

Pelícano

Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba

EL VUELO DEL PELÍCANO

MICHEL DE CERTEAU

Pierre Antoine Fabre: *La cuestión mística en la posteridad de Michel de Certeau*

Alfonso Mendiola: *El conflicto moderno entre la voz y la escritura*

Andrés Gabriel Freijomil: *El nuevo mundo como "página en blanco". Elementos para una historia de las representaciones de América Latina en la obra de Michel de Certeau*

Christian Jouhaud: *Regreso a Loudun*

Diego Fonti: *Sobre cuerpos desaparecidos y memorias encarnadas*

EL ASALTO DE LO IMPENSADO

Karina Clissa: *Obras orientadas a la predicación. Estudio comparativo de bibliotecas institucionales en Córdoba del Tucumán en el siglo XVIII*

Susana María Gómez: *Khóra: el espacio propiciatorio de una investigación no causalista en literatura*

Alejandro Luis Pucheta: *Conocimiento y racionalidad en el pensamiento de Emmanuel Levinas*

Adriana Vulponi: *Sobre la conformación de un género y de un clásico: avatares en la edición de literatura infantil y juvenil argentina*

Franco Olmos Rebellato: *Entre el instinto y la razón: comentarios sobre la ética y estéticas de un saqueo*

LAS FORMAS DE LA MEMORIA

Bibiana Eguía: *Dios en lo innombrable. Presencia del discurso religioso en novelas argentinas contestatarias. Entrevista a la investigadora Ursula Arning*

NUEVAS NARRACIONES

Jordi Gastón Prina: *Sobre Los sentidos del sujeto, de Judith Butler*

Directora

Silvia Anderlini (Universidad Católica de Córdoba - Universidad Nacional de Córdoba, Argentina).

Editor

Octavio Pedoni (Universidad Nacional de Jujuy, CONICET - Universidad Católica de Córdoba, Argentina).

Traductor

Diego Fonti (CONICET, Universidad Católica de Córdoba, Argentina).

Jonathan Ventura (Universidad Católica de Córdoba, Argentina).

Correctora

Marcela Bricca (Colegio Nacional de Monserrat, Argentina).

Comité editorial

Cecilia Padvalskis (Universidad Católica de Córdoba, Argentina).

Carlos Asselborn (Universidad Católica de Córdoba, Argentina).

Luis Alberto Tognetti (CIECS-CONICET; Universidad Nacional de Córdoba - Universidad Católica de Córdoba, Argentina).

Pablo Marchetti Giovanini (Universidad Católica de Córdoba - Universidad Nacional de Córdoba, Argentina).

Comité académico

Carlos Martínez Ruiz (Universidad Católica de Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina); Nancy Bedford (Garrett-Evangelical Theological Seminary, USA; e Instituto Universitario ISEDET, Argentina); Horacio Cerutti (Universidad Nacional Autónoma de México, México); Rogelio De La Mora V. (Universidad Veracruzana, México); Carlos Domínguez Morano (Facultad de Teología de Granada, España); Diego Fonti (CONICET, Universidad Católica de Córdoba, Argentina); Francesca Gargallo (Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México); Noemí Girbal (CEAR. Universidad Nacional de Quilmes, Argentina); Marcelo González (Universidad Nacional de San Martín, Argentina); Francis Gonsalves (Vidyajyoti College, India); Michael Löwy (Directeur de Recherche émérite du CNRS, Francia); Eduardo Mattio (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina); Martín Morales (Pontificia Universidad Gregoriana, Italia); Beatriz Moreyra (CONICET, Universidad Nacional de Córdoba, Universidad Católica de Córdoba, Argentina); Guillermo Nieva Ocampo (Universidad Nacional de Salta, Argentina); Gustavo Ortiz (Universidad Católica de Córdoba, Argentina) †; Lila Perren (Universidad Católica de Córdoba, Argentina); Germán Plasencia (Colegio de Saberes, México); Pablo Quintanilla (Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú); Eugenio Rubiolo (Universidad Católica de Córdoba, Argentina); Aaron Saal (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina); Héctor Samour (Universidad de Centroamérica José Simeón Cañas, El Salvador); Arturo Sandiano (Universidad Católica de Córdoba, Argentina); Carlos Schickendantz (Universidad Alberto Hurtado, Chile); Daniel Vera (Universidad Nacional de Córdoba. Universidad Católica de Córdoba, Argentina).



Revista Pelicano

ISSN 2469-0775

Facultad de Filosofía y Humanidades - Universidad Católica de Córdoba
Sede Centro. Obispo Trejo 323 B° Centro. X5000IYG - Córdoba - Argentina
Tel. (54) 351 4219000. **Correo:** pelicano@uccor.edu.ar - **Sitio web:** pelicano.ucc.edu.ar

Volumen 3 – 2017



Orientaciones para la presentación de trabajos

Esta revista de la Universidad Católica de Córdoba es una publicación periódica anual de artículos de investigación científica, originales y de revisión, sobre temáticas de Historia, Psicología, Filosofía, Letras y Ciencias de las Religiones, escritos por investigadores de la propia institución y externos a ella.

Pelícano es una revista plural que sólo exige calidad científica, para lo cual se vale de un sistema de arbitraje basado en dos evaluaciones con reserva de identidad de los autores y evaluadores, estos últimos integrantes del Comité Editorial de la Revista y especialistas externos convocados al efecto. El Consejo de Redacción de la Revista aceptará artículos originales e inéditos con pedido de publicación en idioma español, inglés y portugués. El envío de los artículos puede hacerse durante todo el año, más allá de las convocatorias periódicas que se efectúen y deberán ajustarse a las Instrucciones para los autores.

Las contribuciones que se recepcen podrán obedecer a la siguiente estructura interna de la publicación:

- 1) **El vuelo del Pelicano.** Sección en la que se puede participar sólo por invitación o pedido expreso de la Revista Pelicano. Consiste en un Dossier con artículos (hasta siete) originales que debaten en torno a un tema o eje temático común, y que persiguen objetivos similares entre sí. Estarán supervisados por uno o dos coordinadores como máximo, quienes escribirán una “presentación general” de la propuesta, que rescate los principales aportes individuales.
- 2) **El asalto de lo impensado.** De participación libre. Consiste en artículos de revisión e investigación científica que exponen, de manera exhaustiva, los resultados originales de proyectos de investigación individuales o colectivos. Abarca también las investigaciones que analizan, sistematizan e integran los resultados de investigaciones publicadas o no publicadas, sobre un campo de las ciencias sociales, humanas y/o teorías y desarrollos conceptuales en el ámbito de la filosofía, psicología, las ciencias de las religiones, la historia y la literatura, con el fin de dar cuenta de los marcos teórico-epistemológicos, metodologías y estados de las investigaciones en cuestión. Se caracteriza por presentar una cuidadosa revisión bibliográfica y por su rigor teórico y metodológico. Además por la argumentación reflexiva y crítica sobre nuevos problemas teóricos y prácticos.
- 3) **Las formas de la memoria.** De participación libre. Ocasionalmente Pelicano publicará traducciones de documentos relevantes para el estudio de las Humanidades, como así también entrevistas a personalidades destacadas en dichas disciplinas. Como también artículos y/o trabajos en homenaje a algún autor o personalidad destacada.
- 4) **Nuevas narraciones.** De participación libre. Consiste en comentarios bibliográficos breves en la que se presentan los aportes científicos de un libro de reciente aparición en el mercado editorial (hasta cuatro años). No se atiende solamente al contenido, sino a una revisión crítica y contextual de su contenido.

El Consejo Editorial de la Revista aceptará artículos originales e inéditos con pedido de publicación en idioma español, inglés y portugués. El envío de los artículos puede hacerse durante todo el año, más allá de las convocatorias periódicas que se efectúen.

Para más información de los requisitos que deben cumplir los artículos o trabajos que se envíen: <http://pelicano.ucc.edu.ar/pdf/autores.pdf>



Índice

EL VUELO DEL PELÍCANO

MICHEL DE CERTEAU

Presentación (5-7)

Pierre Antoine Fabre: La cuestión mística en la posteridad de Michel de Certeau (8-15)

Alfonso Mendiola: El conflicto moderno entre la voz y la escritura (16-30)

Andrés Gabriel Freijomil: El nuevo mundo como “página en blanco”. Elementos para una historia de las representaciones de América Latina en la obra de Michel de Certeau (31-38)

Christian Jouhaud: Regreso a Loudun (39-48)

Diego Fonti: Sobre cuerpos desaparecidos y memorias encarnadas (49-64)

EL ASALTO DE LO IMPENSADO

Karina Clissa: Obras orientadas a la predicación. Estudio comparativo de bibliotecas institucionales en Córdoba del Tucumán en el siglo XVIII (65-80)

Susana María Gómez: Khôra: el espacio propiciatorio de una investigación no causalista en literatura (81-87)

Alejandro Luis Pucheta: Conocimiento y racionalidad en el pensamiento de Emmanuel Levinas (88-100)

Adriana Vulponi: Sobre la conformación de un género y de un clásico: avatares en la edición de literatura infantil y juvenil argentina (101-113)

Franco Olmos Rebellato: Entre el instinto y la razón: comentarios sobre la ética y estéticas de un saqueo (114-122)

LAS FORMAS DE LA MEMORIA

Bibiana Eguía: Dios en lo innombrable. Presencia del discurso religioso en novelas argentinas contestatarias. Entrevista a la investigadora Ursula Arning (123-130)

NUEVAS NARRACIONES

Jordi Gastón Prina: Sobre *Los sentidos del sujeto*, de Judith Butler (131-135)



Michel de Certeau

Sobre cuerpos desaparecidos y memorias encarnadas¹

On Missing Bodies and Incarnate Memories

Diego Fonti²

CONICET, Universidad Católica de Córdoba
diegofonti@gmail.com

Modo de citar: Fonti, D. (2017). Sobre cuerpos desaparecidos y memorias encarnadas. *Pelicano*, 3. Recuperado de <http://revistas.bibdigital.uccor.edu.ar/index.php/pelicano/article/view/1239>

DOI: 10.22529/p.2017.3.06

Resumen

La experiencia de los/las desaparecidos/as en la historia reciente Argentina no es solo un tema de relevancia histórica y política. También es un punto de partida privilegiado para abordar un aspecto esencial de la teología política del cristianismo: la desaparición del cuerpo sepultado como origen de la reconfiguración comunitaria del cuerpo ausente. Esta idea fundamental de Michel de Certeau puede relacionarse fecundamente con la “memoria passionis”, que posibilita la actualización de la experiencia teológico-política de la memoria cristiana. A partir del acicate histórico de las desapariciones forzadas de personas en el caso argentino, indagaré algunas consideraciones filosóficas contemporáneas sobre el cuerpo, la muerte y la piedad. Estas reflexiones giran en torno a dos citas fundamentales – “este es mi cuerpo” y “no me toques”–, y desde ellas propondré otro significado para la relación con el muerto faltante, en tanto memoria que

genera un cuerpo en otros cuerpos y tiene validez ejemplar para ayudar a reconocer y juzgar los nuevos eventos de cuerpos faltantes. Finalmente relacionaré estos pensamientos con nuestra responsabilidad histórica, política y también religiosa frente a ellos.

Palabras clave: desaparecidos, teología política, memoria, corporalidad, comunidad.

Abstract

The experience of missing persons in recent Argentinian history is not just a topic with historical and political relevance. It is also a privileged access to understand an essential aspect of Christian political theology: The disappearance of the buried body as origin of the community's rebuilding of the missing body. This fundamental idea of Michel de Certeau may be fruitfully related to the “memoria passionis”, which allows for an actualization of the theological-political experience of Christian memory. Beginning with the historical spur of enforced disappearances of persons in the Argentinian case, I will inquire some contemporary philosophical considerations on body, death and piety. These reflections focus on two main quotes – “this is my body” and “do not touch me”– and from them I will propose another meaning for the relationship with the missing dead, as a memory which generates a body in other bodies and which has exemplary validity to help recognize and judge new events of missing bodies. Finally I will relate these considerations with our historical, political as well as religious responsibility facing them.

Key words: Missing Persons, Political Theology, Memory, Body, Community.

¹ Este trabajo se realizó en el marco del Proyecto de Investigación PIP 2014-2016 “Legitimidad y normatividad. El problema en la filosofía y en las ciencias sociales y políticas latinoamericanas”. Unidad Asociada al CONICET, Área en Ciencias Sociales y Humanidades, FFyH, Universidad Católica de Córdoba.

² Diego Fonti. Doctor en Filosofía. Titular de Ética, Facultad de Filosofía, Unidad Asociada de CONICET, Área de Ciencias Sociales y Humanidades. Universidad Católica de Córdoba.



They buried us without shroud or coffin
And in August... the barley grew up out
of our grave.

Seamus Heaney

1. Contexto, tradición y la primera persona singular

Para quienes estamos inmersos en la vida académica, la escritura “científica” conlleva ciertos criterios. El término “desapego” sintetiza muchos de ellos. Aún cuando en filosofía –campo disciplinar de quien esto escribe– muchas áreas implican una fuerte carga de reflexión personal, ello no obsta para que esos criterios se mantengan cuando las reflexiones se transforman en escritura. Sin embargo, escribir este trabajo significa para mí una necesaria reubicación del texto en primera persona. Así como nadie puede escapar de su historia, tampoco yo soy ajeno al contexto y tradición desde donde escribo sobre lo que escribo. Las recientes discusiones en Argentina sobre los desaparecidos y desaparecidas me hicieron recordar una vez más que algunas ideas básicas sobre derechos humanos, dignidad de las personas y respeto por los muertos desaparecidos nunca deben darse por sentado. Y las aún más recientes decisiones judiciales de la Suprema Corte argentina respecto de reducciones de penas a condenados por crímenes de lesa humanidad no han hecho sino mostrar cómo la memoria es siempre un gesto político, aún en el supuestamente más “neutral” de los poderes del Estado.

Sucede además que mi contexto se extiende: los desaparecidos y desaparecidas por imposición de la violencia estatal en México; los desaparecidos y desaparecidas en el Mediterráneo por una violencia suprema que les fue impuesta a sus vidas –ya antes inmersas en violencia– y les obligó a desplazarse; los desaparecidos debido a la imposición de un sistema económico inhumano (y ambientalmente destructor de la naturaleza) que forzó a comunidades enteras a la migración y eventualmente a la muerte; las desapariciones forzadas por violencia religiosa; etc. La lista es insondable. Aunque no todos sean crímenes contra la humanidad en sentido estricto, el rol de los estados hace de ellos crímenes distintos

de aquellos entre ciudadanos privados, y la desaparición de los cuerpos radicaliza la negación inherente al crimen.

Con estas situaciones en mente, y como reacción primera a mi contexto más inmediato y disparador de esta reflexión, vinieron a mi memoria una situación vivida y un texto inspirador. La situación es un pequeño suceso de fines de 2012, cuando tuve la oportunidad de conocer a un grupo de docentes de la Universidad Loyola Marymount, de Los Angeles. Su proyecto era crear un programa para que estudiantes de Estados Unidos pudieran venir a Córdoba, para vivir un semestre de formación, trabajo solidario y vida espiritual. Entre ellos estaba Alicia Partnoy, una argentina que había sido secuestrada y torturada durante la última dictadura.³ Coincidentemente también al final de ese año comenzó uno de los juicios más largos de la historia argentina, en el cual una corte federal juzgó a quienes secuestraron, torturaron, asesinaron e hicieron desaparecer los cuerpos de cientos de estudiantes, trabajadores, sindicalistas, insurgentes, miembros de grupos parroquiales juveniles, etc., en dos centros ilegales de detención de Córdoba, llamados “La Perla” y “La Ribera” durante la dictadura (aunque estas operaciones comenzaron antes del golpe de estado de 1976).

Poco después se inició el programa de los estudiantes. Pasados unos meses, reunidos en una comida con estudiantes y profesores locales y extranjeros, comenzamos a conversar sobre las impresiones de su estadía, particularmente su visita a los lugares de memoria relacionados con la represión. Como sabemos por Gadamer, no somos nosotros quienes “conducimos” un diálogo cuando es genuino, sino que el diálogo nos conduce a nosotros. En ese encuentro hablamos con un colega sobre la historia norteamericana y sobre sus familiares japoneses-americanos, que durante la Segunda Guerra mundial sufrieron terribles vejaciones y se les quitaron muchos de sus más básicos derechos. La conversación nos llevó a hablar de responsabilidades estadounidenses y argentinas durante la dictadura argentina. Luego, con su habitual cuidado, me hizo saber que no se atrevía demasiado a hablar sobre historia

³ Sus experiencias son narradas en su obra *La escuela*.



argentina reciente, pensando que quizás una persona local no consideraría correcto que un extranjero lo hiciera, en especial sobre un tema tan sensible como los desaparecidos. Lo único que pude responder fue: tus muertos son mis muertos, y mis muertos son tus muertos; no hay diferencia.

Nuestra responsabilidad y deberes no están limitados por las geografías, lenguajes o culturas. Todos somos responsables por cada muerte injusta. Todos somos responsables de establecer su inaceptabilidad y las condiciones para que no se repita. En mi parecer, este es uno de los significados más profundos de *ta katholon*, católico o universal, y por supuesto que con esto no aludo a una confesión particular sino a una característica central del cristianismo (y del judaísmo y el islam también). No podíamos imaginar aquella noche, mientras hablábamos de los crímenes contra la humanidad y los sufrimientos causados por nuestros países, qué sucedería con el juicio de La Perla, finalmente acabado en agosto de 2016.

Los crímenes juzgados durante dicho proceso involucraron a más de 700 víctimas identificadas (aunque las estimaciones son mucho mayores), y en el juicio testificaron casi 500 testigos. Más de 50 personas –militares, policías y civiles– fueron juzgados con todas las garantías procesales debidas. 28 de ellos recibieron condena perpetua.⁴ Este juicio fue uno de los hitos de la larga historia de juicios de lesa humanidad en tribunales ordinarios en Argentina, que sin embargo sufrieron el retroceso de las leyes de “Punto final” y “Obediencia debida” de 1987 y los indultos de 1989 y 1990. A partir de la derogación de esas leyes en 2005 nuevos crímenes fueron presentados y juzgados, tales como la apropiación ilegal de bebés nacidos en el cautiverio de sus madres, el uso de la violación como instrumento de tortura, el uso de tortura física y psicológica para forzar a los secuestrados a firmar documento entregando su propiedad, etc. También se recibieron nuevos testimonios de víctimas que no se habían atrevido a hablar antes.

⁴ Una descripción detallada del juicio puede encontrarse en <http://www.eldiariodeljuicio.com.ar/>

Esta primera vivencia, puntual ciertamente pero inserta en un contexto, me llevó a recordar un texto que a su vez me permitió ligarla con una de las raíces culturales de occidente. El texto es de Michel de Certeau, y dice:

el cristianismo se instituyó sobre la *pérdida de un cuerpo* [...] una privación inicial del cuerpo no deja de suscitar instituciones y discursos que son los efectos y los sustitutos de esta ausencia [...] ¿Cómo “hacer cuerpo” a partir de la palabra? Esta pregunta nos trae otra, inolvidable, de un duelo imposible. “¿Dónde estás?” Ellas solas movilizan a los místicos (de Certeau, 1993, p.99).

En clave cristiana, Jesús es el proto-mártir en un sentido acabado, esto es, aquel que da testimonio de lo imposible sin dejar rastros: la resurrección. El testimonio dice encarnación, muerte, ausencia, y remanencia de la palabra del testigo. La palabra se hizo carne, pero luego de su ejecución injusta se hizo memoria y se encarnó en quienes la hicieron presente con su recuerdo, palabras, textos. Y más allá de los otros testigos-mártires, cuyas vidas y muertes a menudo recordamos mediante la construcción de monumentos, el proto-mártir sobrevive sin más testimonio que su encarnación en otros, en sus palabras y acciones. En sus cuerpos. Su lugar primero de enunciación necesariamente requiere otros lugares.

Así, el cristianismo quiere mantener vivo un mensaje particular, renovándolo en cada época y contexto. Esto es la tradición. Por eso no puedo sino meditar a la luz de esta tradición para pensar, ante todo, en quienes sufrieron en su cuerpo la tortura y finalmente la desaparición. Muchos, por sus compromisos políticos con marcada incidencia religiosa; todos, por algún tipo de compromiso por los demás. Y en el medio de discusiones negacionistas (o incluso apologéticas) del sufrimiento impuesto con crueldad y demasiado a menudo con argumentos religiosos, y después del conocimiento público de la destrucción de los cuerpos y de la negativa de los acusados de indicar dónde fueron depositados, es necesario dar una respuesta que no sólo es judicial y política. Se trata de una meditación teológica, pero al mismo tiempo muestra una estructura inherentemente filosófica, que parece



trascender largamente el marco religioso de su surgimiento. Por eso pienso que la filosofía y la teología también tienen que dar una respuesta. No solo porque muchos de los involucrados eran creyentes –y fundamentaban sus opciones políticas en convicciones de fe–, ni solo porque con pocas excepciones la Iglesia no hizo lo que debió hacer para detener la matanza (a diferencia de otras iglesias latinoamericanas), sino ante todo porque es parte esencial del cristianismo portar la “memoria passionis” (Metz, 2006). Siendo la pasión lamentablemente universal, la tradición cristiana puede ser una forma filosófica más para su comprensión y rechazo en tanto es también su marca de nacimiento y la estructura de su anuncio y proclama.

El cristianismo se alimenta de la memoria del sufrimiento del hijo, pero también de la actualización de la memoria en cada uno o cada una donde el hijo se encuentra (Mt. 25). Si aceptamos el imprescindible movimiento de dejar de lado la teodicea, que después de Auschwitz se ha vuelto insostenible en su intento de justificar las peores acciones por el bien mayor, y si nos concentramos en la inaceptable injusticia y crueldad, entonces nuestra meditación toma un cariz activo. Aquí propongo que lo hagamos partiendo de un aspecto esencial de la represión en Argentina: la desaparición de las personas, la ausencia de sus cuerpos y la falta de sus cadáveres.

Un último acicate para estas páginas es lo que considero una situación no relevante sino incidental, y sin embargo reveladora: La reciente Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la fe *Ad Resurgendum cum Christo* acerca de la sepultura, cremación y preservación de las cenizas.⁵ No entraré aquí en el texto de la

5 http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20160815_ad-resurgendum-cum-christo_sp.html. La pregunta sobre la sepultura de quienes murieron por violencia o por su propia elección no es nueva. Véase Denzinger-Hünermann 1997: 1000. La Orden de Funerales Cristianos, Apéndice II, ya había dispuesto que la sepultura del cuerpo es preferible antes que la cremación, y aunque la cremación estaba permitida, la disposición final debía ser un lugar de entierro y no la dispersión de las cenizas. Los argumentos que ligan ambos textos tienen que ver con el respeto por los cadáveres, pero también con el rechazo de creencias contra la doctrina, tales como panteísmo o aniquilación del alma con la

Instrucción y sus disposiciones, que son por lo menos discutibles no solo teológica y filosóficamente, sino también por el paternalismo que muestran sus argumentos y sus temores. En cambio prefiero enfocarme en una idea básica con la que estoy de acuerdo, la del respeto hacia los muertos, y desde allí meditar sobre la conexión entre el cuidado y la piedad debida a los muertos y la imposibilidad de enterrar un cuerpo faltante. Para ello comenzaré con *De la piedad con los difuntos* de Agustín. Luego seguiré algunas consideraciones filosóficas contemporáneas sobre el cuerpo, la muerte y la piedad. A partir de estas consideraciones, sobre todo las provenientes del trabajo filosófico contemporáneo sobre dos citas fundamentales –“este es mi cuerpo” y “no me toques”– propondré otro significado para la relación con el muerto faltante. Finalmente relacionaré estos pensamientos con los horribles acontecimientos descritos anteriormente, con el objetivo de entender nuestra responsabilidad histórica, política y también religiosa frente a ellos. En este sentido, el pensamiento teológico y filosófico latinoamericano proveerá un marco valioso para esta reflexión.

2. Lugar para el cuerpo, cuerpos sin lugar

La relación con el cuerpo en occidente ha sido ambigua. Una forma dualista de interpretación, cuya lectura del cuerpo como cárcel o caída se extendió, y por consiguiente también se entendió el juicio negativo sobre el mismo y una idea positiva respecto de la liberación de su “yugo”. Como heredero de esta tradición y con una influencia significativa encontramos a Agustín de Hipona. Para muchos que crecimos en la tradición católica y luego realizamos estudios filosóficos y teológicos, esa influencia en ideas e instituciones es al mismo tiempo evidente y perturbadora. La tradición crítica, el pensamiento posmetafísico, y las consecuencias de una versión reductiva del platonismo y estoicismo de Agustín hizo que muchos nos distanciemos de su dualismo, su concepto del pecado, su comprensión de la política, etc. Sin embargo, si bebemos del casi infinito pozo agustiniano considerando sus pensamientos de muerte.



un modo fenomenológico y sin dejarnos atrapar por sus límites metafísicos epocales, se abre un mundo nuevo. Por ejemplo, la fenomenología de la memoria y el tiempo en los libros 10 y 11 de sus *Confesiones* está escrita evidentemente en un contexto de creencia cristiana y filosofía platónica; y sin embargo, la estructura formal que muestra, parece comprensible y útil tanto para quienes comparten como para quienes no comparten sus compromisos filosóficos y religiosos. Esta misma estrategia es útil respecto a la respuesta de Agustín a una misiva de Paulino de Nola (San Agustín, 1995, pp.413-475).

Movido por la preocupación de una madre que debe enterrar a su hijo y su deseo de bienestar póstumo, Paulino de Nola pregunta si es de ayuda para el difunto que lo entierren junto a la tumba de un mártir. ¿Puede el lugar de entierro mejorar la situación del alma del difunto? En la misma línea de preguntas sobre nuestras intervenciones sobre los difuntos, ¿hace alguna diferencia para el muerto que recemos por él o ella? Según Paulino, no era inútil que el lugar del entierro del joven Cinegio fuera en una basílica cerca de la tumba del Confesor Félix. Su argumento es que así como rezamos por los difuntos con la esperanza que nuestra oración tenga un efecto, el mismo argumento aplica al lugar donde dejamos sus cuerpos.

Ante estas preguntas, la respuesta de Agustín comienza recurriendo a la segunda epístola a los corintios (5:10): cada quien recibe lo que le corresponde después de la muerte, dependiendo lo que él o ella hayan hecho antes de morir. Una vez que la persona “abandona” el cuerpo, cuando el alma ya no está allí, todo depende de los méritos y acciones anteriores a su muerte – incluidas las oraciones y acciones piadosas de quienes le sobreviven. Mi punto aquí no es indagar el dualismo agustiniano ni su idea de juicio post mortem, con su herencia platónica, ni tampoco confrontarles con las consecuencias cristianas de la “resurrección de la carne” (cuando hablo de consecuencias, no sólo lo hago respecto de lo que lógicamente se sigue del argumento, sino también respecto de lo que la hermenéutica llama “historia de los efectos” de esas ideas, como por ejemplo la Instrucción mencionada más arriba). Lo que sí

quiero abordar es cómo esa primera secuencia temporal y causal simple se complejiza: “según la forma de vida que cada uno ha llevado por medio del cuerpo, sucede que, cuando muere el cuerpo, le aprovechan o no los sufragios que se ofrecen piadosamente por él” (San Agustín, 1965, p.388). Nuestra acción-corporal-presente está relacionada con lo hecho-corporalmente-pasado de los difuntos, y la relación de ambos significa un modo de abrir el futuro. De ese modo, cada quien recibirá de acuerdo a sus acciones (Rom. 2:6; Ap. 22:12), pero esto no carece de relación con acciones futuras. Las acciones futuras (o sea, nuestras acciones presentes) respecto de aquellas acciones de los muertos configuran una comunidad intergeneracional solidaria.

El argumento se tensa cuando Agustín comienza a indagar la cuestión concreta del lugar para el cuerpo. Como escribió en *La ciudad de Dios*, uno debería considerar la situación de quienes debido a las matanzas no tienen un cuerpo para deponer en un lugar. Al respecto, el Evangelio trae paz: “No temáis a los que matan el cuerpo, y después de esto no pueden hacer más” (Lc 12:4). Puesto que toda la creación es morada de Dios, no hay un lugar que sea más *campo-santo* que otro, ni hay un lugar que sea más secular que otro:

A muchos cuerpos de cristianos no se les dio tierra, es verdad. Pero a nadie han logrado expulsar de los espacios del cielo y de la tierra, llenos como están de la presencia de Aquel que conoce de dónde hará surgir, por la resurrección, lo que El mismo creó (San Agustín, 1965, p.441).

De este modo, Agustín no sólo rompe con el vínculo pagano con la tierra, sino también con el pensamiento causal onto-metafísico. No sólo el pensamiento bíblico rechaza la comprensión pagana y supersticiosa tanto del entierro como de la oración, sino también los poetas que hablaron de esta actitud con aplausos de sus lectores: “A quien le falta urna, el cielo le sirva de cobertura”. Como en otros aspectos, la visión religiosa del cristianismo opera una secularización, en tanto se desligan las creencias y las palabras que las expresan de los sostenes físicos tradicionales.



El problema no es el lugar del cuerpo o la causalidad de acción y efecto, sino algo más profundo y sin embargo más simple: si la cuestión del bienestar de los difuntos debe dejarse con confianza en manos de Dios, la pregunta debe ser distinta y aludir a cómo ellos, los difuntos, han de vivir este entre-tiempo, antes de la resurrección de los muertos y durante nuestra presencia aún en la tierra. Y también cómo eso nos afecta a nosotros, los aún-no-muertos en nuestro propio entre-tiempo. Lo que aquí se significa es nuestra responsabilidad, no su salvación. Concretamente es nuestra salvación lo que está en juego, no la suya: “todo lo tocante a las honras fúnebres, a la calidad de la sepultura o a la solemnidad del entierro, constituye más un consuelo de los vivos que un alivio de los difuntos” (San Agustín, 1965, p.442). Por supuesto que no entiendo aquí salvación en las figuras de la *Divina Comedia*, sino en el modo de realizar las mejores posibilidades de nuestra condición humana.

Para exponer esto de algún modo que nos sea cercano, con un gesto de fenomenología de lo cotidiano que le es habitual, Agustín describe nuestras más simples acciones, por ejemplo cómo atesoramos con cuidado y afecto las pequeñas pertenencias personales de los difuntos. Si estos objetos nos inspiran afecto, cuánto más consideración nos inspirará sus cuerpos. Pero este cuidado que les dedicamos no es eficaz en ellos sino en nosotros. Según Agustín, con ese cuidado somos nosotros quienes fortalecemos nuestra esperanza en la resurrección; somos nosotros que hacemos justicia en el mundo movidos por esa creencia. Es la buena disposición humana presente lo que se evidencia en el cuidado, no la superstición o la creencia idolátrica de que podemos manipular a Dios. Esta disposición tiene un efecto visible: las tumbas se vuelven memoriales o monumentos, un modo de ejercitar la memoria (*mnème*), de *traerlos a* o *tenerlos en* mente. Es un modo de comprensión de lo secular que desfasa la inmanencia radical y la trascendencia descarnada. Y esos monumentos son valiosos “no por otra causa sino porque traen a la memoria” a quienes no están ya, “para que el olvido tampoco los aparte de los corazones” (San Agustín, 1965, p.445). El lugar de memoria

posibilita no sólo el recuerdo sino que además “advierde”, porque sin los “sufragios”, sin la piedad de la memoria, la instalación carece de sentido.

De este modo, según Agustín “el alma recuerda el lugar donde ha sido sepultado el cuerpo de un ser muy querido, y este lugar coincide con el nombre de un mártir venerable, el afecto del que recuerda y reza encomienda al mismo mártir el ser querido” (San Agustín, 1965, p.446). El que dio testimonio y cuyo nombre permanece en la memoria fijada en el lugar, permite que liguemos la memoria de nuestros seres queridos fallecidos con la suya, generando un encadenamiento de afectos que se proyecta en el tiempo. Así es posible que la memoria de los seres queridos y la de quienes sufrieron por sus creencias se torne una influencia activa en nuestra acción.

En términos de Certeau, aquí Agustín intentaría una *estrategia* oficial para dar certidumbre en medio del tiempo fijando un discurso y práctica, un lugar propio, un poder o modo de conocimiento que busca instalarse en el tiempo y el lugar. Pero al tratarse en última instancia de una ausencia, su modo de acción es el ejercicio humilde y endeble de la creencia, sometida a construir un presente a partir de otras influencias y como respuesta a otros llamados, por lo cual se parece más a lo que denomina *táctica*:

la acción calculada que determina la ausencia de un lugar propio. Por tanto ninguna delimitación de la exterioridad le proporciona una condición de autonomía. La táctica no tiene más lugar que el del otro. Además, debe actuar con el terreno que le impone y organiza la ley de una fuerza extraña. No tiene el medio de *mantenerse* en sí misma” (de Certeau, 2000, p.43).

Es que en la memoria hay una doble entrega a lo otro: quien recuerda se entrega a lo otro recordado y ausente, y lo recordado se entrega al futuro recuerdo. Por eso es que el hacer requiere conciencia, y por lo tanto aunque ningún lugar es mejor ni peor, los memoriales ayudan a mantener la memoria fijando significados a lugares concretos.

Esa estructura “local” puede también verse de modo “temporal” en los “días de



conmemoración” de Benjamin (1989, p.188). Se trata de la posibilidad, que nos es cada vez más ajena por la globalización y el capitalismo, de crear un tiempo especial en medio del continuum neutralizante de la historia y la secuencia homogénea de la cronología, que permita transformar nuestra relación misma con el tiempo y por ende nuestro propio tiempo. Con un paralelo estructural, la liturgia no es sólo recordar un hecho sino la transformación del presente por el pasado traído a la presencia. El lugar porta un poder transformador. Invertir a un lugar o tiempo con un significado rompe la homogeneidad y permite que otros lugares y tiempos sean entendidos desde ese significado. La continuidad del espacio es interrumpida, transformada, incluso si lo que conmemoramos “localizándolo” en el espacio no se halla allí. El lugar ya no es un a priori vacío de la extensión, sino algo “vivido”, en este caso “presencias de ausencias” (Certeau, 2000, p.121). Las ausencias invisten al espacio de un modo diverso de los lugares simbólicamente cargados, porque nada ha “debajo” de ellos. Son por la memoria que los inviste, aunque paradójicamente y sin otro fundamento que la falta. Y por cierto, esa falta muestra lo endeble de todo otro fundamento simbólico del espacio que busque afianzarse en un “hecho” enterrado a sus pies.

Esta paradójica *locación* de nuestra memoria, así como la oración, no sólo transforma nuestro espíritu sino también nuestros cuerpos. Incluso si cierto desprecio platónico de la materia se desliza en el texto agustiniano, lo esencial es que un compromiso –tanto de los muertos como nuestro respecto de ellos y sus acciones– es más importante que el ritual mismo y que la “base empírica” de su simbolismo. También es esencial que la memoria es una acción que liga presente y pasado, y atraviesa nuestro cuerpo obligándolo a sostener esa relación en el futuro. Puesto que el lugar no es sólo *adonde* sino *qué* son los cuerpos, la memoria como presencia y conciencia de ser-lugar renueva en nosotros el afecto original de los muertos. Una “actividad mental” no sólo configura nuestro pensamiento sino también nuestros cuerpos y su hacer. Para Agustín esa memoria es el criterio de juicio: si la muerte de los mártires indica que consideraron su vida como de menor valor frente a la

confesión de Cristo, entonces mucho menos importancia ha de asignarse a su sepultura. La vida y los lugares de entierro son valores relativos comparados a la experiencia vívida de ser uno mismo y de ser, en tanto comunidad, el lugar de la memoria viva. Esa memoria nos transforma, nos transubstancia, al recordar la razón de aquellos sufrimientos y muertes: no sólo la acción causal de los victimarios, sino las razones de los compromisos de las víctimas.

En el caso de quienes murieron violentamente por sus creencias, es verdad que quienes mataron sus cuerpos ya no pueden hacerles más daño. Y sin embargo, al hacer desaparecer sus cuerpos, y con sus cuerpos toda “evidencia” posible de sus sufrimientos, ¿no estaban sus verdugos actuando precisamente ese “mal postrero”? ¿No estaban dañando los cuerpos en los cuales los fallecidos estaban aún presentes, o sea los cuerpos de quienes les aman? Agustín escribe:

cuando no podían hacer daño alguno a aquellos que habían sido muertos, ni el descuartizamiento de los miembros ni la calcinación de los huesos ni la dispersión de su cenizas, sin embargo, sí afligía una gran compasión a esos que no podían dar sepultura a ninguna de sus reliquias, porque de alguna manera sufrían ellos mismos por los que ya no sufrían en modo alguno; y donde ya no era posible sufrimiento alguno de aquéllos, estaba la compasión dolorosa de éstos (San Agustín, 1965, p.453).

Aún así ¿no estaban ellos, torturadores y asesinos, dañando no sólo a quienes quedaron vivos, sino dañando precisamente la posibilidad de instalar un lugar de sepultura como *monumento*, lugar de memoria? ¿No estaban destruyendo toda posibilidad “fuerte” de memoria, la evidencia de los cuerpos, y por lo tanto dejándonos así con la experiencia de las “imágenes”, que Agustín explícitamente formula como experiencia individual, sometida a la predisposición de cada persona?

Algunos acontecimientos que prueban este daño postrero borrando las huellas de la sangre mediante la desaparición forzada de los cuerpos nos vienen inmediatamente a la mente: las masacres innumerables de los nativos americanos durante la conquista y después de la



configuración de las repúblicas, los cuerpos perdidos del genocidio armenio, las incineraciones en los campos de concentración nazi, los huesos dispersados del genocidio camboyano, etc. Sin mencionar los exterminios que nunca llegaron a los diarios. ¿Tiene sentido recordar lo extremadamente horrible y sin embargo extremadamente frágil?

Agustín vuelve a la piedad elemental de los vivos hacia los muertos: esas oraciones que nos transforman son beneficiosas incluso cuando “por alguna necesidad no sea posible sepultar los cuerpos”. Ese impedimento es más doloroso para los vivos que para los muertos. ¿Y qué si nuestros seres queridos no están ahí? ¿Cómo puede esta transformación suceder si la materia necesaria –el cuerpo y su lugar de sepultura– no está allí para erigir un memorial, si la realidad material que da testimonio de ellos no puede hallarse? Si intentamos ir más allá de las respuestas psicológicas y espirituales voluntaristas, y si tratamos de ponernos en la estructura básica del cristianismo, podríamos ver que esta carencia, ese cuerpo faltante, no es un marco accidental sino constitutivo de la comunidad.

3. Cuerpo místico: comunidad deseante

Un último punto significativo del texto agustiniano es el de la representación imaginaria, la imagen mental. Él narra ejemplos de personas que vieron muertos –o vivos– en sus sueños o en su imaginación. Por supuesto, no es que hubieran visto los cuerpos de los muertos sino sus imágenes. Estas “apariciones” no indican algún tipo de conocimiento o intervención de los muertos, ni un espiritismo. No tienen otro propósito que ser una experiencia por la cual

las mentes de los mortales sean o instruidas, o engañadas, o consoladas, o atemorizadas, según que a cada uno le sea otorgada la misericordia, o bien aplicado el castigo por Aquel a quien la Iglesia no canta en vano la misericordia y el juicio (San Agustín, 1965, p.462).

La *imago* o *phantasma* permite una forma esencial de realidad. Esta realidad se funda en el hecho que el “original” ya no está allí, que nos falta esa

presencia, y que la falta de un cuerpo que deseamos se vuelve una experiencia fundante. Así comienza la búsqueda de este cuerpo faltante, una búsqueda mística como la que describe Certeau. No es sólo una experiencia personal o individual sino compartida. Así como el cristianismo comienza con la pérdida de un cuerpo, y después de eso la comunidad entera intenta reconstruir ese cuerpo por sus palabras y acciones –deviniendo cuerpo místico del cuerpo faltante–, también en la historia cristiana “la producción de un cuerpo desempeña un papel esencial en la mística” (Certeau, 1993: 98). Toda actividad ascética de preparación de sí para recibir la memoria de esa ausencia es sólo propedéutica para “la tarea de dar un cuerpo al espíritu”, de encarnar el discurso de modo tal que la palabra pueda nuevamente encarnarse. “*Hoc est corpus meum*, ‘esto es mi cuerpo’: este logos central recuerda a un desaparecido y llama a una efectividad”.

Es una pregunta más punzante que la locación de la memoria en un territorio o en la imagen de una memoria individual. Se trata de desfasar la teoría aristotélica de la materia, según la cual es la materia lo que nos individualiza, porque aquí una materia desaparecida configura una memoria que se encarna en un cuerpo colectivo de los que conmemoran y así dan un cuerpo al cuerpo desaparecido. Solamente aquellos que realmente sienten la carencia del cuerpo faltante pueden comenzar esa acción que da lugar y vida. Como escribe Certeau, los místicos al final de la Edad Media y el inicio de la Modernidad no pensaban en un cuerpo colonizado –o seccionado– por la ciencia, ordenado por la ley o reducido a la mecánica. El cuerpo era el espacio donde eventos, discurso simbólico y prácticas sociales se interrelacionaban. Esto es especialmente importante para el cristianismo, nacido de una *falta fundante* y una *comunidad deseante* de un cuerpo. Esta pérdida terrible y sin embargo creativa permite la creación de textos, instituciones, prácticas, que una y otra vez proveen a la historia tanto de sentido (o su deconstrucción) como de una perspectiva crítica hacia ella.

Es cierto que el cuerpo desaparecido difícilmente puede pensarse con nuestras categorías lógicas o legales. Desde la época del



derecho romano, el *habeas corpus (ad subiiciendum)* u *homine libero exhibendo* implicaba la responsabilidad del Estado de mostrar a quien estuviera prisionero, de modo que todo el sistema legal de derechos y penas pudiera ser puesto en funcionamiento. De este modo se salvaguardaban la libertad e integridad personal. Pero ¿qué sucede si el cuerpo simplemente no se encuentra? ¿Qué entidad legal se aplica en este caso?

En una conferencia de prensa de 1979, se le preguntó al dictador Videla sobre las expresiones de Juan Pablo II del 28 de octubre de ese año, sobre la situación de los derechos humanos en Argentina y los desaparecidos y presos sin el debido proceso. Videla respondió que estaba de acuerdo con las preocupaciones del Papa en términos generales, en tanto eran preocupaciones de un pastor. Pero una “guerra” había sido “impuesta a la Argentina”, y eso hacía que las palabras del Papa adquirieran otro significado, porque precisamente “para defender la libertad y la dignidad del hombre la Argentina tuvo que enfrentar el tremendo problema de una guerra”. Él argumentaba que esa “guerra” fue hecha contra el “terrorismo subversivo”, “en defensa de los derechos humanos del pueblo argentino” e “inspirada en la visión cristiana del mundo y del hombre”. Videla no habló de represión, procedimientos ilegales, tortura y ejecuciones. Ni mencionó los muy diversos orígenes o actividades –activistas políticos o sindicales, activistas de derechos humanos, líderes estudiantiles, miembros de parroquias, abogados comprometidos, sacerdotes y monjas, luchadores de la insurgencia, etc.– de aquellos desaparecidos o asesinados, sino que simplemente los abarcó bajo la categoría de “terrorismo subversivo”. Videla dijo sobre el “desaparecido” que “en tanto esté como tal es una incógnita”, y sólo si aparece o se certifica de modo seguro que ha muerto, es que recibiría lo que le corresponde. Mientras que en tanto permanezca desaparecido “no tiene entidad, no está, ni muerto ni vivo, está desaparecido”.⁶

No importa aquí cuánta crueldad muestran esas palabras, sino que hay una verdad en ellas incluso a pesar de quien las pronunció. Los cuerpos están faltantes, y no hay entidad legal aplicable. El mal que han sufrido quienes desaparecieron está más allá de los conceptos y categorías. Es como el “diferendo” analizado por Lyotard (1999), o sea, un tipo de daño que no cabe bajo nuestras categorías legales y filosóficas habituales, y cuyas víctimas no están ya ahí para dar testimonio de lo que les sucedió. Ningún significante, ninguna norma o regulación pueden significar o conceptualizar ese daño.⁷ Por eso, la posterior incorporación en el caso argentino de tratados supraconstitucionales que amplían el *habeas corpus* como previsión de la violencia del estado, no quita que el caso del cuerpo desaparecido tenga la forma del “diferendo”, un vacío que antecede y excede toda estructura normativa legal vigente. De ahí que incluso si se establecen tribunales y se aplican leyes, ser una víctima desaparecida excede todo lenguaje e institución. La falta crea un vacío que provoca una tensión, un deseo que puede tornarse creativo en tanto demanda nuevos modos de justicia. Lyotard tiene en mente la Shoah, un evento más allá de todo concepto y comprensión. Ese evento no sólo epitomiza el problema del mal en el siglo 20, sino que también tiene “validez ejemplar” para juzgar el mal radical sin nombre. Esa noción viene de Kant, y significa el trabajo de la imaginación que se apega a una imagen ejemplar que nos ayuda a juzgar cuando debemos lidiar con particulares que no pueden ser ubicados bajo una categoría general (Arendt, 1992, p.88). O en términos hegelianos, hay nombres como “Auschwitz” o los “desaparecidos” que no son un *Resultat* dialéctico, porque no conducen a una identificación o determinación final que incluya todos los sujetos previos y el enunciante actual. Es el silencio (Lyotard, 1999, pp.117 y ss.).

La característica particular de los desaparecidos es su no-estar-ahí; por lo tanto la imaginación no sólo tiene la tarea de reemplazar

6 Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=3AIUCjKOjuc>, y <https://www.youtube.com/watch?v=PbK85XGa7EE>

7 He optado por cambiar la traducción del concepto, pues la edición en castellano como *La diferencia* pierde el sentido de *différend*, que es central para entender su sentido.



esquemas y conceptos por la ayuda de un modelo particular sino además suplir su ausencia. Debemos una y otra vez trabajar con esa ausencia, ser justos con ella y reparar el daño que se le hizo. ¿Cómo se puede siquiera pensar eso? ¿Cómo podemos evitar fallar en cada intento? Esta tensión no está lejos de la que Certeau (1993, pp.352 y ss.) considera esencial del místico, o sea quien “con la certeza de lo que le falta, sabe que cada lugar y cada objeto no es *eso*, que no puede residir *aquí* y contentarse con *aquello*”.

Probablemente un buen modo de contraponer un misticismo “creyente” y uno “no creyente”, es que éste ve y acepta las cosas del modo que son, mientras el primero lo hace al mismo tiempo consciente de que esa falta fue puesta en nosotros por Otro, que esta falta nos constituye, y que la respuesta a ese deseo infinito toma la forma de la praxis de reconocimiento y justicia que nunca se logra de modo pleno, incluso intentándola una y otra vez. Es por eso que Certeau también afirma que sólo hay un deber ético y religioso real: sostener la relación con lo imposible (Certeau, 2002). En este caso, es una imposibilidad que los cuerpos portan en sí mismos, la imposibilidad de su presencia debida a su desaparición.

La filosofía contemporánea ha prestado atención de modo renovado a los cuerpos, también recurriendo a textos bíblicos y teológicos. Esto no es parte de lo que algunos han creído ser un intento renovado de hacer a la filosofía nuevamente cristiana (Janicaud 1990). Un filósofo como Jean-Luc Nancy, quien no es un “creyente” en sentido habitual, ha vuelto a indagar tradiciones y textos cristianos, no con un propósito apologético sino porque aún portan un significado importante para la humanidad. Él encuentra en el cristianismo algo homólogo a lo que ve Certeau: “la exigencia de abrir en este mundo una alteridad o alienación incondicional” (Nancy, 2008, p.21). Esta demanda de abrir una alteridad o alienación dentro del mundo está relacionada con el deber de sostener una relación con lo imposible, tanto en su realidad como en su realización. Y Nancy encuentra en el cuerpo un *topos* imprescindible para su relación.

Nancy vuelve a leer dos expresiones: “Este es mi cuerpo”; “No me toques”. Dos frases que según la tradición fueron enunciadas por Jesús por primera vez con una separación de pocos días, y sin embargo un abismo de dolor, asesinato y desaparición yacen entre ellas. Certeau dice que el cuerpo desaparecido de Jesús llama a una efectividad por la cual el cuerpo es regenerado, formado una y otra vez en la historia por medio de acciones comunitarias. En este sentido, dos ideas principales de Nancy nos proveen de un nuevo horizonte de significado: la conexión entre, por un lado, *corpus*, significado y comunidad, y por el otro entre tocar, violencia y *alteración* del cuerpo.

Nancy afirma que todo lo que podemos concebir o pensar con sentido siempre es finalmente el cuerpo significativo como lugar-teniente del significado. El significado filosófico de *logos sarx egeneto, verbum caro factum est*, es que la encarnación del *logos* produce la presencia verdadera, el sentido más pleno de *sarx*. El cuerpo da testimonio más allá de la materia. La paradoja de la encarnación es que opera como una descorporalización, en tanto el cuerpo es el órgano del significado que necesita construcción constante, yendo más allá de lo dado. “El cuerpo significativo –todo el corpus de los cuerpos filosóficos, teológicos, psicoanalíticos y semiológicos– solo *encarna* una cosa: la absoluta contradicción de no poder ser cuerpo sin serlo de un espíritu que lo desincorpora” (Nancy, 2010, p.50). El cuerpo convertido en texto es al mismo tiempo pérdida y posibilidad de preservación, encarnación y espiritualización. Lejos de ser un desprecio del cuerpo, esto significa que los cuerpos portan lo que los excede, proveen la fuente fundamental del sentido, y que ese sentido permanece después de ellos. Finalmente significa que eso que permanece depende de otros. El cuerpo y sus posibilidades, incluso las más trágicas, revelan al espíritu:

Este espíritu pronuncia desde su carne: hoc est enim corpus meum, el mismo se articula en toda presencia sensible. Lo que el Misterio revela es por tanto el cuerpo como misterio revelado, el signo absoluto de sí y la esencia del sentido, el Dios en la carne retirado, la carne que se subjetiva a sí misma, lo que se llama en fin,



en la brillante plenitud del Misterio, la “resurrección” (Nancy, 2010, p.62).

El significado pleno del cuerpo requiere también de otros que preserven en ellos ese misterio, una comunidad que resucita y mantiene vivo el significado del cuerpo faltante.

Al mismo tiempo, recibir este misterio del cuerpo del Otro significa también una *alteración* del mío. Nuestros cuerpos son transformados por cierto “tocar” del Otro. Nancy comienza con la traducción al latín de Jn. 20:17, “noli me tangere”, porque “noli” no sólo significa “no”, sino “no te atrevas”. Aquí hallamos la antigua comprensión de la santidad junto con la moderna idea de dignidad. No todo está a nuestra disposición. Hay algo más allá, trascendente, separado de nosotros, sobre lo cual no tenemos poder alguno. Podemos intentar manipularlo, incluso destruirlo. Al modo como Levinas entiende el rostro, no se trata de un fenómeno empírico lo que el cuerpo significa sino una plenitud de sentido, tanto poderoso como débil, que se impone violenta y poderosamente sobre nosotros, y al mismo tiempo está a merced de nuestra respuesta.

Los cuerpos de los desaparecidos han padecido el tocar más violento, la descorporalización más grande. La consecuencia de esa violencia es que todavía hoy tenemos una relación imposible con sus cuerpos. Pero nuestro deber es sostener esa relación con lo imposible. Eso significa para nosotros la tarea de sostener y construir en base a esa relación imposible con sus cuerpos. Esa es nuestra alteración, porque muestra nuestra conexión e interdependencia –la solidaridad– con la memoria que portamos y nos constituye. Recibiendo al Otro recibimos más de lo que podemos sostener o proveer de sentido. Somos alterados. Un significado desfasa nuestra capacidad intencional de donar sentido. Un más allá es instalado en nosotros, transformado en nosotros, como en una comunión.

4. Cuerpo compartido: la resurrección solidaria

Agustín consideraba que la piedad hacia los muertos no es tanto útil para los muertos sino para nosotros los vivos. Nosotros, que tenemos la tarea de recordar las condiciones del

sufrimiento y la muerte de las víctimas; y nosotros que somos responsables por ambos, la memoria y evitar la repetición. Esta alteración en nosotros nos vuelve también sensibles hacia nuevas formas de víctimas y desaparición. Por lo tanto esa alteración nos mantiene conscientes de lo que es trascendente a nosotros y está más allá de nuestras posibilidades. Tenemos la tarea de mantener viva esa alteración, y lo hacemos comunicando el significado imposible de esa trascendencia dentro del mundo y con otros.

El significado es siempre un evento comunitario; dar sentido nunca es una experiencia individual. Más aún, la capacidad de dar sentido es ante todo una pasividad, una receptividad.

El sentido no tiende a ninguna otra cosa que a una receptividad, una afectabilidad, una pasibilidad: lo que tiene sentido, viene hacia mí, me golpea, me desplaza, me provoca. La verdad es el toque instantáneo –el sentido es el movimiento que va y viene (Nancy, 2008, pp.212-213).

Igual que el tocar, el significado nace en otros, se dirige a nosotros y nos transforma. Y comunicamos esa experiencia a otros. “No hay sentido para uno solo, decía Bataille. Lo que hace sentido, es eso que no cesa de circular y de intercambiarse”. Esto es así porque “el sentido es compartido o no es” (Nancy, 2008, p.213). Nuestra receptividad de la memoria y falta de cuerpo de los desaparecidos comienza un proceso de comunicación e intercambio, casi un modo litúrgico de repetición.

En el *diferendo* de Lyotard, la dificultad está en el hecho que fiscal y testigo son la misma persona, y habiendo sido esa persona desaparecida en los hornos de Auschwitz, el caso se vuelve –en jerga legal– “abstracto”. Pero la tradición cristiana ofrece otra comprensión: el muerto vive todavía en la memoria, acciones, palabras y cuerpo de los que se vuelven sus testigos. Celebramos la memoria de alguien no solo recordando, sino, con gesto de los profetas, anunciando, denunciando y consolando. Así ve Gustavo Gutiérrez el vínculo entre eucaristía y fraternidad humana: la comunión con Dios debe transformar estructuras injustas de opresión y desigualdad, y esa función crítica reúne experiencia religiosa y



experiencia política (Gutiérrez, 1975, pp.333 y ss.).

La memoria pública es también un modo de mostrar las consecuencias sociales y políticas de la espiritualidad. No significa ningún tipo de fundamentalismo o integrismo, sino una desprivatización y un abandono de la lógica de “coexistencia pacífica” de individualismos en un mundo secular por medio de la reducción de la creencia a una experiencia neutral puertas adentro de cada hogar. Gutiérrez toma este impulso de Metz pero dando un paso adelante, porque si nos ubicamos en la situación concreta donde el daño se produjo (en el caso de Gutiérrez se trata de la miseria por causas humanas en los países latinoamericanos), entonces la situación de injusticia se reconoce originada en un contexto real y demanda praxis actual concreta (Gutiérrez, 1975, p.298). En ese sentido la experiencia de fe en América Latina nunca fue meramente individualista, y esto se ve en la compleja dimensión pública de la religión. No es poco frecuente que la memoria de la eucaristía se una a las memorias de los dolores presentes y su reclamo de justicia pública. Esta complejidad evidencia la posibilidad de construir una memoria solidaria colectiva del sufrimiento también a la luz de la tradición cristiana. Esto no sólo puede verse en la liturgia de la iglesia. También pasa algo que es litúrgico cuando en conmemoraciones públicas de los desaparecidos, quienes participan no sólo llevan pancartas con fotos de los rostros que ya no están. También fuertes voces se escuchan clamando el nombre de los desaparecidos y desaparecidas, y después de escuchar cada nombre proclamado los demás reunidos contestan, como en una letanía, “¡Presente!”.

Están ahí, incluso cuando fueron negados del modo más radical. Negar su negación implica construir una memoria solidaria resucitada, relacionada con quienes sufrieron muertes violentas a manos de los poderes del mundo. Esto nos permite enfocar la corporalidad de nuestra reflexión y acción en una perspectiva muy concreta, que filosóficamente podría denominarse la negatividad de las víctimas (Dussel, 1998, p.309). La filosofía y teología de Dussel comienza con esta negatividad de aquellos cuya vida, materialidad, cultura y creencias han sido

atacadas y eliminadas. Así muestra su *alteridad* respecto del sistema dominante y sus instituciones. Como sabemos, Levinas ha sido el pensador del siglo 20 que ha llevado a la filosofía a esa conciencia de la experiencia de alteridad, extrañeza y exterioridad del Otro. Pero desde el principio de los años 70 los filósofos latinoamericanos expandieron esta idea, ubicando al Otro en un marco social y geopolítico: *Otro* significa los pueblos, comunidades, colectivos, que están más allá del “centro” (los países poderosos o los grupos sociales que son cómplices de la opresión), aquellos que no se benefician de la vida y riqueza disfrutados por el “centro” y cuyos sufrimientos se deben al sistema que preserva las prerrogativas de quienes se benefician de él. Esta comprensión ético-histórica, junto con la pregunta por las causas de esta situación opresiva y la comprensión esencial cristiana de la libertad integral y la demanda de liberación, son básicas para la teología y filosofía latinoamericana.

Dar testimonio de aquellos a quienes se les negó su vida e incluso sus cuerpos significa también pensar de nuevo en el hecho de la muerte. Según Levinas, la descripción de Heidegger de la esencia de nuestra existencia como una decisión movida por nuestra finitud –nuestro ser-para-la-muerte– significa una virilidad, un cumplimiento del ser enfrentando el fin de nuestra existencia. Por el contrario, cuando el Otro se comprende como constitutivo de nuestra subjetividad, nos volvemos sus rehenes y eso resignifica nuestra existencia y finitud. Nuestra experiencia de la muerte y del cuidado ante la muerte no tiene primariamente que ver con nuestra propia muerte sino con la del Otro. Nuestra primera preocupación es la muerte del Otro. Es por eso que Levinas encuentra la estructura de la relación de nuestra propia existencia con la muerte no en la tensión de realización de nuestras posibilidades en “ser para la muerte”, sino en la responsabilidad más allá de nuestras posibilidades como “ser para más allá de la muerte”. Mártir significa originalmente confesor y testigo, alguien que habló por sus creencias incluso cuando eso significase la muerte. Una decisión capaz de marcar una vida se tomó a la luz de la muerte por un significado



que no acabaría con esa muerte. Por eso la opción del testigo nos ayuda a entender mejor dos modos que presenta Levinas para ir más allá de la idea heideggeriana de la decisión a la luz del “ser-para-la-muerte”. Por un lado tenemos el problema de la *oeuvre*, la obra y su tiempo de realización. Por el otro tenemos la fecundidad y el más-allá-de-la-muerte que instala.

Levinas ve que el trabajo busca tener un tipo de poder o soberanía sobre la obra hecha. Sin embargo, nuestra obra se entrega a otros, que le darán significado (o no) a lo hecho (Levinas, 1995, p.195). La historia está constituida por la secuencia de esas obras. Esas obras mismas están más allá del dominio de quien las hizo.

Al emprender lo que he querido, he realizado muchas cosas que no he querido: la obra surge entre los deshechos del trabajo. El obrero no tiene en la mano todos los hilos de su propia acción. Se exterioriza por los actos ya en cierto sentido fracasados (Levinas, 1995, p.193).

Quizás el texto en francés ofrece una mejor aproximación: “L’oeuvre est toujours, dans un certain sens, un acte manqué”. Un “acto fallido”, un fenómeno aparentemente debido a la voluntad pero cuya interpretación y uso posterior excede esa voluntad, sometiéndolo a otros y al futuro. El logro aparente de cualquier obra en el tiempo siempre es fallido por el simple hecho de que toda obra nos sobrevivirá.

Así nuestras decisiones y acciones no se hacen “hacia-la-muerte” como su realización, sino que son nuestro “ser-para-más-allá-de-mi-muerte” (Levinas, 2003, p.27). Por supuesto que en esto también yace un peligro, ya que nuestras opciones y obras podrían dañar la posibilidad misma del futuro del otro.⁸ Esta conciencia está

⁸ La responsabilidad por los efectos de toda obra adquiere así una relevancia prácticamente infinita, como lo muestran las decisiones tomadas por ejemplo sobre los modos de producción y tipos de producción, sus efectos nocivos posteriores, la terrible carga sobre generaciones que nacieron y nacerán mucho después que los decisores y causantes hayan muerto. Una de las manifestaciones contemporáneas más evidentes de esta estructura es la ética ambiental, que enfrenta la posibilidad (o realidad) concreta de desaparición de la vida en amplios medioambientes debido a decisiones y acciones pasadas y presentes, generalmente con “buenos” argumentos falazmente utilizados (como muestra basta la idea

implícita en la preocupación de Nancy por la comunidad “desobrada”, inoperante. La carencia contemporánea de comunidad y los diversos intentos por restaurarla, dan testimonio tanto de nuestro deseo de fraternidad como de los peligros de todo proyecto totalizador, “operativo”. La *oeuvre* aquí significaría la capacidad de someter a la humanidad a la inmanencia absoluta y a la actividad humana. Pero este intento de reducir las posibilidades a las acciones y estructuras presentes es precisamente la “piedra de caída” de toda posibilidad de pensar la comunidad (Nancy, 1999, pp.26 y ss.). Entonces, si pensamos honestamente sobre la comunidad y el significado del cristianismo, nos damos cuenta que esa imposibilidad de reducir la alteridad –y el intento constante de recrearla, resucitarla– es la esencia divina de la comunidad y por lo tanto su imposibilidad.

Si la obra significa una posibilidad de trascendencia que niega la inmanencia, un segundo modo de trascender y actuar para más allá de la muerte es la fecundidad. El hijo o la hija son “el futuro sin mí”. Aquí está la generosidad de la fecundidad, porque su meta final no se logra dentro de los límites de la vida y muerte propias. De este modo la persona rompe su auto-centrismo y permite el futuro, la pluralidad y la fraternidad:

Pero el yo liberado de su identidad misma en su fecundidad, no puede mantener su separación frente a este porvenir si se liga a su porvenir en su hijo *único*. También el hijo único, en tanto que elegido, es a la vez, único y no-único. La paternidad se produce como un porvenir innumerable, el yo engendrado existe a la vez como único en el mundo y como hermano entre hermanos (Levinas, 1995, p.287).

extendida de que frente al hambre son necesarias más tierras para cultivo y por lo tanto se debe arrasar con ecosistemas previos, cuando en realidad la cantidad de carbohidratos y proteínas que producen las superficies actuales superan largamente las necesarias para la población global, aunque ni son bien repartidas, ni son suficientes para satisfacer la codicia; y no sólo el sistema económico globalizado sostiene esta falacia, sino a menudo importantes “científicos” y poderosos decisores en la academia).



La experiencia de hacer-nacer y ser-nacido no sólo significa que algo trasciende al tiempo, sino también que hay una responsabilidad que trasciende el tiempo propio y se extiende más allá de la relación filial directa.

Pero la experiencia de los desaparecidos trae una tensión a ambas, obra y filiación. El hijo o la hija es, en palabras de Levinas, “el futuro sin mí”. Mi cuerpo se transubstancia en ese futuro que al mismo tiempo no soy yo pero –ahora– depende de mí. Por eso nada hay más devastador para un padre o una madre que ser testigo del sufrimiento y muerte de un hijo o una hija. Esto invierte el orden de las cosas, la secuencia lógica del futuro. La Pietà de Miguel Ángel es quizás la representación más famosa de esta inversión trágica. Sin embargo hay algo ciertamente más devastador: la falta del cuerpo amado, la certeza del dolor sufrido por él o ella, y el abismo de la imposibilidad de abrazar y sepultar ese cadáver. Algo impactantemente familiar para muchos en Argentina fue la demanda de los parientes de los 43 estudiantes desaparecidos de Ayotzinapa. Ya habían pasado varios meses desde su desaparición, y todavía los parientes pedían: “Se los llevaron vivos, vivos los queremos de vuelta”. Eran exactamente las mismas palabras de las Madres de Plaza de Mayo, quienes con tremenda valentía (e incluso a costa de la vida de algunas de ellas) pidieron a la Junta Militar por sus hijos e hijas, y mantuvieron la misma demanda durante los primeros años después de recuperada la democracia. Más allá de lo genuino de ese reclamo, era una demanda imposible. Los desaparecidos habían muerto, y sin embargo, sin un cuerpo ni sepultura parecía imposible completar el duelo. Si miramos al cristianismo, éste porta ambas realidades: ser testigo de la muerte y sepultura del amado, y la subsecuente falta de su cuerpo.

La fe en la resurrección no hace necesariamente las cosas más fáciles. En nuestra obra, nuestra memoria, palabras y acciones, tratamos de extender esa responsabilidad de sostener en nuestro cuerpo esa relación en el tiempo, aunque sabiendo que sus cuerpos no serán restaurados *como eran*. Es por eso que Nancy escribe que el cuerpo no es ni discurso ni narración (Nancy, 2010, p.39). Los cuerpos son una experiencia de tocar que resiste y

excede toda palabra, como una promesa que dura a pesar de todo. Parece imposible relacionarse con los cuerpos sin tocar. Esto parecería opuesto a la idea de Certeau de un cuerpo hecho de palabras, y a nuestra relación con un cuerpo desaparecido por medio de su reconstrucción con palabras. Pero la reflexión de Nancy sobre el encuentro entre Jesús resucitado y la Magdalena arroja nueva luz sobre esa oposición aparente: “María Magdalena deviene el cuerpo verdadero del desaparecido” (Nancy, 2006, p.77). Ese momento se vuelve el lugar de encuentro de dos cuerpos. Uno de ellos, a la luz de los sufrimientos pasados, demanda no ser tocado. Pero María lo recibe hospitalariamente, y después de eso el cuerpo resucitado será hospedado, presente, en la Magdalena. En esta interpretación el “levantamiento”, la “resurrección”, del cuerpo no significa ni la carne glorificada ni la apoteosis de gloria, sino la continuación de la kenosis, sólo posible en cuerpos, donde los cuerpos muestran separación, apertura, tensión de infinito. Ahora esa alteración de su cuerpo la lleva a otros. Así como ella es el “lugar” donde el desaparecido se dice, así también sus palabras se vuelven semillas para sembrar al desaparecido en los cuerpos de otros.

5. Anotaciones finales

Aunque ningún lugar o tiempo es más santo que ningún otro, la posibilidad de otorgar el significado debido a una memoria instituye un punto de perspectiva por la cual una la continuidad homogénea se rompe y la historia se vuelve significativa. La misma estructura es válida cuando consideramos que ningún ser humano tiene más dignidad que otro, y sin embargo aquellos que portan en sus vidas las cicatrices del sufrimiento, y más aún aquellos que perdieron toda “entidad” por su desaparición forzada, se vuelven un “lugar” significativo donde juzgar toda acción humana. Donde la humanidad se vuelve significativa o desfigurada. Sus cuerpos nos conciernen no sólo por un sentido general de responsabilidad, sino porque una víctima desaparecida es la víctima por antonomasia, ya que es necesario probar incluso su propia victimidad, y por lo tanto es necesario también que lo hagamos



vicariamente. Tomamos su lugar, nuestros cuerpos son alterados por el suyo. Los desaparecidos y desaparecidas han invertido el orden natural de las cosas, han creado una excepción a nuestros códigos y lenguaje, han instalado en nosotros el deseo de sostener esta relación imposible. Este deseo también es la praxis de memoria que nos permite no sólo una comunión con el cuerpo ausente. También permite que la víctima por excelencia, el desaparecido que debe incluso probar su propia victimidad, instale un lazo comunitario con todos aquellos que darán testimonio en el futuro. De este modo, la piedad hacia los muertos hace a los muertos capaces de transformar a los vivos. Y así también se transforma el pasado, no cambiando las cosas sino, en la huella de Benjamin, volviendo atrás a aquel momento en la historia cuando se hizo el giro equivocado, y desactivando hacia el futuro el daño que les hizo morir en el pasado.

Esto se relaciona profundamente con la escatología, cuyo interés se renovó con la teología política. No se trata de la expectativa del fin del mundo lo que aquí se indica, sino la comprensión de una pasión y resurrección que ha pasado, está pasando y pasará, y que esa pasión y resurrección de Cristo puede identificarse en cada hermano o hermana que ha desaparecido, cuya ausencia recordamos cuidadosa y piadosamente, demandando al mismo tiempo justicia. Así nuestra memoria significa solidaridad que supera tiempos, lugares y culturas. Todos aquellos que sufrieron y murieron por un mundo mejor son *nuestros*. Su memoria se levanta, resucita, en nosotros, en nuestro entre-tiempo. También es una acción utópica. Aunque Nancy rechaza la noción de utopía porque toda posibilidad de significado es siempre un topos, un espacio tal como el cuerpo, la utopía como este no-lugar u horizonte atravesando nuestro propio lugar es una anunciación de lo que no es pero será (Gutiérrez, 1975, p.310). Este tiempo final anuncia un nuevo tiempo y denuncia que todo intento de encerrar al tiempo cronológico en sí mismo es una mentira.

Nuestro cuidado por los muertos incluye también, además de recordar, que tenemos que hablar. Y a veces también gritar. Es por eso que en sus estaciones de la cruz centradas sobre los

desaparecidos, el poeta Leandro Calle hace a Jesús decir en su Primera Caída: “Debo elegir entre el silencio o la palabra. Elijo el grito”. Y luego agrega: “Tú me levantarás para siempre”. Si Certeau dice que el misticismo Cristiano busca hacer un Nuevo cuerpo con palabras al preguntarle al desaparecido *¿dónde estás?*, este poema agrega que puede suceder que un grito resuma y vaya más allá de toda palabra y todo silencio. ¿Era el Padre el desaparecido en el Gólgota mientras el Hijo grita en Mt. 27:50 y Mc. 15:37? ¿Fue el Hijo quien dio este testimonio más allá de palabra y silencio? Este preguntar y gritar son modos de nuestra piedad.

Este modo de comprensión del asunto, que con algunos cuidados puede denominarse “místico”, no exime de nuestras responsabilidades políticas, sociales y judiciales, ya que ellas serían las consecuencias lógicas de nuestra piedad. De hecho, hay pocos casos en la historia donde los crímenes contra la humanidad no fueron juzgados por tribunales impuestos por un ejército enemigo victorioso ni fue el daño hecho por los victimarios apaciguado por una supuesta “reconciliación” – que finalmente dejó sin juzgar las injusticias y tapó el dolor dejándolo así latente– sino que fueron juzgados por una corte de justicia ordinaria dentro de un sistema democrático. Creo que entre esas excepciones se encuentran los juicios contra quienes estuvieron involucrados en la última dictadura argentina y sus crímenes, siendo el peor de ellos la desaparición forzada de personas. Y más allá de los vaivenes históricos mencionados al inicio, la respuesta mayoritaria de la sociedad respecto de la necesidad de memoria, verdad y justicia da pie para pensar que algo hemos aprendido.

La experiencia de la memoria de la pasión, al igual que la mística en el sentido que se expuso, tiene una capacidad de regeneración y reconstrucción en cada época, mientras hay un cuerpo comunitario que las encarna. Por eso sus significantes son eficientes y permiten que otros los asuman, y ligan los nuevos “diferendos” emergentes con los anteriores, configurando de ese modo, lenta y conflictivamente, quizás, pero de modo siempre enriquecido, la figura del desaparecido que buscamos y nos busca.



Post data

Luego del cierre de este trabajo, leo en un diario que luego de una celebración religiosa con un grupo de sacerdotes, una madre de Plaza de Mayo dijo que quería “una misa en la que reconozcan que los desaparecidos viven en otros que luchan” (Ciollaro, 2017). No creo que haya mejor resumen de este texto que esas palabras. No creo que haya mejor resumen del cristianismo que esas palabras.

Referencias bibliográficas

- ARENDRT, H. (1992). *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- BENJAMIN, W. (1989) *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus.
- CALLE, L. (2004). *Una luz desde el río. Via Crucis 1976-1983*. Córdoba: Alción.
- CIOLLARO, N. (2017). La Iglesia debe reconocer lo que pasó. *Página 12*. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/46396-la-iglesia-debe-reconocer-lo-que-paso>
- DE CERTEAU, M. (1993). *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*. México: Universidad Iberoamericana.
- _____. (2000). *La invención de lo cotidiano I, Artes del hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- DE CERTEAU, M., y CIFALLI, M. (2002). Entretien: Mystique et Psychanalyse. *Espaces Temps*, 80-81, pp.156-175.
- Denzinger, H.; Hünermann, P. (1997) *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Freiburg/Basel/Wien.
- DUSSEL, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- GUTIÉRREZ, G. (1975). *Teología de la liberación: Perspectivas*. Salamanca: Sígueme.
- JANICAUD, D. (1990). *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas: Éditions de l'Éclat.
- LEVINAS, E. (1979). *Totality and Infinity*. The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff.
- _____. (2003). *Humanism of the Other*. Urbana & Chicago: The University of Illinois Press.
- LYOTARD, J.-F. (1988). *The Differend. Phrases in Dispute*. Manchester: University of Manchester Press.

- METZ, J. B. (2006). *Memoria passionis: ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- NANCY, J.-L. (1991). *The Inoperative Community*. Minneapolis/London: The University of Minnesota Press.
- _____. (2006) *Noli me tangere*. Madrid: Trotta.
- _____. (2010). *Corpus*. Madrid: Arena.
- _____. (2008). *La declosión (Deconstrucción del cristianismo, 1)*. Buenos Aires: La Cebra.
- PARTNOY, A. (2006). *La escuelita*. Buenos Aires: La Bohemia.
- SAN AGUSTÍN (1965) “La piedad con los difuntos”. En *Obras completas de san Agustín*. Vol. XL, pp.435-475. Madrid: BAC.
- VIGARELLO, G. (1982). Histoires des corps: entretien avec Michel de Certeau. *Esprit*, 2, pp.179-190.