

La búsqueda de personas desaparecidas

Miguel Ángel Martínez Martínez¹ 
BUAP/CONAHCYT

Resumen

El objeto de este estudio es situar la relevancia de la búsqueda de personas desaparecidas en México, desde la Guerra contra el Narcotráfico, como nudo entre mística, filosofía y política. Se abordará, en primer lugar, la “teología del fantasma” como marco en el que se inscribe una extrañeza que sitúa a la desaparición como núcleo de la realidad histórica y subjetiva. Se mostrará, como segundo momento, la relación interna entre la experiencia mística y las fórmulas enunciadas con las consignas y proclamas de familiares en búsqueda de personas desaparecidas, a través de algunas consideraciones realizadas desde el pensamiento de Michel de Certeau en *La Fábula Mística*. Se abordarán, en tercer lugar, los campos del lenguaje que se dinamizan ligados a una demanda por el cuerpo desaparecido, como hueco en lo real en la trama simbólica que forma una rasgadura que detona experiencias performativas y crítico-afectivas que forjan saberes en duelo, y cuyo vacío cristaliza tanto una convocatoria específicamente metafísica, como la experiencia histórica en la trama de los asuntos humanos.

Palabras claves: búsqueda de personas desaparecidas; desaparición forzada de personas; teología del fantasma; experiencia mística; Michel de Certeau

The search for missing persons

Abstract

The purpose of this study is to situate the relevance of the search for missing persons in Mexico, since the War on Drug Trafficking, as a knot between mysticism, philosophy and politics. In the first place, the "theology of the ghost" will be addressed as a framework in which a strangeness that places disappearance as the core of historical and subjective reality is inscribed. As a second moment, the internal relationship between the mystical experience and the formulas enunciated with the slogans and proclamations of relatives in search of missing persons will be shown, through some considerations made from the thought of Michel de Certeau in The Mystical Fable. Thirdly, the fields of language that are dynamized linked to a demand for the missing body will be addressed, as a gap in the real in the symbolic plot that forms a tear that detonates performative and critical-affective experiences that forge knowledge in mourning, and whose emptiness crystallizes both a specifically metaphysical call, as well as the historical experience in the plot of human affairs.

Keywords: search for missing persons; forced disappearance of persons; theology of the ghost; mystical experience; Michel de Certeau.

¹ Doctor en Filosofía por la UNAM, realiza un posdoctorado CONAHCYT en la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP. Las últimas publicaciones han sido *From infamy to truth. Epistemic coloniality and knowledges in resistance: an approach to the cases of Inés Fernández Ortega and Valentina Rosendo Cantú* (2024); *Poéticas del testimonio: resistencia, verdad y afectos en marcos del agravio. Caso Inés Fernández Ortega* (2023); *Necroterritorios y zonas del sacrificio: escenarios forenses en México contemporáneo* (2024); *Gender-Based Violence in Mexico. Narratives, the State and Emancipations* (2023); *Trata de personas y desaparición en la Sierra Norte de Puebla* (2023); *Bodies, Territories and serious violations of human rights in Mexico* (2023).

(...) pero no encontraron el cuerpo de Jesús. (...)

no sabían qué hacer ni qué pensar.

Lc. 24, 4

Mi corazón te busca

Vicky Rosales

1. Introducción

La tradición filosófica y teológica consideran al proceso de secularización como los discursos y valores modernos (y posmodernos) que desacreditan y deslegitiman las experiencias religiosas. Más aún, sitúan una serie de sustitutos que orientan de manera radical la vida humana a través de artificios tecnológicos, racionales y económicos (Blumemberg, 2008; Hans, 1995; Lyon, 1996; Bauman, 2009). La fuerza de tales impulsos parece configurar las expresiones de valor permitiendo un eclipse de Dios (Buber, 2002), pero manteniendo el oscurecimiento temporal o momentáneo, así como la insuficiencia del lenguaje para hablar de la posibilidad del encuentro. Por su parte, Adorno y Horkheimer (2000) consideraban que el anhelo secular y moderno había desembocado en la barbarie, no tanto en la emancipación esperada por la modernidad ni en las subsecuentes expectativas del progreso y de la esperanza (Bloch, El principio esperanza, 2007).

Más aún, en medio de una economía con aspiraciones absolutistas se instalan mecanismos disruptivos que horadan y fisuran los bloques de sentido establecidos por el discurso del capital (Benjamin, Capitalismo como religión, 2008). En medio de las violencias desatadas por un mercado sin escrúpulos y de la crueldad de violencias políticas e institucionales que instalan la ley de la indiferencia y la impunidad, se pone en marcha un proyecto de investigación que apunta a visibilizar y resarcir la dimensión trascendente de palabras desautorizadas, consignas de lucha y micropolíticas condensadas en pancartas, paredes y playeras que surgen de una relación profunda de los familiares en búsqueda de personas desaparecidas agrupados en el colectivo Voz de los Desaparecidos en

Puebla, en el centro-sur de México. Las múltiples demandas de justicia y verdad se enmarcan en la situación de la desaparición forzada de personas y la cometida por particulares, que la realiza quien priva de la libertad a una persona con la finalidad de ocultar a la víctima o su suerte o paradero (Cámara de Diputados, 2022), así como en entornos de múltiples violencias que intensifican el dolor y el agravio para quienes buscan a sus familiares.

Las consignas, herederas de la sabiduría popular y de los movimientos organizados en torno a demandas sociales y colectivizadas, frasean y condensan la potencia de la vulnerabilidad, así como una experiencia radical ante el fenómeno común de la desaparición de personas. Si bien no se encuentra ligada a un modo confesional específico, aunque existan grupos religiosos acompañando los procesos de búsqueda, se instalan marcos de espiritualidad profunda en acciones que pueden ser consideradas como profanas. Es decir, la palabra afilada por la indignación, el agravio y el dolor agudiza la densidad de un clamor que se distancia de los procesos de secularización y desmonta los dispositivos de la religión de mercado (Hinkelammert, 2018).

La situación indeseable de la desaparición se produce a partir de un duelo que enfrenta y que duele, no solo el duelo como proceso de aceptación de una ausencia, la desaparición no es una ausencia o una pérdida que acompaña a la condición humana, es el arrancamiento de un proyecto de vida situado en la realidad histórica y atravesado por una multitud de afectos y prácticas de cuidado. Por ello, la experiencia mística se encuentra articulada en la desaparición forzada en tanto que lo que debería estar ahí no está, “«se lo llevaron», dicen muchos cantos místicos que inauguran con el relato de la pérdida la historia de sus retornos a otro lugar y de otra manera” (De Certeau, 2010: 12).

No en todos los casos, pero en la mayoría de los familiares en búsqueda de personas desaparecidas el lenguaje se detona como una dislocación de los modos ordinarios de habitar el mundo, de los procesos consuetudinarios de relacionarse con los otros aunque lo haga, se encuentra atravesada por una sensibilidad abierta ante la injusticia y el sufrimiento que la remite a una singularidad por aquello que busca, que no está, que “se lo/la llevaron”. La experiencia singular será la categoría esencial que remite no a un esclarecimiento conceptual, sino a una intensidad vital que mantiene vigente la búsqueda y los pasajes mortíferos como situación peculiar que van articuladas con otras expresiones de la espiritualidad redentorista. La inquietud política que se experimenta viene

de un cuerpo que no está, es el resultado no de lograr la beatitud, sino la verdad y la justicia como referentes testimoniales que (des)orienta las conductas y aprendizajes. No son sujetos místicos como los que se han dado a lo largo de la historia (Merton, 2004; Panikkar, 2009; Teresa de Jesús, Obras de Santa Teresa de Jesús, 1915), sus palabras y articulaciones se encuentran revestidas de talentos desacreditados por la corrección política y los discursos institucionales, pero que horadan los horizontes de sentido establecidos por lógicas de la presencia, la conservación y la reproducción. Más aún, no corresponden a la mística normativa en tanto que no busca el encuentro del sujeto humano con la realidad sagrada que anhela conocer y que, conociendo, transforma su existencia humana (Espinoza Arce, 2021). Este aspecto, si bien puede manifestarse y testimoniarse, no se encuentra como objetivo de la relación inmediata, sino posiciona tanto a los distintos actores sociales como a las instituciones en torno de un compromiso consistente, consecuente y radical ante la incertidumbre sociopolítica vivenciada.

Lo anterior no representa una oportunidad ecuménica, intimista o espiritual en sentido estricto. Ni tampoco establece una oportunidad para la transformación social y sus instituciones de sentido. Antes bien, disloca las lógicas de la representación para situar la búsqueda de quien ha sido desaparecido, de quien no está, en tanto que la inquietud se encuentra anudada a un clamor político que atraviesa la intimidad y “que no deja ningún reposo a la ciudad que se construye” sin ellos y sin ellas (De Certeau, La fábula mística. Siglos XVI- XVII, 2010). Las y los desaparecidos no liberan la memoria ni la esperanza, en sus cuerpos se inscribe una singularidad ilimitada, abstracta, casi futura donde quien desaparece no es solo un/a desaparecida, es la desaparición misma.

Como el Dios de los místicos,
de Quien deben negarse todos los predicados,
el [desaparecido] ubicuamente ajeno
no es sino la perdición y ausencia del mundo.
Todo se lo robamos,
no le dejamos ni un color ni una sílaba:
aquí está el patio que ya no comparten sus ojos,
allí la acera donde acechó su esperanza.

Hasta lo que pensamos podría estarlo pensando él también;

[Aun lo que pensamos podría estar pensándolo él];

nos hemos repartido como ladrones

el caudal de las noches y de los días (Borges, 2008)

La desaparición se enmarca como un dispositivo político (González Villarreal, Historia de la desaparición. Nacimiento de una tecnología represiva, 2012; Vicente Ovalle, 2019; Matrogiovanni, 2016; Martínez Martínez M. Á., 2021), así también como una estrategia económica (González Villarreal, 2022; Martínez Martínez; 2023). La sacralidad contemporánea del mercado y la subordinación de las instituciones políticas, instalan prácticas culturales de precarización de la vida, donde las estrategias nacionales e internacionales para detener la desaparición de personas ritualizan el aumento de su incidencia y prevalencia, así como el uso político de las cifras de personas desaparecidas². En México las estrategias de los últimos diez años se encuentran orientadas a la administración de los efectos de la desaparición que a la intervención de los mecanismos, prácticas y fuerzas que las reproducen (González Villarreal, 2022).

El carácter sagrado del capital (Benjamin, Capitalismo como religión, 2008) consolida prácticas culturales que se anuncian en el lenguaje impregnado de modos y expresiones donde el mercado es núcleo y eje de la vida, donde la búsqueda de la riqueza y el beneficio individual se instalan como sentido objetivo de la vida y los privilegios y el poder se consolidan como ámbitos de deseo. El carácter sagrado del mercado ha estimulado la acumulación y la circulación de capitales ilícitos como expresión de violencias redimidas a través de la consolidación de vectores productivos de la legislación que delimita el campo de lo permitido y lo no permitido; en otros términos, “de lo ilegal que genera mercancías y servicios que se

² En México desde agosto de 2023 al 13 de diciembre del mismo año se realizó una actualización del Registro Nacional de Personas Desaparecidas y No Localizadas (RNPDNO) como parte de la Estrategia Nacional de Búsqueda Generalizada de Personas Desaparecidas que “Desde que se dieron a conocer los resultados de la Estrategia Nacional, que informó también sobre la ubicación de 17,843 personas sin prueba de vida, y 62,112 registros sin datos suficientes para identificar a la persona o sin indicios que permitan la búsqueda, reduciendo el número de personas desaparecidas confirmadas a 12,377, diversos colectivos han manifestado su rechazo a estas cifras que “desaparecen a los desaparecidos” por lo que llaman «un interés electoral» (Flores, 2023).

producen, circulan, se compran y se venden, que proporcionan ganancias, en las que se invierten y actualizan también ramas e industrias lícitas” (González Villarreal, 2022: 506).

En el mercado capitalista como ser supremo (Hinkelammert, 2018) la doxología y las consignas de los familiares de personas desaparecidas opera como un dispositivo de profanación y como un mecanismo de resistencia de las dinámicas hostiles de una teología-política del capital, cuyo máximo efecto se evidencia en la desaparición forzada de personas, en la rentabilidad de los cuerpos que han de ofrecerse en sacrificio para mantener los flujos del capital activos. Los teóricos de referencia oscilan entre Walter Benjamin, Giorgio Agamben y Michel de Certeau para articular una mística profana como estrategia de resistencia ante la desaparición de personas al tiempo que se genera la inoperancia de una teología-política del fantasma como táctica mínima, anulada, profana que hace reaparecer en otra escena distinta de aquella en la cual desapareció. Porque vivos se los llevaron.

2. Capitalismo como religión y la desaparición como sacrificio

Hoc est enim corpus meum. La liturgia latina ha forjado una cultura ritual en torno a la consagración real, el *cuerpo* de Dios está *ahí*. Otras tradiciones religiosas se han congregado en torno a la simbólica de una comunión que forma *cuerpo*. En el pan y vino advienen otros dioses, otras advocaciones de “un paganismo obstinado o sublimado” (Nancy, 2003). Los misterios de la sensibilidad se consolidan en la realidad histórica, espacio de incertidumbres y quebrantos. Tal vez por ello, la desaparición forzada de personas no sea solo un delito que prive del orden liberal a una persona y que tenga la finalidad de ocultar información que oriente el paradero de la víctima, sino ponga en riesgo la intimidad de una cultura que condensa en el *cuerpo* la diferencia más propia: la ostentación de un *éste*, y de *éste es* aquello que no se puede ni ver ni tocar.

En el cuerpo se condensa la trama de Occidente, con la devastación del cuerpo, su desaparición, no solo entraña la erradicación de la forma de vida específica, sino la cancelación del hecho de que *eso* haga presente lo ausente por antonomasia. Aquella instancia que en lo profundo de la experiencia humana se le ha llamado, convocado, consagrado, inspeccionado, explorado, amado, implorado, ofrecido, sacrificado. A decir de Jean-Luc Nancy, “*Hoc est nim...* desafía, calma todas nuestras dudas sobre las apariencias y da a lo real el verdadero último toque de su Idea pura: su realidad, su existencia” (Nancy, 2003: 8).

Ahora y desde hace tiempo el capitalismo sirve esencialmente a la satisfacción de las mismas preocupaciones, suplicios e inquietudes (Benjamin, *Capitalismo como religión*, 2008), este ha generado una ortodoxia que forma un código que se instala como criterio de comprensión y validación, así también de generador de sentido. Es una racionalidad legitimadora que define al poder, lo rige y orienta sobre la base de una igualdad general humana. Las múltiples críticas de la identificación cristiana con el poder se fundan, en última instancia, “mediante un conflicto: la población pudo cristianizarse en su mayoría, pero no hubo ninguna posibilidad de cristianizar el Estado romano. Lo que podemos llamar Estado cristiano de siglo V no es la cristianización del Imperio, sino la imperialización del cristianismo” (Hinkelammert, 2018: 16).

Las primeras décadas del siglo XXI mantiene la coyuntura histórica que muchas generaciones ha sostenido en su entramado cultural. La diseminación del culto al capital se ha cristalizado en ensamblajes articulables por una diversidad de componentes situados y dinamizan una espiritualidad determinada con formas discursivo-políticas. La monstruosa conciencia culpable, no solamente que no sabe expiarse, sino que tampoco le interesa expiarla, sino diseminarla en todos los humanos de todos los tiempos. Agamben sigue a Walter Benjamin en considerar el carácter funesto y destructivo del capitalismo en tanto que dirige todas sus fuerzas a consolidar la culpa, a la desesperación y a la destrucción (Agamben, *Profanaciones*, 2005; Benjamin, *Capitalismo como religión*, 2008).

Habría que esperar la salvación de la desesperanza, de lo imposible, más aún, de los desesperanzados, de la imposibilidad de los desesperanzados, en los escombros de las cifras de la trascendencia, en tanto que, a decir de Benjamin, “la trascendencia divina se ha derrumbado. Pero Dios no ha muerto; está *incorporado*”. Las ruinas no son únicamente una alegoría, anudan una realidad histórica que se forja por la ostentación del progreso. El cuerpo es la carne de la alegoría, la expresión reducida, devaluada, el torque mismo del progreso y del capital. Las ruinas es una manera de dimensionar la catástrofe, el desastre del crecimiento en masa de desechos lanzados hacia el futuro por el vendaval del progreso o, lo que es lo mismo, la continuidad del “estado de excepción” que constituye la regla, la normalidad acostumbrada del estado de cosas imperante, el tiempo presente que se afirma como el legítimo estado de cosas y que oculta el sufrimiento que habita en todo desastre (Reyes-Mate, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*, 2006).

El amontonamiento de la ruina es la imagen en pugna de los oprimidos, de los humillados y de los desaparecidos que pueblan las ruinas que el ángel de la historia contempla horrorizado (Benjamin, 2012). La desaparición forzada no es ya solo una modalidad represiva del Estado, sino un riesgo inmanente de la socialización, no solo por los atributos de las víctimas, sino por la ubicación, consciente o no, explícita o no, en uno o más de ensamblajes técnicos, políticos y económicos que generan una virtualización de la práctica (González Villarreal, 2022). En un escenario de violencia institucional en la búsqueda de personas desaparecidas, donde se encuentran legisladas las formas de resolución de miles de desapariciones, a juzgar por los datos, en la actualidad se desaparecen más personas.

Las fuerzas desaparecedoras tienen fundamentos muy distintos, a los de la procuración y administración de justicia; puede encontrarse verdad, justicia y memoria, pero a cuenta-gotas, porque lo que vimos en muchísimos casos es que son los mismos agentes estatales los que participan en las diferentes fases de la desaparición, a veces en consonancia directa con los grupos criminales, a veces otorgando su aquiescencia, otras inhibiendo la búsqueda, impidiendo las denuncias, revolviendo expedientes, dando largas, negando la participación, formulando hipótesis rocambolescas, entre tantas otras técnicas y tácticas del borrado de huellas. La desaparición [en México] ya contempla, quizá desde siempre, los mecanismos contra la desaparición, los que se ubican en los circuitos estatales y procesales; ya vislumbra la institucionalización de esas luchas, porque son de la misma naturaleza que las potencias que produjeron el campo de los ilegalismos que posibilitan y desarrollan la necroacumulación del capital (González Villarreal, 2022: 513)

La subsunción del capital se encuentra no solo como un dispositivo que opera en la vida de las personas, sino en el carácter sagrado de la alteración interna basada en la negación de lo que el propio curso histórico implica. Si ya no se pueden guardar las víctimas de la historia, esta se encuentra ansiosa por liberarse del excedente de los vencidos, ya no se guardan sus restos mortales, ya no se instalan marcas de la memoria del dolor, sino se desaparece todo resto, toda huella y se enmascara toda marca que pueda hacer ver que su desaparición es un monumento a la barbarie³.

La ruina, el escombros que se amontona incansablemente, indiscerniblemente, aparece en su arrancamiento de la realidad histórica, en la desaparición del cuerpo suprimido, tachado como una continuidad que no cesa de inscribirse en la memoria del agravio. El trazo de la ofensa no puede ser leído por las racionalidades del orgullo, Lo suprimido se

³ Desde el 25 de diciembre de 2006 a diciembre de 2023 se tienen registrados 98 mil 903 personas desaparecidas y no localizadas, y más de 113 mil 587 personas desde 1961 (Comisión Nacional de Búsqueda, 2023).

percibe desde lo injuriado, la indignación y el agravio. En la experiencia descontinuada se introduce una rasgadura en la historia creadas a cada instante para forjar otras ruinas que se encuentran en el lenguaje, en los lugares de las viejas narraciones que se enredan en un grito, en un quebranto, en el clamor que se adhiere en el pecho como en un muro, donde el no-ser interviene en la constelación del ser, pero no para encarnarse en un ente, sino para persistir como no-ser. Aquella condición requiere el coraje para soportar la memoria más dolorosa, como aquellos muertos que pide justa sepultura (Carrasco-Conde, 2015).

La desesperación no es ya una enfermedad mortal situada en la interioridad de la condición humana (Kierkegaard, 2008), no es la angustia de la experiencia interior de la “mística sin dioses” que se disuelve en la experiencia del no-saber o el saber de nada (Bataille, 2016), sino de las situaciones históricas que hacen de la razón del más fuerte la imposibilidad de una relación sin soberanía (Villalobos-Rubinott, 2019; Derrida, 2005; Agamben, 2010), donde la omnipotencia, eternidad, absoluto y trascendencia, se encuentran en desacuerdo con las experiencias de fracaso, limitación, finitud, vulnerabilidad, muerte y desaparición. Las muertes de Dios (Estrada, 2018) no se encuentran solamente como expresión de una crisis de fe personal o comunitaria, ni en los debates teóricos o metafísicos de la filosofía y la teología, sino en aquello que ciertos “autores antiguos introducen en nuestra actualidad el lenguaje de una “nostalgia” relativa a ese país extraño” (De Certeau, 2010: 12). A diferencia de los místicos tradicionales, la mística profana se despliega en personas atravesadas por la desaparición, cuyo trabajo se encuentra “en la región ambigua [que] opera sobre lo inaceptable e insuperable” (de Certeau, 2010: 13). Su trabajo no pretende la espiritualidad, sino la memoria, la verdad y la justicia, se despliega en el umbral donde se realiza el desplazamiento del nombre de las instituciones hacia la podredumbre (De Certeau, 2011). En la insana institucional, entre las mentiras de autoridades y las injurias de las “almas bellas”, la espera laboriosa suscita una luz gloriosa que brota de permanecer ante las puertas e la ley, como aquel campesino kafkiano que aguarda paciente frente a la puerta y escudriña “hasta las pulgas del abrigo”.

Los familiares en búsqueda aguardan la hora postrera, esperan por un deseo venido de afuera, “yo no quería ser esto”, se escucha decir en todas sus voces, “jamás me imaginé andar haciendo estas cosas”, “si por mi fuera me quedaría en casa haciendo lo que hacía”. Operan entre lo inamisible, lo indeseable y lo inesperado.

La profanación se mueve en tales registros, como una noción descriptiva que señala tangencialmente una serie de crisis, agotamientos y desarticulaciones de las funciones tradicionales no de los espacios tradicionalmente considerados como sagrados, sino de aquellas sacralizaciones prácticas donde los discursos exaltan el poder y la gloria en el paradigma de la teología económica (Agamben, 2008), a través de una estrategia de encubrimiento que captura la desaparición la administra, la regula y la dosifica. La profanación se desentiende y desmantela la acción eficaz, las aclamaciones rituales y los reconocimientos, así también se distancia de alabanzas personales y grupales, “nosotras lo único que buscamos es a nuestros desaparecidos”. Las bandas de prestigio y las tiaras, los ceremoniales y los protocolos rígidos dan lugar a palabras espontáneas, silencios compartidos, análisis impregnados de agravio y dolor que, de manera excesiva produce representaciones, permite ver de qué manera la desaparición horada el poder, se escapa y fluye dislocada.

Ya no es Dios, es el otro. A la palabra divina se le sustituye con el cuerpo amado, lo es en tanto desaparecido. El cuerpo desaparecido al igual que Dios, no está en la tumba.

A pesar de los cambios de escena, lo único no deja de organizar con su ausencia una producción “occidental” que se desarrolla en dos direcciones, a veces la que multiplica las conquistas destinadas a colmar una carencia [originada], a veces la que regresa al postulado de esas mismas conquistas y se pregunta acerca de la “vacante” de la cual ellas son efecto (De Certeau, 2010: 14)

Ligada a la hostil subordinación económica y política de la sociedad, la configuración de la mística profana responde a la segunda perspectiva: lleva al enfrentamiento con las instituciones (legales o no). “Porque vivos se los llevaron”, rechaza el duelo cuando las instituciones y a la sociedad civil les parece recomendable y deseable, pues piensan que la desaparición puede ser arreglada y rectificada a través de prácticas de cuidado técnico. Los familiares recogen el desafío de la desaparición cada vez única: “vivos los queremos”. Por la desaparición forzada de personas todo se pone a prueba. El lenguaje, las instituciones, lo sagrado. Todo. Da cuenta de cómo un cuerpo desaparecido por la violencia se transforma en un cuerpo amado y atesorado. La mística profana no lucha con el ángel nocturno de los tiempos medievales, donde opera una lucha espiritual con la Verdad. Aquí se lucha cuerpo a cuerpo por la memoria, la verdad y la justicia, en un duelo a muerte con la violencia institucionalizada⁴.

⁴ En los últimos cuatro años han asesinado en México a nueve buscadoras: Teresa Magueyal, María Carmela Vázquez, Esmeralda Gallardo, Rosario Lilian “R”, Brenda

3. Frases y consignas: esquilas del lenguaje

La manera de sentir la trascendencia implica un problema principalmente para filósofos, teólogos o para ilustrados que pretendan dar cuenta de todos los acontecimientos que atraviesan a las personas o a las comunidades y que dejan una marca de algo inagotable e ilimitado (Roy, 2006). El llamado a dar cuenta de la esperanza atraviesa a una gran cantidad de místicos considerados por la tradición. Con una gran erudición en materia de teología y espiritualidad se despliega una experiencia de lo sublime y sorprende en la medida que se reconoce una articulación sobre “lo que es imposible de decir”, tal como da cuenta Michel de Certeau en sus historiografías sobre místicos de los siglos XVI al XVIII, con una información abundante que marca la diferencia entre momentos y lugares, “es aprovechada para reconstruir finas redes de intercambios entre cleros y laicos, entre directores espirituales y almas devotas” (Girard, 2007)

La muerte de Dios no es para todos, su ausencia se encuentra movilizada por situaciones diversas a las experimentadas por vidas donde la desaparición encarna el destino *incorporado* del carácter parasitario del modelo económico-religioso. En tales entornos y en otros no tan disímiles, los místicos canónicos, poco o mal conocidos, sus prácticas de fe y sus ensoñaciones místicas, impregnan una dignidad testimonial que se presentan como modelos e inspiración de una relación trascendente. Sin embargo, desde las ruinas del lenguaje, sin restos con que cuenten, caminando por campos de hostilidad y violencias, la melancolía de un tiempo grandilocuente, productivo, técnico, retórico se acompaña no solo desde las vidas de los hombres infames (Foucault, 2009), sino desde la intimidad de las cosas desgarradas, con la intensidad de agravio, del insulto y la humillación se moviliza la vida, con el coraje por delante y sin pretensiones de continuidad de una tradición perdida buscan sin dejar de caminar con la certeza de quien les falta anima a transitar lugares y

Jazmín, José Nicanor “A”, Aranza “R”, Javier “B”, María del Rosario “Z”, Zenaida “P” (Juárez, 2023). Ese temor es compartido por todas las madres buscadoras en México. Muchas de ellas están amenazadas de muerte y se han visto obligadas al desplazamiento forzado. “Tenemos miedo de convertirnos en una estadística más”, dice Ceci Flores, quien busca a dos de sus hijos, desaparecidos en Sinaloa y Sonora. “Tenemos que hacer nosotras el trabajo porque nos topamos con la apatía, la insensibilidad y la burocracia de unas autoridades que no hacen su trabajo”, dice la activista, cara visible del colectivo Madres Buscadoras de Sonora. “Sabemos que estamos arriesgando nuestra vida, pero en el momento en el que los perdimos a nuestros hijos, perdimos nuestra vida y solo nos queda el cuerpo para seguirlos buscando” (Barragán, 2023).

escarbar hasta encontrarlos. Luz y oscuridad mezcladas en la extimidad de una búsqueda que no cesa, tendida hacia otro desaparecido, vivida y experimentada en la aventura indeseada, inmersos en situaciones inimaginables. Admirables y temidas, hombres, mujeres o demonios se enfrentan al riesgo por saber de las y los desaparecidos. En ocasiones sin grandes relatos, pero con una voluntad obstinada que no los desvía de sus búsquedas. “No buscamos culpables, buscamos a nuestros desaparecidos”, un deseo inquebrantable se vuelca también en las zonas oscuras de decenas de miles de historias de la desaparición en México. Desde múltiples lugares, sus procedimientos y palabras se dinamizan por dentro y por fuera para trastocar la sacralidad de la reproducción, de la conservación del poder, de las lógicas económicas que producen desaparición tras desaparición, escriben la historia sin ortografía para diseminar circuitos de profanación, arrancarle los dispositivos “la posibilidad de uso que aquellos han [los han]capturado. Siguiendo las huellas de la desaparición se marca un fenómeno espiritual que mantiene la esperanza pese a todo, horadando el poder improfanable como una tarea política que aparece en una generación interrumpida, no solo como “la tarea política de la generación que viene” (Agamben, 2005: 119).

Siguiendo a Michel de Certeau se puede considerar el cuerpo desaparecido como lugar donde se inscriben las huellas de la legibilidad de la producción de sentidos, de sus dinámicas y trayectorias, así como en las alianzas entre lo imaginario y las modalidades de la experiencia. Así también en el lenguaje espacial que constituyen una expresión de las cosas o verdades situadas en las demandas sociopolíticas, así como los temas estructurantes que indican la progresión de las distintas escisiones en la realidad histórica inmediata (De Certeau, 2007). Atravesados y tensados por la religión del capital con todos sus rituales, sus sacramentos, sus libros sagrados, sus tiempos y sus personas (Tamayo, 2011) que reproducen el poder del Estado y de la industria criminal para causar daño y reforzar los mecanismos establecidos de desaparición, el lenguaje sigue detonando astillas que movilizan la vida desde referentes insoport(h)ables, desde ahí ¿cómo el lenguaje del dolor político generado por la desaparición forzada de personas consigue enunciar algo de lo inefable? ¿la experiencia de Dios se transita en la militancia política? ¿hay espiritualidad en las ateologías vivenciales? Más aún, las consignas políticas articuladas tanto en marchas públicas como en búsquedas de campo de personas desaparecidas, así como en la intimidad de la experiencia de sufrimiento por la desaparición de un familiar ¿pueden articular una experiencia propia de un campo religioso? ¿lo profano anuncia atemáticamente lo sagrado?

La elaboración de conceptos provisionales con miras a la captación de esta imposibilidad específica, la transformación y desplazamiento de conceptos existentes a los que se confiere contenidos más o menos estables para ser conjugados con otros nuevos, la tentativa de una suerte infraconceptos respecto de los términos dominantes que buscan establecer formas de comprensión de experiencias de una manera indirecta debido a la tentativa de un esfuerzo que se encuentra consagrado al fracaso.

“Te buscaré hasta encontrarte”, “-¿por qué los buscamos?, -porque les amamos”, “porque vivos se los llevaron, vivos los queremos”, “¿dónde están dónde están, nuestros hijos dónde están?”, “con desaparición no hay transformación”, estas maneras de hacer con el lenguaje, modifican el valor de las representaciones o las costumbres por el solo hecho de volver a emplearlas y hacerlas funcionar de otro modo. Una manera de escuchar y de leer el mismo texto cambia su sentido. “Entre los sistemas establecidos y las formas de empleo se insinúan así desviaciones que todavía no es posible nombrar en el lenguaje recibido y las que connota el término “experiencia”, distancia entre el sistema de referencia y las conductas efectivas” (De Certeau, 2007: 27). En este orden de situaciones, el lenguaje no usurpa las funciones. Los gestos, los gritos, el silencio no es lo que se encuentra más allá del lenguaje, se encuentra en el campo mismo del lenguaje. Es la verdad del lenguaje: lo indecible está en lo que es dicho. La palabra no dice lo indecible en cuanto tal, sino que este se despliega, se disemina, se transforma, se dispersa en todas las palabras que no son lo indecible mismo, lo inefable.

Al igual que Dominique Salin, se afirma que lo inefable no se manifiesta en otro lugar diferente que no sea el lenguaje mismo: “No se sale del lenguaje” (Salin, 2017). Michel de Certeau considera la experiencia mística a partir del lenguaje, más aún, la experiencia mística se realiza como un lenguaje, con esta herramienta, la imposible mística profana se desliga del entramado teológico y filosófico que la transmite. Los siglos XVI-XVII tienen cierta familiaridad con el último medio siglo (1970-2020) al poner en relación la preocupación espiritual posmoderna que puede ser analoga por la “invasión mística” que se propagó sobre la época; el traumatismo de la Reforma tiene ecos con el desmantelamiento religioso católico de las últimas tres décadas, así como el desplazamiento de la unidad cristiana y del mundo religioso a partir del sincretismo religioso-cultural generado por la globalización económica que es piedra angular; el ascenso del poderío económico y, en moral, del individualismo utilitarista.

Michel de Certeau ha insistido que a la crisis espiritual que entonces afectaba a la cristiandad ha correspondido, en el discurso místico tradicional, una forma de exacerbación, de sobreelaboración retórica y conceptual. El recurso a su pensamiento abre la posibilidad de establecer una relación distanciada con el privilegio, el honor y la veneración de cierto “espiritualismo” en contrapunto a la politización de las situaciones gravosas que experimentan grupos agraviados. En este registro, la dinámica histórica de la palabra “mística” señala una forma nueva que reúne unas prácticas al interior de un mismo espacio.

Sobre todo ese “cuerpo místico” delimitado por la doctrina pone de inmediato la atención en la búsqueda de la que él es el fin: la búsqueda de un cuerpo. Designa el objetivo de un caminar que va, como toda peregrinación, hacia un sitio marcado por una desaparición. Hay discurso (un *Logos*, una teología, etc.), pero le falta un cuerpo -social y/o individual- (De Certeau, 2010: 97-98)

Ahora, la palabra “mística indica la frontera y sus efectos cristalizados en el campo que ella misma reorganiza; tanto lo visible como lo invisible, al cuerpo real del cuerpo “político” o al cuerpo “místico”. Esta condición indica la huella que atraviesa a la teología política (Schmitt, 2009; Taubes, 2007; Lomnitz, 2023). Más aún, el lugar de honor se encuentra atrapado en tradiciones anudadas con términos, palabras y conceptos de tradiciones políticas (Arendt, 2005) y teológicas que designan una superioridad de ciertas actividades realizadas y virtudes encarnadas. La persistencia de lo “espiritual” razonable, invisible, superior, que se remonta a Pablo es todavía manifiesta.

El adjetivo “místico” se desliza desde hace tiempo, primero como un doblete entre lo profano y lo divino, después como sustituto de los sinónimos que se preferían en el siglo XVII: *El vergel espiritual o místico*, sirve de ejemplo para señalar cómo la palabra nueva se insinúa detrás de la antigua que le sirve de punto de referencia. Si en los siglos XVI y XVII la palabra “místico” reemplazó a la palabra espiritual no para disolverla, sino para movilizarla hacia otros ámbitos, se puede considerar que en los últimos años se encuentra emparentada con la insurrección. Lo anterior se enuncia en función de que la palabra aún conserva la huella de “una práctica anagógica y escriturística” y se extiende a toda clase de cosas para cambiarlas a imágenes vivas de los secretos de la experiencia, aún de aquellas más atroces.

Ya no puede ser teóricamente proporcional al “Misterio” de las voluntades divinas. Sirve para volver perceptibles los viajes de las cosas o de la vida interior. Más que una inteligencia teológica de los Designios divinos inscritos en los acontecimientos, la alegoría nos remite a un procedimiento didáctico o poético, a una “manera de hablar”. A “un estilo”. Se vuelve (vuelve a ser) una metáfora.

Por eso vemos multiplicarse los Discursos, Elucidaciones, Instituciones, Cuestiones o Tratados “místicos” (De Certeau, 2010: 116).

El paso de un adjetivo “lo místico” a un sustantivo “mística” remite a un movimiento desregulador que va de la teología mística a la mística como un saber insurrecto y emancipado.

La distinción es notable, en el sentido en que la mística es una palabra (de ahí la raíz latina *fari* de la palabra *fábula*) que buscaría circunscribirse en una ciencia, una especie de inteligibilidad con sus normas de funcionamiento y de empleo. Como subraya Luce Giard, no hay que tomar aquí la ciencia “en el sentido contemporáneo del término, como un conjunto estructurado de conocimientos que se relacionan con hechos que obedecen a leyes objetivas”. Además, añade: “En la lengua de los siglos XVI y XVII, la ciencia designa una cierta forma de racionalidad y no tanto un cuerpo teórico regentando los objetos de un saber.” Esta ciencia fue bautizada como “ciencia experimental” por uno de los místicos bordeleses del siglo XVII, Jean-Joseph Surin, al que Certeau consagró una rica edición crítica (Chaouki Zine, 2015: 163).

Desde este campo, la experiencia mística se encuentra tejida por voces que escapan al nombre propio; se intenta horadar, como sacrilegio material el conformismo en la que se encuentra subyugada la saturación de la experiencia (Martínez, 2008), a través del desmontaje de las políticas de la infamia. De esta manera, las consignas, las frases enunciadas a través del grito en las manifestaciones o en el silencio de la intimidación dinamizan otras “maneras de hablar” (De Certeau, 2010). Sus palabras, como documento, resisten contra la asimilación de la correcta discursividad política con la que se instrumenta la “doctrina de los alumbrados”, no buscan la transformación histórica del totalitarismo del mercado, ni del buen trato de las instituciones ante sus demandas, ni tampoco la comprensión psicoafectiva que los familiares están viviendo, sino de encontrar a las y los desaparecidos. Esta situación forja un vínculo diferencial de lo realizado por Diego de Jesús, introductor de Juan de la Cruz, por medio de “frases místicas” que circulaban la experiencia que las produjo.

Esa misma situación produjo la articulación del colectivo Voz de los Desaparecidos en Puebla, México, cuando María Luisa Núñez Barojas, tras la desaparición de su hijo se encontró con la aridez institucional y la ausencia de protección en el estado de Puebla. No pretendía fundar algo, solo encontrar a su hijo. Sin embargo, la inquietud de organizar un colectivo surgió “después de pasar días, meses y hasta un año buscando (...) no había nada ni nadie que nos pudiera apoyar”. Las variadas entrevistas en medios locales

No entendía de qué se trataba, pero si yo que medio podía defenderme y aún (sic) así me iba mal, no quería que alguien más siguiera sufriendo en su

búsqueda, recibiendo malos tratos de funcionarios públicos, y por ello terminó por crear el 8 de agosto del 2018 el colectivo Voz de los Desaparecidos y a la primera mamá que invité fue a la de Abraham y Vicente”, contó María Luisa (Arcega, 223)

Nada más lejano que una comparación, una similitud personal, una analogía o semejanza, sino la diferencia histórica entre ambas situaciones genera un vacío en torno de una contemplación cautivadora. Es decir, el discurso institucional, ante ambos momentos históricos, señaló un radicalismo “rarificante” para entorpecer sus tareas, y preferían que se mantuviera oculto el desafío proveniente de la desaparición, “como un secreto de familia que debe conocerse pero que es peligroso difundirlo” (De Certeau, 2010: 160). El 10 de mayo de 2018 María Luisa Núñez realizó una manifestación donde solamente participaron ella y Lucía Linares García, madre de dos hijos desaparecidos el 28 de abril de 2017. En la actualidad, el colectivo conjunta más de cien familias que buscan a cerca de tres mil desaparecidos en la entidad y resuenan como una palabra viva que se hace oír y provoca efectos, en una conversación llamada a generalizarse entre los que han sido los que han sentido el agravio de la violencia en el país, así como quien ha vivido una experiencia mística se esfuerza “en poner a punto una lengua para decir o sugerir lo que no sabría ser dicho por el discurso conceptual” (Salin, 2017: 170).

La invención de frases y el uso de la “lengua vulgar” remiten a maneras o expresiones, giros o construcciones con pocas palabras para indicar una práctica. En este registro, las consignas de las familias con personas desaparecidas, así como estrategia tomada por Diego de Jesús se transforman a la manera de un derecho que se tiene de construir su lenguaje y

buscar modos y frases con que declarar y dar a entender las verdades que profesa: tanto, que es propiedad algunas veces usar de impropiedad, y barbarismo, y gran gala de Retorico (y mucho más del que trata cosas de mucha importancia...) no reparar a veces en la propiedad literal de los términos, ni en la elegancia (De Certeau, 2010: 162).

Las expresiones “bárbaras” funcionan como blasón al derecho de producir un lenguaje. Ello simboliza al artefacto que se emancipa de las leyes ordinarias del lenguaje cotidiano, de ahí que se establezcan desplazamientos entre lo “propio” y lo “impropio”, lo políticamente correcto y aquello que puede proferir “herejías” hacia el régimen del buen decir. Al respecto De Certeau: “Es preciso separarse de la lengua natural para que haya lengua producida” (De Certeau, 2010: 162). Las distintas formas de enunciación reivindican las formas de elaboración de articulaciones que son fabricadas y no recibidas, así como el

funcionamiento que se ejerce en función de fidelidad a las mociones fundamentales, no al orden de un sistema de cosas heredado (*ibid.*).

Desde estas consideraciones, las experiencias místicas se enuncian en cada juego generado por quienes lo viven, como un derecho a la enunciación de experiencias radicales. Cada uno de los místicos y de las místicas articulan sus enunciados, así como cada uno de los movimientos y colectivos expresa la singularidad que los y las motiva. Tanto las distintas formas de arrobamiento espiritual como las maneras de agravio e indignación política e histórica marcan sus distancias con relación a las formas de expresión cercanas. “Un corte circunscribe al discurso que se construye, y lo separa de un mundo ya deletreado. La acción de nombrar inventa una tierra nueva, a la manera de los relatos de viaje o más bien, como lo hizo Adán una primera vez” De Certeau, 2010: 162-163).

Sea en las experiencias de búsqueda en campo o en la subida al monte Carmelo o al Sinaí hay un fundamento silencioso que los lenguajes coronan con una frase, con un gesto, donde el sacramento del lenguaje (Agamben, 2011). Ubicados ante la desaparición los discursos componen formaciones de sentido, de voces, de palabras, de sonidos, gestos y ademanes en donde se manifiesta la intensidad de la marca de un cuerpo arrebatado. Reconocer quien ha estado en los mismos lugares ya compone un espacio donde el silencio no es ausencia, es comprensión de una realidad diferenciada. La condición misma del lenguaje está cambiada. La desaparición inaugura la destitución de sentidos de la presencia física y mítica desde la cual se mueven las vidas. Antaño, en la montaña, se albergaba Dios, luego el Cristo, después el cuerpo desaparecido. El “ruido de una brisa ligera” es el susurro de una palabra acallada, silenciada, “un silbo tan dulce que apenas se oye” y, sin embargo, tan “penetrante” que “el alma no puede dejar de oírlo”. “Donde sea que lo busco parece que lo encuentro”, pero “no es él”... “ni ella”; “ni eso, niesotro” (Teresa de Jesús, 1999).

Una multitud de expresiones místicas se encuentran articuladas en forma de oxímoron que remiten a un más allá del lenguaje. La déixis muestra lo que no dice. Así también, la Voz del Desaparecido muestra lo que no dice, el enunciado del colectivo combina dos términos que suple la existencia de un tercero y lo presenta como desaparecido. “La voz ausente que habla”, “luchamos por quien no está”, palabras como rastros, huellas de un arrobamiento corporal que genera un agujero en el lenguaje, en el espacio de lo indecible, en lo insoport(h)able de una experiencia que

encarna el vacío de lo innombrable, que apunta a una desaparición que corresponde entre la hiancia entre las palabras y las fosas.

Expresiones lanzadas al aire como desafíos a las lógicas explicativas y argumentativas regidas por el principio de no contradicción, el tercero excluido y de la identidad. En tal espacio la aporía es encarnada, asumida, habitada desde la negación del funcionamiento. El desquicio, la noche oscura, la leche negra del alba, porque les amamos, la infamia de la desaparición no solo es nombrada como el negativo de la historia, sino como un exceso irreductible. La falta que nos mueve no remite a una condición subjetiva establecida por la estructura clínica del psicoanálisis, sino al arrancamiento de cuerpos de la realidad historia, heridas abiertas en una sociedad aturdida por los estertores de la violencia. Frases que escapan a la lógica del mercado y lo desplaza por la improductividad que produce efectos relativos a lo que no se encuentra en el lenguaje. Lo que debe ser dicho no puede serlo si no es por medio de una ruptura de la palabra, una escisión interna hace preguntar a las palabras el dolor que las separa de aquello que ya no está, que fue desaparecido.

La experiencia mística como experiencia de iluminados, experiencia privada de mundo y ocultada de los otros, se desdibuja en tanto no se quiere saber del desaparecido, de quien no está. La experiencia desde tal marca hace que “los signos públicos palidecen, se apagan o dejan totalmente de ser creíbles” (De Certeau, 2007: 349). La negación, el rechazo de una extraña sabiduría, gestada desde el crisol del dolor, el sufrimiento y la incertidumbre de condiciones históricas y políticas violentas, genera cierta aversión por las instituciones que ejercerán coerción sobre los problemas teóricos y prácticos planteados a la experiencia mística.

Lo nuevo no es la vida mística -porque ella se inaugura sin duda en los más lejanos comienzos de la historia religiosa-, sino su aislamiento y su objetivación ante la mirada de aquellos que comienzan a no poder ya participar ni creer en los principios sobre los cuales se produce. Cuando deviene una especialidad, la mística se encuentra arrinconada de manera marginal en un sector de lo observable. Estará sometida a la creciente paradoja de una oposición entre fenómenos particulares (clasificados como excepcionales) y el sentido universal, o el Dios único y verdadero, del que los místicos se dicen sus testigos (De Certeau, 2010: 350).

4. Mística y política: la palabra tomada

En México las primeras décadas del siglo XXI se encuentran marcadas por los recuerdos de las guerras intestinas: la guerra sucia, las guerras de baja intensidad y la guerra contra el narcotráfico. Con una intensidad desconocida se aceleró la transición partidista bajo el signo de la amnesia y de memorias selectivas. Esta aceleración de los tiempos, tarde o temprano, impone la disyuntiva de Pablo de Tarso: a) la liquidación de lo que hemos sido y b) la resignación ante lo que hay, porque otro mundo ya no es posible” (Reyes-Mate, 2008).

En la desaparición forzada de personas se encuentra no solo la máxima expresión de un dolor indecible, inexpresado y desmesurado, sino el nudo donde la memoria del sufrimiento se expone a las estrategias del olvido de las instituciones, tanto sociales como políticas, que lo proyectaron y que la hicieron posible. En la desaparición forzada los proyectos modernos y posmodernos anuncian sus fracasos y la perversión máxima de un mercado sacralizado que forma parte de su estructura histórica. Los criterios de la Ilustración, como recuerda Reyes-Mate (1990), hacen olvidar la vida de los seres humanos singulares y concretos, personas cuya historia se encuentra sacrificada en el altar de las grandes aspiraciones y privilegios, pero cuyo dolor no ha tenido reflexión alguna.

Con el uso de un lenguaje detraído (Hamacher, 2018), una lengua en falta, desquiciada por el arrancamiento histórico, con el duelo inaceptado, se detona lo imposible, una explosión de tonalidades diferenciadas que hacen estallar las inteligibilidades acostumbradas. Las desapariciones empujan a la escritura, desapariciones que no cesan de inscribir en este país del dolor. La melancolía política ha susbunido en el silencio la lejanía de las violencias como el mal que constituye las actuales transformaciones. En este sentido, si se tuviera que precisar el lugar desde donde se realiza esta escritura, lo primero que se quiere evitar es el “privilegio” que genera una culpa impúdica y obscena, en este caso, de escudriñar la experiencia mística por la desaparición de un cuerpo como si se supiera lo que es y lo que se siente. Quien debería estar aquí, no está: sin ruido, sin dolor, su presencia desterrada o enterrada en algún lugar, se extiende. A decir de Michel de Certeau (2010) “nos falta uno, y todo falta”, y aquí, nos faltan miles.

Por ello, la región trascendente de la experiencia se encuentra situada en coordenadas históricas y personales concretas: “Esta topografía simbólica aparece con el dedo que señala las constelaciones en el cielo y recorta con ellas, sobre el fondo de la noche, los significados” (De Certeau, 2021). El marco en el que se despliegan las reflexiones y preocupaciones

que pretenden responder a los signos de un tiempo marcado por la desaparición forzada de personas y de una simulación por parte de las instituciones, en este entorno, la frase del colectivo Voz de los Desaparecidos en Puebla, adquiere relevancia al señalar la búsqueda como una materialidad histórica negada: “porque buscarles es abrir brecha de la nada”. La nada es algo, acaso una hiancia histórica, un hueco generado por el arrancamiento de un cuerpo, herida de una desaparición histórica que “invoca al faltante conforme a la antigua plegaria cristiana: «no permitas que me separe de ti»” (De Certeau, 2010: 11). Una y otra vez se vuelve sobre lo mismo: la desaparición de lo único motiva toda búsqueda (Torres Sánchez, 2017). El *ékstasis*, etimológicamente la “salida de sí” (hacia otro), no es ya solamente la abstracción del lenguaje universal, sino la concreción de una inmanencia resguardada por medio del silencio más numinoso del lenguaje.

La búsqueda como errancia, como peregrinar constante atraviesa los umbrales de la memoria y la desaparición, la importancia que adquieren los procesos de construcción de memoria en el horizonte de su contribución al reconocimiento de las víctimas, su reparación y el imperativo ético de no repetición (Robles Rodríguez, y otros, 2022), se enfrenta con la continuidad histórica de la obsolescencia interseccional de seres humanos situados en una violencia estructural que, en México y en América Latina, se ha expresado en circuitos de empobrecimiento y marginación, de persecución y represión de disidencias políticas, sociales y laborales, donde la detención ilegal, secuestro, homicidio, torturas y desapariciones se intensifican con la expansión de la delincuencia organizada en los distintos niveles de gobierno, tanto de la sociedad civil como de los empresariatos. Ante ello, el colectivo Voz de los Desaparecidos en Puebla no solo toma condición de los desaparecidos como un acto de memoria, sino como la experiencia en las cuales las personas construyen sentidos de lo ocurrido, de un pasado que se actualiza en el presente a través de un lenguaje, más aún, de una toma de la palabra no para señalar a los culpables o luchar contra el enemigo (Weil, 2000), sino para “abrir brecha de la nada”. Esta frase como los sujetos surgen de un arrancamiento, de una sustracción, en términos de Michel de Certeau: “el sujeto espiritual surge de un retiro o de un retardo de los del mundo. Nace de un destierro, se forma de un querer *nada*” (De Certeau, 2010: 211).

El primer gesto es buscar, salir, partir, hablar desde un lugar que no está garantizado por enunciados autorizados (o de autoridades) en los que se apoyaría la salida, solo se apoya en la búsqueda, “su valor está en que se produce en el lugar mismo (...). Solo se autoriza por ser el lugar de esta

enunciación ‘inspirada’, designada también con el término ‘experiencia’” (De Certeau, 2010: 212). Pero no se puede establecer un canon al considerar la experiencia, tampoco se puede hablar desde el lugar del testigo (Agamben, 2004), ¿qué es un testigo? De Certeau considera que es aquel al que los demás reconocen como tal,

cuando se trata de Dios, al testigo lo elige el que lo envía, aunque a la vez siempre sea un mentiroso; el testigo sabe bien que, sin poder dejar de hablar como lo hace, traiciona sin cesar a aquel de quien habla. A cada momento se ve desbordado y condenado por aquello de lo que da testimonio y que no podría negar. Pero faltaría a la verdad si se presentara sin más como un testigo (De Certeau, 2021: 21)

Por ello, desde la multitud de voces e historias que acompañan, se narra algunos trazos de la experiencia mística y política que se sitúa en torno al colectivo cuya toma de la palabra pusieron en escena un acto que no había sido considerado. La colaboración, voluntaria o no, con un orden amnésico que considera suprimir el dolor de los agravios de ayer, pero que se repiten hoy, de nuevo, mantiene la violencia que conduce a la sacralización de las instituciones. Marchar, gritar, cantar, una multitud de gestos y palabras fueron compartiéndose entre familiares de personas desaparecidas, solidarios procedentes de distintos espacios (académicos, religiosos, cívicos) como efectos de sus palabras; el lugar del lenguaje se movía hacia los objetos, las calles, las paredes hablaban, los postes se llenaban con rostros y fotografías impresos, nombres y apellidos, lugares de procedencia, fechas y vestimentas anunciaban una nueva unión sagrada que superaba el muro de la oficialidad para clamar desde otros registros. Una mística profana resacraliza la protesta en la exposición festiva del grito por los desaparecidos: “¿dónde están?, ¿dónde están nuestros hijos dónde están?”. La liturgia del canto se celebra dónde los cálculos habían medido los intercambios en su valor político y económico. En las fiscalías y senados, monumentos impúdicos donde se administra y dosifica la justicia, han sido testigos del tejido de una red de símbolos que resisten la fuerza de un discurso que pretende subvertirles sus privilegios. Asesinatos y persecuciones, asedios y amenazas, venidas de todas partes, han transformado el miedo en palabras, manifestaciones y reuniones para descubrir la fragilidad como espacio de cuidados colectivos.

No solo la violencia, el coraje y el agravio vitaliza el vínculo entre el colectivo, también el humor, la alegría, la fiesta, la risa puede liquidar al poder que juega y que no sabría tolerarlo, como las rimas al gobernador que negaba las desapariciones durante su gestión revictimizando a las desaparecidas y desaparecidos en el Estado. Aquello impensable,

imposible, inimaginable aparece como táctica para la creación de un lugar simbólico, algo se abre a partir de la nada. Una brecha también es una obra, una acción simbólica que se puede realizar o no para responder a investiduras con pretensiones de omnipotencia. Se abre una brecha no por la eficacia de las palabras, sino porque “desplaza una ley tanto más poderosa que impensada; descubre lo que permanecía latente y lo hace impugnabile. Es decisiva, peligrosa y contagiosa porque toca esta zona oscura que todo sistema postula y que no sabría justificar” (De Certeau, 1995: 35).

Tomar la palabra no remite a la elocuencia pública de sus reflexiones, ni a la retórica plausible de sus propuestas. La insurrección de la palabra remite finalmente a una transformación de posturas, singular y frágil, aplastadas por toda una arquitectura de poderes e intercambios que se instaló como base sobre la cual se debía apoyarse. De esta manera, la brecha no obliga a realizar el camino, sino a desarticular la fisura entre lo dicho y lo no dicho. Por ello crea posibilidades relativas a las imposibilidades admitidas hasta entonces y no dilucidadas. Abrir la brecha es tomar la palabra, es el espacio del deseo, que impugnan las aceptaciones silenciosas de mantener la actual forma de habitar el mundo y soportar el peso de la historia. Hablar de lo insoportable pone en evidencia los mecanismos de donde surge, es la creación de un lugar otro, imposible, donde una palabra rechazada, que se rehúsa a ser enunciada, donde lo imposible se intensifica, no para disolverse en la posibilidad efectiva y en su pasaje al acto, sino en la esfera de su fuerza se abra lugar.

Lo que no se decía en el texto, lo que ha quedado en el margen, lo que se encuentra como un espacio vacío, se muestra como donación despreciada por los marcos normativos. Como si el espacio silente fuera nada, su desaparición inicial parece ser la que cubre la retina, obturación de las tragedias de la realidad histórica. La palabra como relato, como narración que vincula una serie de situaciones pasadas en un tiempo más vigente que el presente. Al estar avocado hacia la desaparición la brecha se abre, como la boca misma, en un movimiento que proporciona el espacio donde la palabra se encarna en un afuera, un rostro que arde, otra desaparecida que se balbucea en el espacio de la exterioridad inaprehensible y cuyo tiempo no es el ahora, sino el pasado que se amontona entre ruinas. En este espacio, la palabra se mueve con la promesa de un cuerpo, acaso un rostro, una nota que desplace lo suspendido, la apertura inoperante de abrir brecha de la nada, pero buscándoles.

La toma de la palabra se encarna, es el cuerpo tocado, atravesado por el otro, donde la experiencia radical de un cuerpo sufriente que llega. La palabra no es signo del pensamiento, es cuerpo que convoca otro cuerpo, al cuerpo de quien no está. La palabra itenera la extimidad del espacio y del afecto que vincula. La mística profana peregrina la palabra desde regiones canceladas por la elocuencia y la lucidez explicativa, así como los medios reconocibles de participación cívica que aplaude los mismos mecanismos que generan el desastre. Cuando el sacrilegio se realiza, las palabras excomulgadas, organizadas en las montañas, en las casas, en lugares clandestinos como ámbitos de encuentros fundacionales. Entre la cocina y el campo, entre los espacios de trabajo déspotas y el transporte público se movilizaban una topografía simbólica que incoaba las búsquedas. Murales con rostros de las y los desaparecidos, pintas con su nombre: “te buscamos”, desempeña hoy el papel que ayer tenía la vida eterna. Las desapariciones, sin embargo, siguen aquí “para obligarnos, para inspirarnos, para apoyar cada vez con mayor amplitud nuestro constante propósito” (Bloch, 2002).

5. A modo de conclusión

La desaparición forzada interrumpe en la historia y disloca el lenguaje. Las palabras, los pensamientos, los hábitos no son otra cosa que suplementos fallidos del cuerpo desaparecido, del arrancamiento de la realidad histórica que rompe el corazón, el sentido y la verdad de todo. Aunque la desaparición quiebra el lenguaje hasta la raíz, hay una adaptación que celebra el manejo político e institucional de las formas inventivas, los procedimientos y las técnicas en las cuales las personas hacen frente al hueco violento de sus vidas. Tapan con un complejo de culpa el hueco que deja la insuficiencia de una explicación fundada en la impunidad, corrupción y la violencia institucional. No se trata de reemplazar un objeto por otro objeto. Las nuevas versiones de la administración del dolor solo han querido cambiar las apariencias y el decorado, especialmente aquellos que consideran que ya han hecho bastante con modificar el revestimiento de las palabras o las vestiduras. Quien defiende el cuerpo de una y un desaparecido resguarda la fidelidad a la búsqueda, no a las cosas o a las ideas, sino al vacío de un cuerpo que marca la política de la lengua, porque nos faltan los otros, los que fueron arrancados por la violencia, la omisión y aquiescencia.

La mística la indica el vacío mismo. La oquedad en la vida cotidiana es la cuestión radical. La desaparición entra con violencia y se mantiene con dolor. En ella los otros se nos arrebatan, y en el bando reconocemos

que nos pertenecen tan poco como los sentidos de nuestras palabras. No están donde pensamos, donde los consideramos, donde nos imaginamos. Desposeídos caminamos, andamos en su búsqueda. Torturados por huellas esquivas vamos y venimos, subimos y bajamos. Seguimos y seguimos. La desaparición forzada de personas expone toda la vulnerabilidad y fragilidad de nuestra condición humana. En el vacío de los otros se abre el tiempo de la verdad. “En tanto en cuanto nos prive de lo que *teníamos* de los otros, esta prueba tiene un sentido espiritual” (De Certeua, 2021: 160).

Como don indeseado, inolvidable e inesperado obliga a distinguir a los otros. Nadie lo pide, todos la rechazan. Es un duelo que devela las impropias ideas y los afectos. Pero, sobre todo, muestra la diferencia de los otros, su resistencia y la obstinación por habitar el mundo, por mantenerse vivos. Las experiencias trascendentes, subjetivas e históricas, tan pausadas como violentas, se mantienen la marca de la existencia de los otros, contra todo borramiento, contra todo olvido, contra toda política del tiempo, la vida se encuentra anudada a sus cuerpos, a sus rostros ardientes que sostienen nuestra existencia.

La realidad histórica del cuerpo desaparecido, la consistencia de su rostro y de su historia, muestra la incapacidad para asumirlos en su diferencia, su alteridad radical trastoca todos los órdenes normativos, convoca a una pregunta siempre abierta, señala una resistencia en el mundo. La voz de los desaparecidos resuena el lugar mismo de las grietas para que, a través de ellas, puedan resonar otras palabras, otras frases, como acceso a la alteridad permanente al sistema nervioso de nuestro tiempo.

Referencias

- Agamben, G. (2005). *Profanaciones*. Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2008). *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2010). *Medios sin fin*. Pre-Textos.
- Agamben, G. (2011). *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento*. Pre-Textos.
- Arcega, J. (15 de octubre de 2023). Desaparición de su hijo la llevó a crear colectivo de búsqueda en Puebla. *El sol de Puebla*, págs. [https://www.elsoldepuebla.com.mx/policiaca/desaparicion-de-](https://www.elsoldepuebla.com.mx/policiaca/desaparicion-de)

su-hijo-la-llevo-a-crear-colectivo-de-busqueda-en-puebla-10850708.html.

- Arendt, H. (2005). *La condición humana*. Paidós.
- Barragán, A. (5 de mayo de 2023). El asesinato de Teresa Magueyál y el destino de cientos de mujeres en México que buscan a sus hijos desaparecidos. *El País*, págs. <https://elpais.com/mexico/2023-05-05/el-asesinato-de-teresa-magueyal-y-el-destino-de-cientos-de-mujeres-en-mexico-que-buscan-a-sus-hijos-desaparecidos.html>.
- Bataille, G. (2016). *La experiencia interior. Suma ateológica I*. El cuenco de plata.
- Bauman, Z. (2009). *Ética posmoderna*. Madrid: Siglo XXI.
- Benjamin, W. (2008). *Capitalismo como religión*. https://www.academia.edu/540703/El_capitalismo_como_religion_%C3%B3n_Walter_Benjamin_.
- Benjamin, W. (2012). El ángel de la historia. En W. Benjamin, *En Obras, I/2*, (págs. 310-323). Abada.
- Bloch, E. (2002). *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*. La balsa de la medusa.
- Bloch, E. (2007). *El principio esperanza*. Trotta.
- Blumemberg, H. (2008). *La legitimación de la edad moderna*. Pre-Textos.
- Borges, J. L. (2008). Remordimiento por cualquier muerte. En J. L. Borges, *Fervor de Buenos Aires* (pág. 33). Emecé.
- Buber, M. (2002). *Eclipse De Dios. Estudios sobre las relaciones entre religion y filosofía*. Sígueme.
- Cámara de Diputados. (2022). *Ley general en materia de desaparición forzada de personas, desaparición cometida por particulares y del sistema nacional de búsqueda de personas*. México: Secretaría de Servicios Parlamentarios. <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGMDFP.pdf>.
- Carrasco-Conde, A. (2015). ¿De qué es síntoma el ángel de la historia descrito por Benjamin? *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n° 65, 53-61. <https://doi.org/10.6018/daimon/178331>.
- Comisión Nacional de Búsqueda. (25 de diciembre de 2023). *Registro nacional de personas desaparecidas y no localizadas*. Obtenido de Registro nacional de personas desaparecidas y no localizadas:
- De Certeau, M. (2007). Cristianismo y "modernidad" en la historiografía contemporánea. En M. d. Certeau, *El lugar del otro. Historia religiosa y mística* (págs. 25-50). Katz.

- De Certeau, M. (2010). *La fábula mística. Siglos XVI- XVII*. Universidad Iberoamericana .
- De Certeau, M. (2011). La institución de la podredumbre. En M. d. Certeau, *Historia y psicoanálisis* (págs. 125-139). Universidad Iberoamericana.
- De Certeau, M. (2021). *El extranjero o la unión en la diferencia*. Trotta.
- Derrida, J. (2005). *Canallas, dos ensayos sobre la razón*. Trotta.
- Espinoza Arce, J. P. (2021). La mística como dispositivo profanador. Una clave para trabajar el diálogo interreligioso contemporáneo. *Albertos Magnus XI (1)* , 1-30. <https://doi.org/10.15332/25005413.7401>.
- Estrada, J. A. (2018). *Las muertes de dios. Ateísmo y espiritualidad*. Trotta.
- Flores, L. &. (19 de diciembre de 2023). *Suma fallas censo de AMLO*. Obtenido de a dónde van los desaparecidos: <https://adondevanlosdesaparecidos.org/2023/12/19/suma-fallas-censo-de-amlo/>
- Foucault, M. (2009). *La vida de los hombres infames*. Altamira.
- Girard, L. (2007). Un estilo particular de historiador. En M. d. Certeau, *El lugar del otro. Historia religiosa y mística* (págs. 9-21). Katz.
- González Villarreal, R. (2012). *Historia de la desaparición. Nacimiento de una tecnología represiva*. Terracota.
- González Villarreal, R. (2022). *La desaparición forzada en México. De la represión a la rentabilidad*. Terracota/Pax.
- Hamacher, W. (2018). *Comprender traído. Estudios acerca de la filosofía y la literatura, de Kant a Celan*. Metales pesados.
- Hans, J. (1995). *El principio de responsabilidad*. Herder.
- Hinkelammert, F. (2018). *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*. México: Akal.
- Horkheimer, M. (2000). *Anbello de justicia*. Trotta.
- Juárez, F. (2 de mayo de 2023). *Primero Noticias*. Obtenido de Las madres, padres y familiares asesinados en la búsqueda de sus desaparecidos: <https://noticias.imer.mx/blog/las-madres-padres-y-familiares-asesinados-en-la-busqueda-de-sus-desaparecidos/>
- Kierkegaard, S. (2008). *La enfermedad mortal*. Trotta.
- Lomnitz, C. (2023). *Para una teología política del crimen organizado*. Era.
- Lyon, D. (1996). *Posmodernidad*. Alianza.
- Martínez Martínez, M. Á. (2021). *Las desapariciones forzadas. Biopolítica, filosofía y tragedia social*. Castellanos.
- Martínez Martínez, M. Á. (2023). *Bodies, territories and serious violations of human rights in Mexico*. Springer.

- Matrogiovanni, F. (2016). *Ni vivo ni muertos. La desaparición forzada en México como estrategia de terror*. Penguin Random House.
- Merton, T. (2004). *La experiencia interior. El encuentro del cristianismo con el budismo*. Paidós.
- Nancy, J.-L. (2003). *Corpus*. Arena Libros.
- Panikkar, R. (2009). *Mística. Plenitud de vida*. Fragmenta editorial .
- Reyes-Mate, M. (1990). *Mística y política*. Verbo divino.
- Reyes-Mate, M. (2006). *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*. Trotta.
- Reyes-Mate, M. (2008). *La herencia del olvido. Ensayos en torno a la razón compasiva*. Errata Naturae.
- Robles Rodríguez, M. E., Espinosa Moreno, F., Tamayo Plaza, M. A., San A Juan, Y. O., Robles Martínez Gil del Río, F., & Granada Vahos, J. G. (2022). *Umbrales de la memoria y la desaparición. Estudios sobre Colombia y México*. Editorial Universidad del Rosario.
- Roy, L. (2006). *Experiencias de trascendencia. Fenomenología y crítica*. Herder.
- Salin, D. (2017). Michel de Certeau y la cuestión del lenguaje. *Revista de espiritualidad*, Núm. 76, 161-185.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política*. Trotta.
- Tamayo, J. J. (2011). *Otra teología es posible: pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*. Herder.
- Taubes, J. (2007). *La teología política de Pablo*. Trotta.
- Teresa de Jesús, S. (1915). *Obras de Santa Teresa de Jesús*. Monte Carmelo.
- Teresa de Jesús, S. (1999). *Moradas del castillo interior*. Biblioteca Nueva.
- Torres Sánchez, R. D. (2017). La soledad de lo Uno: Mística y teología negativa en la obra de Michel de Certeau. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 245-260. <https://doi.org/10.5209/ASEM.56837>.
- Vicente Ovalle, C. (2019). *[Tiempo suspendido] Una historia de la desaparición forzada en México, 1940-1980*. Bonilla Artigas .
- Villalobos-Rubinott, S. (2019). *Seminario. La desarticulación. Epopicalidad, hegemonía e historicidad*. Macul.
- Weil, S. (2000). ¿Estamos luchando para la justicia? En S. Weil, *Escritos de Londres y últimas cartas* (págs. 41-50). Trotta.