

La tercera concentra la atención en los límites de la epistemología dominante y busca alternativas para pensar cómo *ver lo que no se ha visto porque está ausente de las dominantes posibilidades de representar*. Mucho cabe en este enunciado, desde ciertas epistemologías feministas (Harding 1996) hasta la sensibilidad por las *Epistemologías del Sur* (Santos 2014), una propuesta de renovación general de la mirada académica que parte de una crítica a la modernidad occidental y de su paradigma hegemónico de producir conocimiento: dicotómico, que cancela la posibilidad misma de ver, pensar, considerar lo que queda “al otro lado” de la línea de la realidad instituida. Sobre ese otro lado, invisible y ausente, se ha producido un epistemicidio o injusticia epistémica que al tiempo que consolidaba una representación esquemática de la modernidad occidental, no daba cuenta de las diferentes formas de saber que forman parte de ese proyecto (Santos 2014). De esas ausencias brotan, afirma De Sousa Santos, nuevas epistemologías, las del sur, que más que una estrategia de representación son un proyecto de emergencia en contextos de lucha contra el capitalismo, el patriarcado y el colonialismo.

2.2. La ausencia social

Lo existente tiene muchas caras (lo visible, lo normal, lo presente) y contracaras (lo invisible, lo anormal, lo ausente). Para estas, negación u *horror vacui* son las reacciones comunes, pero caben también miradas menos despiadadas: entender que son parte constitutiva de la presencia (Derrida, Lefebvre), darles positividad (Maillard), asumirlas como irrepresentable pero no obstante pensarlas (Agamben), intentar representarlas de otros modos (Ribeiro). En este epígrafe, intentaremos llevar el argumento al terreno propio de las ciencias sociales, en una primera versión: las de aquellos que entienden la ausencia como parte de la condición social, léase, como pieza integral de una suerte de universal antropológico, que hace a la *ontología de lo humano*.

Cierto posestructuralismo francés, muy dado a la revisión inteligente de binarismos que sin embargo no niega ha propuesto explícita o implícitamente la *presencia universal de la ausencia* en la vida social. En ellos, los pares presencia/ausencia, visible/invisible, lleno/vacío comparecen como mecanismos constitutivos del hecho social, sin concesiones a la variabilidad histórica. El progreso, en lo que hace a la sensibilidad por lo que no está, no es menor: dejadas atrás unas ciencias sociales temerosas del vacío, la falta o la ausencia, conservadoras, que entienden que no son más que fallos de método, *todavía no*, algo que se verá cuando se sepa cómo, fisuras actuales en la representación, aparecieron otras con ojos más abiertos a *la vida del otro lado*, a su necesidad, a los “afueras constitutivos” de todo orden. Este precioso concepto, de paternidad difusa (Hall 2003), es no obstante muy útil: hay un más allá de lo presente que lo constituye, y ese algo, aun siendo social (hay gente, hay cosas, hay continuidades), tiene una consistencia otra y ha de ser, por eso, representado de otro modo al convencional.

Algunos, prisioneros de un cierto *neorromanticismo sociológico* (Gatti 2005) quisieron encontrar en ese mundo lo nuevo que vendrá. Otros se quedaron agarrados a una cierta desesperación, la de no saber cómo llegar a eso a lo que no puedo acceder porque está fuera de mi lenguaje y de mis opciones de representación. Otros vieron en ese afuera un lugar de vida que convocaba a *nuevas epistemologías* porque representa *nuevas ontologías* (líquidas, gaseosas, ruinosas. La lista de “texturas extrañadas” de la vida en sociedad es larga; véase García Selgas 2007). Algunos, como Yves Barel (1984), encuentran en *lo social ausente* un universal, que choca y confronta con lo social instituido: anomia, exclusión, desecho... La ausencia social no tiene nada que le sea específica –por eso “la peor de las soluciones sería dar una definición” (Barel 1984, p. 31)–, pero es parte del mecanismo. La vida social

desaparecida siempre está como la otra cara de, sucesivamente, lo sensible, lo contable, lo legible y lo visible:

Fuera de lo sensible. Para Jacques Rancière la política constituye la realidad a través del “reparto de lo sensible”, esto es, recortando tiempos y espacios y concediendo lugares diferenciados a lo visible y lo invisible, a la palabra y al ruido (Rancière 2009, p. 10). Así, nuestra experiencia del mundo es diferencial, esto es, se configura para aquello para lo que somos sensibles –y que nos resulta reconocible porque vemos, leemos y entendemos– y aquello para lo que no. Lo que se ve y lo que no, lo que se cuenta y lo que no. De esa matriz se distingue lo que *es parte* –lo común, compartido, sus criterios– y lo que no tiene parte ni cuenta, *lo sin parte* (Rancière 1996, p. 116), que es excluido de lo percibido porque es imperceptible. Ambos son parte de un conjunto, solo que lo segundo, sin parte, lo es como ausencia.

Fuera de lo contable. Más allá de los márgenes de lo consensuado hay, pues, un afuera. Ese afuera puede caracterizarse como un espacio de substracción, silencio e invisibilidad poblado por sujetos inexpressables si no es en forma de estadística negativa –sin papeles, sin techo, sin trabajo, ni identidad, ni vínculo social–. Están como sin. Quedaron fuera del reparto consensual (policial, de acuerdo a la sintaxis conceptual de Rancière) de lo sensible y por tanto no son experimentados como audibles, visibles o reconocibles, como formantes del espacio común. Así, los propios desaparecidos, a los que Jenny Edkins (2010), en la estela de Rancière, imagina como los que están fuera del registro de lo contable, fuera de cualquier sistema de objetivación/administración de poblaciones, incluso de los que cuenten población desaparecida. Estos sujetos son, pero en el lado negativo de *lo que cuenta*.

Fuera de lo visible. En sociología clásica lo que no se ve aparece como un error de percepción, un *todavía no* o una *insignificancia*: si no lo vemos es porque no sabemos o no podemos todavía. Lo invisible es algo descuidado, recuperable a partir del momento en el que cambie la orientación del foco. No es invisible, lo *está*. En versiones más contemporáneas del mismo problema, el verbo cambia y lo invisible es, y es de manera distinta a lo que se ve y se percibe: su singularidad deriva precisamente del hecho que no pueden ser contados, narrados, ordenados. Se le puede llamar a eso invisibilidad social, una parte de la vida social que “se deja percibir, describir, analizar, interpretar mal, al mismo tiempo que se impone la impresión de que no es posible despreciarla” (Barel 1982, p. 7). Existe pues, “pero de otro modo” (Barel 1982, p. 7), “tan real como lo social visible, salvo que su existencia no puede, por definición, aprehenderse del mismo modo” (Barel 1982, p. 14). Fuera de nuestros “umbrales de visibilidad” (Brighenti 2010) hay territorios de (in)acción, de (im)percepción, de (des)lenguaje, existentes pero de geometría variable: la dialéctica visible/invisible es universal, pero sus contenidos relativos.

3. La ausencia desde la noción (moderna) de hombre/humano

Llegados a este punto, toca establecer algún consenso. Gira alrededor de las ideas de “registro”, “representación”, “sensibilidad”. Estar o ser desaparecido es estar y ser fuera (invisible, imperceptible) de las matrices con arreglo a las cuales se registra lo (que captamos como) existente. Los desaparecidos son, pues, los ausentes de las discusiones, de las políticas, de los conceptos, de la posibilidad de ser vistos: “[g]ente que permanece invisible a nuestra mirada” (Edkins 2010, p. 6); “[d]esaparecidos de nuestras cuentas” (Edkins 2010, p. 6).

Con lo pensado hasta ahora, esos ausentes aparecen como sujetos de difícil representación, pero, además, como efecto de un mecanismo de producción de ausencia social. Añadimos a este movimiento otro que historiza lo anterior. Lo hacemos con ayuda de autores que piensan en subalternidad y colonias, trabajan en departamentos de *black cultural studies* y que ponen en cuestión la unidad de medida de todas las cosas, el hombre, origen de nuestro registro de lo sensible. Acompañaremos primero a Achille Mbembe y los estudios sobre subalternidad; luego saltaremos a una propuesta más radical, la de Sylvia Wynter acerca de las escalas

de humanidad y, en su estela, el argumento se culmina con Franz Fanon y la noción de no-ser.

3.1. *Un asunto moderno, que hace a la noción de hombre*

[El desaparecido es aquel] que no está presente en la imaginación occidental. (Edkins 2010, p. 5)

En la modernidad la noción central de “hombre” ha tenido también su contracara: todos aquellos grupos de población que, por un motivo u otro, han quedado fuera del registro de lo humano o se han recluso en sus márgenes difusos y degradados. En esa zona de exclusión se abre pues, lo que podríamos denominar un espacio de ausencia de ser. Los estudios sobre subalternidad y la mirada decolonial han abordado, en las últimas décadas, esa producción política de ausencia, situando el concepto de raza en el centro de los procesos de exclusión. Dos nociones nos interpelan especialmente en esa biblioteca: la “razón negra” y “zona del no-ser”.

Achille Mbembe acuña y estudia la primera, por la que se le niega al sujeto racializado –el negro, un compendio de vida vegetal y restringida (Mbembe 2016)– la condición de sujeto-de-derechos. Por esa razón, quedará excluido del conjunto de derechos reconocidos: no es plenamente un hombre. Desde el punto de vista del derecho privado es un bien mueble, puede enajenarse y transmitirse, vive, si cabe decirlo, en la muerte social (Patterson 1982): infra vida, no vida, excedente, resto hacia el que está justificada la indiferencia, el abandono, la exclusión, el aislamiento, la reclusión. Es un *ausente de la razón*.

Desde su experiencia como sujeto colonizado/racializado por el imperio colonial francés –“*les indigènes*” según el código legal de la administración colonial francesa–, desde la “experiencia vivida del negro”, Frantz Fanon desarrolló la noción de una *zona de no-ser*, producto de la conceptualización racial de lo humano: “el negro no es un hombre” (Fanon 1952/2009, p. 42). *El negro no es un hombre* porque lo humano ha sido colonizado, o en palabras de Sylvia Wynter “sobre-representado” por “el mundo del Hombre [Man]” (Wynter 2003), por el hombre blanco, occidental, que se auto-representa como racional. La “zona de no-ser” es, entonces, el único lugar posible para los que están estructuralmente atados a un “mundo anti-negro”. Viven en una ausencia histórica y políticamente generada, y allí crece su experiencia del mundo y su subjetividad, que en puridad no lo es:

[Si] la condición humana requiere que uno viva y vivir es estar presente en el mundo, este no parece ser el caso pues el cuerpo negro está posicionado estructuralmente como ser en el mundo antinegro, y *la forma de existencia es aquella de una humanidad cuestionada*. (Sithole 2016a, p. 58. Énfasis añadido).

Un no-ser. Un ser “ausente del mundo. La negritud es el fenómeno de la ausencia, y la presencia de los negros en el mundo en un mundo antinegro es negada” (Sithole 2016a, p. 58).¹ La ausencia es producida por la presencia de la blanquitud, por su “privilegio existencial” como “el lugar de lo humano”; cuando la experiencia histórica y política blanca se hace normativa, convierte la negritud en un *presencia-ausente-de-vida*: “la negritud está fuera del reino de este mundo” (Sithole 2016a, p. 62). Esta normatividad del poder blanco es constitutiva de lo que W.E.B. Du Bois (1897, 1903/1995) denominó como la “doble conciencia” que determinaba la experiencia de la población negra en los Estados Unidos, décadas después de la abolición legal de la

¹ Nos referimos aquí a la negritud [*Blackness*] entendida como la condición producida por el racismo y la colonización de lo humano por la blanquitud. En este sentido, el análisis de Fanon enfatiza cómo el proyecto deshumanizador que procede de la mirada de los blancos sobre los cuerpos negros es “paralizar cualquier forma de agencia que emane de la conciencia del sujeto negro. Como tal, la negritud debe permanecer fuera de los límites de la formación de la subjetividad” (Sithole 2016b, p. 38). La negritud producida desde un mundo anti-Negro no agota la formación de la subjetividad y de la conciencia negra, su agencia política –que demanda no el cambio sino la destrucción del mundo como lo conocemos, un mundo anti-negro– (Sithole 2016b, p. 27) así como la formación histórica de movimientos políticos y culturales desde la Negritud–, pero que quedarían fuera del principal enfoque teórico del presente trabajo.

esclavización. La *peculiar sensación* de “mirarse a uno mismo a través de los ojos de los demás” está emparentada con la *extraña experiencia* de ser considerado “un problema” para la sociedad americana: ser negro y ser americano en una sociedad estructurada por el racismo —por la “línea de color” o “el velo”— significa vivir en una condición de “invisibles”, de “no-personas”. Du Bois analizó cómo la población negra está condicionada a vivir *dentro del velo* —una posición similar a la zona de no-ser teorizada por Fanon—, excluidos de pertenecer al mundo² y son sólo visibles para el poder blanco como problema (Morris 2015, p. 177).

Siguiendo este razonamiento, y buscando la línea divisoria que separa políticamente lo humano de lo que no lo es, Sylvia Wynter (2003) describe los distintos estadios de la escala de humanidad en el sistema colonial. En esa escala, la raza ocupa un lugar central: el primer lugar lo ocupan los seres marcados por la racionalidad, el segundo lugar los subracionales y el tercer y último los irracionales. Los colonos, claro, ocupan el lugar de la racionalidad, los indios el de la subracionalidad y los negros son la cumbre de lo salvaje, la forma más extrema de la subracionalidad, el eslabón perdido entre los humanos racionales y los animales irracionales. Lo humano de referencia es, pues, el hombre blanco, europeo, moderno y auto-representado como racional; es el término no marcado, el eje a partir del que se determina un haz de diferencias que constituye un verdadero *espacio de la Otredad*. En ese espacio, los ocupantes son humanos, pero hasta cierto punto: subhumanos y extrahumanos. En el límite, el blanco es el ser; el negro, su negación.

La zona de no-ser. Lewis Gordon señala que esta, teorizada por Fanon, es una forma de entender cómo aparecen los racializados en el mundo, y qué modo de existencia les es permitido. Al ser registrados *por mediación* de formas de ser humano que les son prohibidas (“La humanidad de la gente negra requiere meditar sobre qué significa ser humano”, véase Gordon 2007, p. 7) ese espacio otro, lo no humano, no puede ser nunca realmente abandonado. De él no se puede salir porque no se puede ni siquiera pensar:

[Los negros] son *seres problemáticos, seres encerrados en lo que llama ‘una zona de no ser’*. Lo que los negros quieren es no ser seres problemáticos, escapar de esa zona. Quieren ser humanos frente a esa estructura que les niega su humanidad. Esa ‘zona’ puede leerse de dos maneras. Puede ser un limbo, en el que los negros se situarían por debajo de los blancos, pero por encima de ciertas criaturas cuya suerte es aún peor; o puede simplemente significar un punto de ausencia total, el lugar más lejano de la luz que, en un sistema teísta, irradia realidad; puede ser el infierno. (Gordon 2005/2009, p. 220. Énfasis añadido)

“Un punto de ausencia total”, pues, caracteriza a la experiencia de los sujetos colonizados/racializados. De ese encierro no hay muchas salidas³: el *ausente* no puede pues dejar de serlo sin contravenir los mandatos de la presencia y la ausencia que son los que le han constituido como un *ser fuera del registro*.

4. Vida social en ausencia. Divirtiendo el duelo

Pensemos la ausencia, de acuerdo a lo expuesto en los puntos anteriores, como el efecto de una producción social. Relaciones de poder, regímenes de visibilidad, sistemas de reconocimiento institucional... producen la ausencia social, y al hacerlo definen los espacios en los que se desarrollarán formas de vida marcadas por ella. Esos espacios carentes de visibilidad y audibilidad, son sin embargo habitados por

² Para Du Bois, la “doble conciencia” o vida “dentro del velo” ofrecía a la población negra una perspectiva clarividente a la hora de analizar su propia condición y, sobre todo, a la hora de comprender el poder blanco.

³ Los estudios subalternos abordaron esa problemática interrogándose por la imposibilidad de ciertos sujetos de acceder al espacio público en condiciones de legitimidad y, por tanto, de hacer audible su voz en términos *registrables*. Es aquí a Spivak (2003) a quien toca citar, y a su pregunta sobre la posible palabra del subalterno: no la tiene, es una imposibilidad estructural, que se supera falsamente o por la toma de palabra (falsa subalternidad, porque quien lo haga dejó de ser subalterno), o por la portavocía (falsa palabra propia, porque el subalterno sigue siéndolo, habla por boca de otro, su ventrilocuo).

gente que, sin duda, forma parte de ese elenco de invisibles, inaudibles, incontables o que son parte de lo que estamos denominando, de forma tentativa, las nuevas formas de desaparición social. Ahora bien, ¿de qué forma habitan esos espacios?, ¿de qué modo se vive en estado de abandono?, ¿cómo se construye la vida allí donde pareciera que no se dan las condiciones para que esta tenga lugar?

Se trata, sin duda, de preguntas de muy difícil resolución. En lo que sigue apuntaremos a una de sus respuestas posibles, tensionando y divirtiendo –llevando más allá de donde estaba– el concepto de “duelo” para hallar en él alguna clave para entender las inflexiones de la vida social en ausencia.

En *Duelo y melancolía* (1993) Sigmund Freud dice que el duelo es (1) un estado psíquico individual que aqueja al sujeto afectado por una pérdida; (2) un estado psíquico provisorio, que ocupa a ese sujeto en absoluto mientras digiere la pérdida, la ausencia, de eso que desapareció. Si el “trabajo del duelo” se hace bien, dura un tiempo, el que requiere no tanto regresar al estado previo a la muerte o al dolor o al sufrimiento bruto que provocó el duelo, a uno donde sea posible hacer un nuevo equilibrio, un mundo gobernado de nuevo por el principio de realidad. Entonces el individuo habrá restituido la normalidad. Escapó del agujero. Si la pérdida no fuese aceptada, si el sujeto, en fin, se instalase en la ausencia y la quisiese habitar, el duelo se volvería patológico.

El duelo, pues, en una lectura clásica, es un espacio individual y un lugar del que fugarse. La primera afirmación es errónea, y se ha pulido ya hace tiempo: el duelo tiene un fuerte componente social, tanto porque se arropa socialmente (es un “mecanismo que el entorno social utiliza para permitir que una persona recupere la primacía de su principio de realidad varía en el espacio y con el tiempo, como nos lo muestran los antropólogos sociales”; véase Pérez-Agote 2008, p. 429), como porque alcanza a más dimensiones que el solo individuo: “la escala familiar, la del vecindario en el mundo rural tradicional, e, incluso, esferas sociales más amplias” (Pérez-Agote 2008, p. 427).

La segunda es más delicada pero más interesante. En las versiones más convencionales, del duelo se puede salir si está bien trabajado. La experiencia empírica –por ejemplo, en casos de desaparición o en los mundos de víctimas (Gatti 2017)– indica, sin embargo, que en el espacio que abierto en torno a la evocación no resuelta de la ausencia se vive. Y se vive por tiempo largo. También indica que en ese espacio se arma sentido, aunque raro y paradójico, pero sentido al fin y al cabo. La pérdida nos suele reunir en tenues nosotros, o en fuertes. No es ese el problema. El problema es pensar cómo la pérdida constituye sujetos cuya presencia se articula a través de signos de la ausencia, de lo sin. Solemos abordar eso proyectando el problema hacia adelante, cuando la ausencia se supere, cuando el duelo se resuelva: un futuro sin ausencia. Pero a veces, no la ausencia no se supera, ni falta que hace. A veces puede ser eterna y colectiva, construir vínculo. La ausencia, entonces, no es un lugar sin posible existencia sino, al contrario, uno donde se trenzan lazos poderosos, conexiones, que tienen precisamente en la pérdida común su raíz. Comunidades con base en la “vulnerabilidad y la pérdida” (Butler 2006, p. 45).

Así, rotos los lazos, brota la dimensión constitutiva de la ausencia: vivimos normalmente cuando la exorcizamos. Pero si no lo hacemos, también se construye sociedad. Así en el exilio, cuando, en el agujero que deja la pérdida, por distancia y expulsión de la tierra originaria, se hace un colectivo; así también los rituales de muerte de una comunidad política cuando la ausencia del héroe, sacrificado, dispara la organización de una comunidad en el hueco que aquel hace visible; así en los “grupos circunstanciales” (Vilain y Lemieux 1998) integrados por personas afectadas por accidentes de tráfico, organizados con solo un dato en común, la pérdida trágica de un ser querido. En todos esos ejemplos, a una escala mayor que la del solo individuo, la escala del pequeño grupo, de la comunidad de cercanos, se organiza un trabajo de gestión de la pérdida compartida por el que se constituyen colectivos que

no existían ni antes de la catástrofe que originó la pérdida, ni sobre todo antes del trabajo que se lleva adelante para su gestión.

El concepto, bien limitado en Freud, y castrante en sus usos posteriores, amplía su alcance y puede proponerse como una categoría para definir y describir situaciones “estructuradas en la desestructura”, esto es, mucho más que una mera excepción en el tiempo y en el espacio o si se quiere, una excepción convertida en norma, una “excepcionalidad social compartida” (Pérez-Agote 2008, p. 428), que dura. ¿Cómo pensar las situaciones en las que los duelos se convierten en nichos que se habitan de manera permanente? Divirtiendo el concepto, literalmente, sacando el duelo de su lugar (común), dirigiéndolo hacia otra parte (y con alegría, por qué no).

Podemos pensar en dos movimientos, cada uno con una dirección distinta. El primer movimiento ya está hecho, y va hacia atrás: regresa al origen del interés de las ciencias sociales sobre el duelo, a su anormalidad presunta, al uso del adjetivo “patológico” (en Freud) cuando es permanente, a la cura que se le aplica, el reemplazo del objeto amado y perdido por otro que colme el hueco que aquel dejó. La ausencia, en ese caso, no se habita.

El segundo divierte esa interpretación: el duelo, ese agujero, es habitable, lo es en permanencia incluso. Esta segunda se da en el tiempo y en el espacio: de provisional pasa a permanente –al acontecimiento que quiebra no le sucede un nuevo orden y la vida se instala en ese lugar–; y además, cambia de escala, y abarca, llegado el caso, a la sociedad toda. Butler da ya pistas de eso cuando piensa en “lo abyecto” como la categoría que designa las “zonas ‘inivivibles’, ‘inhabitables’ de la vida social” (Butler 2002, pp. 19-20), dice. La dignidad heredada, ilustrada, nos empuja a pensar que ante eso lo deseable es hacer que estos sujetos (re)ingresen a nuestra idea de lo íntegro. Pero hay quizás un error de interpretación en esa lectura: estos sujetos están fuera de lo que define la vida y si se los saca de ese lugar en nombre de que allí no hay vida, de que en la miseria, la muerte, el campo de concentración, el Mediterráneo cuando se cruza, el campo de refugiados, cualquier espacio de excepción... no se puede existir, no solo se los convierte en otra cosa, sino que se aplica un imperial y reductor concepto de vida, de norma, de orden. Realmente, ¿no hay nada de vida en los reinos de la anomia? ¿Nada de vida colectiva? ¿No tienen vida estos espectros, aunque sea otra forma de vida?

Ese agujero se convierte en un lugar de vida, y allá donde parece imposible la vida colectiva y la anomia reina existen formas de vida liminares. Alexander Weheliye lo ejemplifica con el Muselmann, los detenidos en Ellis Island o los esclavos, todas ellas formas de vida para las que la única posibilidad de ingreso a la humanidad es mediante una normalización del sometimiento extremo (Weheliye 2008, p. 332). Estos no-seres dotaban de vida –en estado espectral si se quiere– a lugares de borramiento y negación. Dotados de un lenguaje “otro”, un lenguaje previo a la condición humana –el llanto, los chillidos–, este funciona sin embargo, para hacer algún modo de comunidad, pues permite establecer diálogos y lazos sociales (Weheliye 2008).

5. Cierre. Los que brillan por su ausencia

Llegados a este punto se impone articular una serie de conclusiones, siquiera tentativas, sobre lo que en el comienzo de este texto definimos como nuestro propósito: renovar la relación entre ausencia y desaparición, romper y repensar su sinonimia. Se había naturalizado y convenía, en efecto, repensarla para localizarla y descentrarla: no siempre desaparición es ausencia, no en todas partes una cosa y la otra ni se piensan juntas ni se piensan igual.

En la primera parte de este trabajo hemos partido de la angustia que genera, en Occidente, la posibilidad de enfrentarse a la ausencia en su positividad, no necesariamente como falta de algo sino como espacio (de vida, de representación, de experiencia) que, literalmente, no está llenado por nada. El concepto de *horror*

vacuï ha cifrado en la tradición artística y filosófica esa angustia ante la imposibilidad de dotar de entidad a aquello que no conseguimos entender, representar o conceptualizar más que como una anomalía o una monstruosidad. Las discusiones lingüísticas, artísticas y estéticas en torno al concepto de representación nos permiten salir, en cierta medida, de ese atolladero: Derrida o Lefebvre cuestionan el binarismo presencia/ausencia y señalan que la una no se da sin la otra, que no es posible pensarlas de forma separada y que cualquier forma de presencia viene acompañada de una ausencia estructural. La representación sería el espacio en el que ambas negocian y se dan forma mutuamente: un tercer miembro de la relación que les permite articularse en una forma en la que, de algún modo, ambas pueden rastrearse. Hay otra forma de plantear el problema, que hemos hallado en el trabajo de Maillard pero que se da, de forma similar en otros autores: si la representación en Occidente excluye la posibilidad de la ausencia como tal –todo debe ser llenado, incluso cuando se representa la ausencia esta aparece como metáfora de otra cosa– en otras tradiciones culturales la ausencia sí parece revestir un carácter positivo y una entidad plena ¿No estará nuestra difícil percepción de la ausencia ligada a los modos de subjetivación occidentales? ¿No será necesario salirse de ellos para poder atisbar formas nuevas de relación con lo ausente? Un reto que abre una vía por indagar, lo que en parte realizan los que abogan por dar forma a unas “epistemologías del sur” (Santos 2014).

La producción social de la ausencia es lo que hemos trabajado en la segunda y tercera partes de este trabajo. Si en la primera parte una de las cuestiones centrales fue cómo representar la ausencia, en estas la pregunta fuerte es qué tipo de dispositivos de poder, representación y ordenación del mundo construyen socialmente la ausencia de individuos y grupos de población. La segunda parte *universaliza* la respuesta, esto es, rebusca entre mecanismos propios de una suerte de universal antropológico de producción de presencias y vacíos. Rancière, ya en ese sentido, habla de un “reparto de lo sensible” como operación central de la actividad política, y de ese modo pone el acento en la distribución de espacios de visibilidad e invisibilidad, de audibilidad e inaudibilidad y, en definitiva, en la división en lo que es reconocible como parte de la sociedad y lo que se queda fuera de ese reconocimiento; en el lenguaje de Edkins, entre lo que entra dentro de lo contable y lo que no se puede contar, porque ningún dispositivo institucional lo reconoce. La cuestión de la visibilidad tiene, sin embargo, mayores matices: el espacio de lo invisible, que en buena parte de la bibliografía aparece como espacio de negación, exclusión y degradación de lo otro puede llegar a ser, también, un lugar en que se desarrollan vidas para las que la invisibilidad sea una condición para no ser reguladas por el Estado. Un espacio, por tanto, en que esas vidas invisibles hagan un uso “creativo” y táctico de su invisibilidad, que les permita escapar de las lógicas controladas y reguladas estatalmente del espacio de lo visible.

Pero ¿quiénes son los sujetos o grupos de población que habitan ese espacio de ausencia? ¿En qué condiciones específicas se constituyen esas vidas negadas? La tercera parte historiza lo afirmado en la anterior y busca entender cómo se construye histórica y socialmente la diferencia entre lo que es reconocido como humano y lo que parece quedarse fuera. En la historia del racismo podemos hallar el ejemplo de una gran operación imaginaria para establecer cesuras y gradientes en la población distribuyendo desigualmente entre ella el atributo de lo humano. Se trata de la razón negra, tal como la define Mbembe, que incapacita al sujeto de raza “inferior”, negándole la condición de persona y excluyéndolo, así, del conjunto de derechos reconocidos a los otros habitantes de la comunidad. Más que eso, el racismo y su derivación en las políticas coloniales supuso la creación de una “zona de no ser”, en palabras de Frantz Fanon. En los estudios de Wynter queda claro cómo ese no-ser está íntimamente ligado a una “colonización” del propio concepto de lo humano que lo identifica con el hombre blanco occidental y del que el negro se hallaría excluido.

Ante todos estos procesos de construcción social de la ausencia y de expulsión del propio espacio de lo humano. ¿Cómo gestionar todas esas formas de la ausencia? O

dicho de otro modo, ¿cómo constituir sociedad en un espacio atravesado por la pérdida, en el que aquello que debería estar no se encuentra más que como espectro o ausencia? El trabajo de duelo, en el que el texto se fija en su cierre, apunta a una forma de elaborar lo ausente que, en principio, tiene el objetivo de normalizar la vida del sujeto que ha experimentado la pérdida, haciéndola asumible y experimentándola como tal. Y sin embargo, múltiples experiencias sociales nos hablan de procesos en los que el propio duelo construye vínculos sociales nuevos, en los que el duelo no es ya un proceso de reintegración en la normalidad sino un estado permanente que nos permite, de acuerdo a Butler, reimaginar la posibilidad de una comunidad sobre la base de la vulnerabilidad y la pérdida. Por ello hablamos de duelos “divertidos”, en la medida en que aquellos que nos interesan son los que divierten su acepción originaria y permiten pensar en el agujero de la pérdida no como un lugar del que salir, sino como un espacio a habitar. ¿Puede el duelo generado por la ausencia, cuando no es totalmente resolutivo, generar las condiciones para nuevas formas del vínculo y del lazo social? Algunos de los ejemplos que manejamos parecen apuntar que sí.

Referencias

- Agamben, G., 2000. *Lo que queda de Auschwitz*. Trad.: A. Gimeno. Valencia: Pre-Textos.
- Alexander, J.C., 2004. Toward a theory of cultural trauma. *En: J.C. Alexander et al., Cultural trauma and collective identity*. Oakland, CA: University of California Press, 620-639.
- Barel, Y., 1982. *La marginalité sociale*. París: PUF.
- Barel, Y., 1984. La dissidence sociale. *Actions et recherches sociales*, 16/3, 29-50.
- Brighenti, A., 2010. *Visibility in social theory and social research*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Butler, J., 2002. *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Trad.: A. Bixio. Barcelona: Paidós.
- Butler, J., 2006. *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia*. Trad.: F. Rodríguez. Barcelona: Paidós.
- Derrida, J., 1989. *La escritura y la diferencia*. Trad.: P. Peñalver. Barcelona: Anthropos.
- Derrida, J., 1995. *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta.
- Du Bois, W.E.B., 1897. Strivings of the Negro People. *The Atlantic* [en línea], August issue. Disponible en: <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/1897/08/strivings-of-the-negro-people/305446/> [Con acceso el 24 de septiembre de 2018].
- Du Bois, W.E.B., 1995. *Las almas del pueblo negro*. Universidad de León. (Publicado originalmente en 1903).
- Edkins, J., 2010. *Missing: Persons and politics*. Ithaca, NY / Londres: Cornell University Press.
- Fanon, F., 2009. *Piel Negra, Máscaras blancas*. Madrid: Akal. (Publicado originalmente en 1952).
- Freud, F., 1993. Duelo y melancolía. *En: J. Strachey, ed., Obras completas. Sigmund Freud* (volumen 14). Trad.: J.L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu.
- Friedlander, S., ed., 2007. *En torno a los límites de la representación: el nazismo y la solución final*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

- García Selgas, F., 2007. *Sobre la fluidez social: elementos para una cartografía*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Gatti, G., 2005. La teoría sociológica visita el vacío social (o de las tensas relaciones entre la sociología y un objeto que le rehúye). En: A. Ariño, ed., *Las encrucijadas de la diversidad cultural*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 177-200.
- Gatti, G., ed., 2017. *Un mundo de víctimas*. Barcelona: Anthropos.
- Gordon, L., 2007. Through the Hellish zone of Nonbeing: Thinking through Fanon, Disaster, and the Damned of the Earth. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* [en línea], 5 (3), 5-12. Disponible en: <http://scholarworks.umb.edu/humanarchitecture/vol5/iss3/3> [Con acceso el 24 de septiembre de 2018].
- Gordon, L., 2009. A través de la zona del no ser. Una lectura de *Piel negra, máscaras blancas* en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon. En: F. Fanon, *Piel Negra, Máscaras blancas*. Madrid: Akal, 217-260. (Publicado originalmente en 2005).
- Hall, S., 2003. Introducción ¿Quién necesita identidad? En: S. Hall y P. du Gay, eds., *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 13-39.
- Harding, S., 1996. *Ciencia y feminismo*. Madrid: Morata.
- Lefebvre, H., 1980. *La presencia y la ausencia: Contribución a la teoría de las representaciones*. Trad.: O. Barahona y U. Doyhamboure. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Maillard, C., 2009. Apuntar al blanco: El vacío y su representación. En: C. Maillard, *Contra el arte y otras imposturas*. Valencia: Pre-Textos, 93-199.
- Mbembe, A., 2016. *Crítica de la razón negra: Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Buenos Aires: Futuro anterior.
- Morris, A.D., 2015. *The Scholar Denied: W.E.B. Du Bois and the birth of modern sociology*, Oakland, CA: University of California Press.
- Patterson, O., 1982. *Slavery and Social Death*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Pérez-Agote, A., 2008. La profecía y los rituales de duelo en el nacionalismo vasco radical. En: I. Mendiola, ed., *Textos y pretextos para repensar lo social: libro homenaje a Jesús Arpal*. Leioa: Servicio Editorial Universidad del País Vasco, 413-434.
- Rancière, J., 1996. *El desacuerdo: política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rancière, J., 2009. *El reparto de lo sensible: Estética y política*. Santiago de Chile: LOM.
- Ribas, A., 1999. En los límites de la realidad: el vacío. *Mundo científico-La Recherche*, nº 202, 41-45.
- Ribeiro, A. de S., 2010. Memória, identidade e representação: Os limites da teoria e a construção do testemunho. *Revista Crítica de Ciências Sociais* [en línea], 88, 9-21. Disponible en: <https://journals.openedition.org/rccs/1689> [Con acceso el 24 de septiembre de 2018].
- Santos, B. de S., 2014. *Epistemologies of the South*. Nueva York: Paradigm / Routledge.
- Sithole, T., 2016a. *Steve Biko: Decolonial Meditations of Black Consciousness*. Lanham, MD: Lexington Books.

- Sithole, T., 2016b. The Concept of the Black Subject in Fanon. *Journal of Black Studies* [en línea], 47 (1), 24-40. Disponible en: <https://doi.org/10.1177%2F0021934715609913> [Con acceso el 24 de septiembre de 2018].
- Spivak, G. C., 2003. ¿Puede hablar el subalterno?. *Revista colombiana de antropología* [en línea], vol. 39, 297-364. Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/1050/105018181010.pdf> [Con acceso el 24 de septiembre de 2018].
- Valdés, H., 1996. *Tejas Verdes: Diario de un campo de concentración en Chile*. Santiago de Chile: LOM.
- Vilain, J.P., y Lemieux, C., 1998. La mobilisation des victimes d'accidents collectifs. Vers la notion de « groupe circonstanciel ». *Politix* [en línea], 11 (44), 135-160. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.3406/polix.1998.1764> [Con acceso el 24 de septiembre de 2018].
- Weheliye, A.G., 2008. After man. *American Literary History* [en línea], 20 (1-2), 321-336. Disponible en: <https://doi.org/10.1093/alh/ajm057> [Con acceso el 24 de septiembre de 2018].
- Wynter, S., 2003. Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation—An Argument. *CR: The New Centennial Review* [en línea], 3 (3), 257-337. Disponible en: <https://doi.org/10.1353/ncr.2004.0015> [Con acceso el 24 de septiembre de 2018].