

EL ESPEJO DE LA VIOLENCIA: SOBRE LA PERCEPCIÓN DEL OTRO Y LOS MECANISMOS DE DESHUMANIZACIÓN EN LA DESAPARICIÓN FORZADA EN COLOMBIA

The Mirror of Violence: On the Perception of the Other and The Mechanisms of Dehumanization in the Forced Disappearance in Colombia.

Gustavo Gómez Pérez

ORCID: 0000-0001-7380-9343

Profesor Asociado, Departamento de Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana, sede Bogotá, Colombia. Intereses investigativos en fenomenología, filosofía política y estética.

Resumen

El presente artículo analiza la metáfora del “espejo de dos caras” que propone María Victoria Uribe (2023) para comprender lo que sucede con las víctimas de la desaparición forzada en Colombia. Esta figura simboliza el aislamiento y la vulnerabilidad de las víctimas, y la deshumanización que subyacen a esta forma de violencia. Al respecto, se plantea que esta forma de violencia genera una especie de espectralización de la existencia, espectralización marcada por una desvinculación radical del mundo que pone en cuestión presupuestos fundamentales, metafísicos, de la experiencia. El texto identifica tres niveles de aislamiento que facilitan esta deshumanización: entre la víctima y su entorno, entre la víctima y el victimario, y entre comunidades y la sociedad. Estas formas de aislamiento contribuyen a naturalizar la violencia y a mantener una ilusión de poder absoluto por parte del perpetrador. Sin embargo, según se muestra en la conclusión, desde la perspectiva de Merleau-Ponty es posible asumir una lectura distinta de la figura del espejo, según la cual el aislamiento o la desvinculación que se da en estas prácticas nunca es total, y en la comunidad de lo sensible hay lugar para la resistencia. Un ejemplo de ello es el ritual de adopción de cadáveres no identificados en Puerto Berrío, que restaura los lazos humanos y desafía la deshumanización. Este acto destaca la capacidad de reciprocidad y afectación mutua inherente a lo viviente, y la capacidad de resistencia política a partir de la reconstrucción simbólica de la relación con los muertos desconocidos.

Palabras clave:

Desaparición forzada, conflicto en Colombia, espectralidad, Merleau-Ponty.

Recepción: 29 de septiembre de 2024

Aceptación: 20 de octubre de 2024

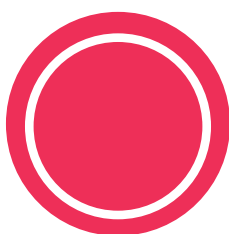
Cite este artículo como: Gómez Pérez, G. (2024). “El espejo de la violencia: sobre la percepción del otro y los mecanismos de deshumanización en la desaparición forzada en Colombia”, en *Posibilidades*, 5 (1), 51-65.

Abstract

This article analyzes the metaphor of the “two-way mirror” proposed by María Victoria Uribe (2023) to understand the experiences of victims of enforced disappearance in Colombia. This figure symbolizes the isolation and vulnerability of the victims, as well as the dehumanization underlying this form of violence. It is argued that this violence generates a kind of spectral existence, marked by a radical disconnection from the world that challenges fundamental, metaphysical assumptions of experience. The text identifies three levels of isolation that facilitate this dehumanization: between the victim and their environment, between the victim and the perpetrator, and between communities and society. These forms of isolation contribute to naturalizing violence and sustaining an illusion of absolute power on the part of the perpetrator. However, as shown in the conclusion, from Merleau-Ponty’s perspective, it is possible to interpret the mirror figure differently, suggesting that the isolation or disconnection in these practices is never total, and that there is room for resistance within the community of the sensible. An example of this is the ritual of adopting unidentified corpses in Puerto Berrío, which restores human bonds and challenges dehumanization. This act highlights the capacity for reciprocity and mutual affectation inherent to all living beings, and the potential for political resistance through the symbolic reconstruction of the relationship with unknown deceased individuals.

Keywords:

Enforced Disappearance, Colombian Conflict, Spectrality, Merleau-Ponty



Introducción: La desaparición forzada en Colombia y el espejo de dos caras de la violencia

En su reciente libro sobre las desapariciones forzadas en Colombia, titulado *Cuerpos sin nombre, nombres sin cuerpo*, María Victoria Uribe (2023) recurre a la metáfora de un espejo de dos caras para tratar de figurar una situación que, en principio, roza los límites de lo irrepresentable e impensable, y que refiere a lo que sucede con las personas que han sido víctimas de esta peculiar, y aberrante, modalidad de violencia. Esta figura se introduce inicialmente de la siguiente manera:



«**Desde el momento en que es raptada, levantada, secuestrada o llevada a la fuerza, la persona que es desaparecida queda escindida espacial y temporalmente del entorno que le es familiar y queda en manos de desconocidos que pueden hacer lo que quieran con ella, una situación de vulnerabilidad para la cual no hay palabras. A partir del momento en que el desaparecido sale del entorno que le resulta familiar y es forzado a encarar una situación desconocida y, por lo tanto, amenazante, incierta y angustiante se configura lo que parece ser un espejo de dos caras, una superficie velada que separa para siempre a quienes quedan de un lado y quienes quedan del otro.»** (Uribe, 2023, 54)

Según se sugiere en este pasaje, la figura del espejo de dos caras es un recurso literario o imaginativo que esboza la situación de aislamiento e indefensión en la que estaría la víctima de la desaparición forzada y que remite, indirectamente, al sofisticado dispositivo y escenario del interrogatorio policial en el que sospechosos son separados de los investigadores o un testigo por un espejo que obstaculiza totalmente la posibilidad de reconocimiento o identificación de quien ofrece el testimonio o quien debe identificar al criminal. En este sentido, la figura del espejo que usualmente evoca un desdoblamiento o amplificación de la visión sirve, paradójicamente, para

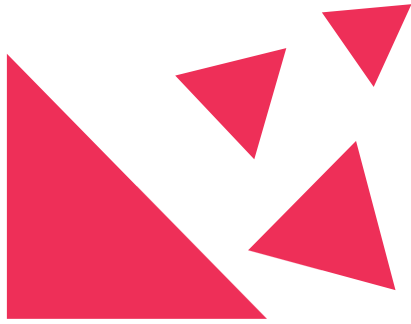
enfaticar una profunda opacidad y una operación de invisibilización. Además, la figura llama la atención sobre una situación que exacerba drásticamente la vulnerabilidad de la víctima, que en este caso asumiría la posición que en el dispositivo policial corresponde al acusado o sospechoso, pues esta es despojada de toda posibilidad de comunicación o relación con su entorno habitual. Y esta situación de aislamiento conlleva, efectivamente, una destitución o suspensión de la reciprocidad, de la apertura o exposición mutua, que caracteriza habitualmente las relaciones humanas, la interacción entre iguales, especialmente en el contexto de las sociedades democráticas modernas. De acuerdo con esto, pues, la referencia a una figura de este tipo, que además alude a un escenario artificial que facilita la manipulación de las condiciones de interacción, hace patente cuán difícil es dar cuenta de una forma de violencia y sufrimiento que por lo general imposibilita la reconstrucción de los hechos y un justo reconocimiento de lo acontecido con la víctima. En efecto, según lo explica la Uribe (2023), “(...) [u]na figura opaca e impenetrable como esta [refiriéndose al espejo de dos caras que aísla a quienes están a cada lado] me permite argumentar que la desaparición forzada de una persona es un crimen irrepresentable” (69).

Lo irrepresentable en este caso, según lo aclara la autora, no refiere a una renuncia o negación de la posibilidad de comprender o pensar lo que ocurre, posición que en cierto sentido podría ser interpretada como una forma velada de complicidad con los perpetradores o como una forma de acentuar la injusticia sufrida por las víctimas¹. Por el contrario, se trata más bien de especificar, desde la ignorancia parcial y la distancia insalvable con los hechos que inevitablemente caracteriza a la posición del investigador en cuanto tal, lo que caracteriza particularmente a este tipo de violencia y las implicaciones sociales y políticas que conlleva. La desaparición forzada se puede concebir, así, como una expresión paradigmática de lo irrepresentable de la violencia, en cuanto que conlleva, generalmente, la borrada de todo testimonio o archivo de lo sucedido, y la persona es expulsada del mundo de tal modo que la narrativa de su vida queda inconclusa. Y el investigador que pretenda indagar sobre lo ocurrido se topa así con una especie de muro, una suerte de vacío inescrutable, pues carece de algún registro que sirva de soporte o memoria de lo ocurrido.²

-
- 1 Al respecto, cabe referir a los planteamientos de Georges Didi-Huberman (2004) en relación con el carácter presuntamente inimaginable de la Shoah, que eventualmente se invoca para eludir la responsabilidad de tener que pensar, reconocer y “saber” lo sucedido en Auschwitz. De ahí que Didi-Huberman proponga la tesis “para saber hay que imaginarse” (2004, 17). A pesar de la magnitud del horror, tenemos que tratar de saber e imaginar lo ocurrido. Esta tesis podría extrapolarse para referir a lo acontecido en el conflicto en Colombia, pues independientemente de cuán “inimaginables” sean las atrocidades sufridas por las víctimas, debemos tratar de pensarlas e imaginarlas, y esto es precisamente lo que trata de hacer Uribe en su libro.
- 2 En este punto vale la pena aclarar que el presente artículo no pretende representar la perspectiva de las víctimas, ni asumir alguna posición de autoridad respecto de la comprensión de su propia experiencia, lo que siempre conlleva riesgos éticos que deben ser tratados con mucha cautela, como bien lo ha mostrado Linda Alcoff (1991). Se trata, más bien, de asumir la tarea de tratar de pensar lo ocurrido con la conciencia de que el fenómeno en cuestión es inevitablemente elusivo para el investigador, pero que se trata de un asunto que amerita también un ejercicio de reflexión académica.

En este orden de ideas, uno de los aspectos que hace particularmente monstruosa esta forma de violencia es que busca aniquilar a la persona integralmente, intenta borrar todo rastro de lo ocurrido con ella, de modo que se obstaculiza incluso la posibilidad del duelo por parte de los seres queridos, toda vez que no hay siquiera certeza sobre la muerte. Y esto revela, según lo muestra Uribe en su análisis de la figura del espejo, y refiriéndose a los planteamientos de Agamben sobre el Estado de excepción, cómo esta forma de violencia es un mecanismo paradigmático de deshumanización. El espejo representa, en este orden de ideas, la situación límite en la que la persona es despojada integralmente de su reconocimiento social o político (Uribe, 2023, 70).

En este contexto, pues, uno de los problemas centrales que enfrenta Uribe en su investigación tiene que ver con la identificación de los mecanismos de deshumanización que subyacen específicamente a esta forma de violencia, teniendo en cuenta que con frecuencia se yuxtaponen a otras prácticas: el secuestro, la tortura, la violación (Uribe, 2023, 93). Este problema está vinculado a otra cuestión, concerniente a las condiciones que permiten que se llegue a estos extremos de violencia, toda vez que resulta en principio incomprensible cómo es posible que alguien someta a otra persona a una destitución integral de su humanidad y llegue a *percibirla* como un anónimo sin



identidad, como un “nadie” (44), cuya existencia se ha de borrar radicalmente. En suma, según lo sugiere Uribe, una de las preguntas de fondo que surgen en relación con las desapariciones forzadas se refiere a las condiciones que hacen posible que el perpetrador perciba a otro ser humano, a su potencial víctima, como una cosa o como algo menos que humano. Y en relación con este interrogante de fondo, según se argumentará en lo que sigue, la figura del espejo de dos caras tiene una potencia explicativa ejemplar.

El “espejo de dos caras” y la espectralización de la existencia

Inicialmente la figura del espejo es concebida por Uribe como una metáfora que podría ayudar a comprender la magnitud y el tipo de aislamiento en el que se encuentra la persona que es raptada y desaparecida. La víctima es súbitamente separada de sus seres queridos, y puesta en una situación en la que queda, por decirlo así, encapsulada en una perspectiva que se cierra sobre sí misma, con sus captorres. Qué sucede entre los captorres y la víctima es algo que desde este momento resulta totalmente inexpugnable para los familiares de la víctima. En este sentido, los familiares y seres queridos de la persona desaparecida quedan desde el instante de la desaparición también aislados y encriptados en su situación, atrapados en su propia perspectiva, sin ningún acceso a la situación del otro que han perdido. Y, de esta manera, se insinúa también una peculiar paradoja estética, o perceptiva, a saber, lo que usualmente opera como un mecanismo para facilitar la visión de lo no visible directamente, por ejemplo, el propio rostro, en este caso se revela como expresión de la opacidad que impide el acceso al otro.

En otras palabras, como fue sugerido anteriormente, en la figura propuesta por Uribe el espejo es símbolo de opacidad más que un dispositivo para ampliar o complementar la visión.

De esta manera, la referencia al espejo alude a una especie de distorsión de la experiencia propia, lo que resuena parcialmente con la perspectiva de Susan Buck-Morss (2005) sobre los planteamientos de Lacan acerca del “estadio del espejo”:³ se trata de una experiencia propia del contexto histórico de la modernidad, y que remite al trauma infantil del cuerpo fragmentado, los “peligros de la fragmentación” (Buck-Morss, 2005, 216). En este orden de ideas, siguiendo la lectura de Lacan propuesta por Buck-Morss, es significativo que el espejo proporciona una réplica de la propia imagen como una

forma que oculta la propia carencia, la experiencia fragmentada del propio cuerpo, de manera que se llega a una identificación de sí con la totalidad o unidad que se constituye en la imagen especular. Así, la réplica narcisista que se da en el espejo opera como un narcótico que desdobra la experiencia del propio cuerpo⁴, y de este modo genera una suerte de entumecimiento, o la neutralización de la sensibilidad, en virtud de una sustitución de la relación con el cuerpo propio por una relación con su imagen.

Ahora bien, al ahondar en esta reflexión de Buck-Morss y sus posibles resonancias con la figura del espejo de dos caras que propone Uribe, es posible puntualizar también en qué medida la violencia y la deshumanización operante en la desaparición forzada pasa por una especie de “espectralización” del otro basada en una manipulación de las condiciones en las que “aparece” la víctima.

A la luz de estos planteamientos, se podría aducir que en la

3 Al respecto, cabe señalar que Susan Buck-Morss interpreta esta figura lacaniana del estadio del espejo en términos de una teoría del fascismo que genera condiciones “estéticas/anestésicas” que facilitan que “(...) hace posible que la humanidad contemple su propia destrucción con deleite”(Buck-Morss, 2005, 216).

4 Según lo enfatiza Buck-Morss, la palabra “narcisismo” está vinculada etimológicamente a “narcótico” (Buck-Morss, 2005, 217).

desaparición forzada el otro es reducido, en cierto sentido, a una imagen especular o fantasmagórica en la que se refleja, en una torsión perversa, la voluntad del perpetrador como algo sin límites o absoluto, como si en esta versión sádica del narcisismo el perpetrador pudiera sustituir la experiencia fragmentaria y vulnerable de sí mismo por una perspectiva totalizante del otro, basada en la ilusión de un dominio pleno de las condiciones de su “aparecer”. En otras palabras, de acuerdo con esta lectura, tal parece que el perpetrador puede deshumanizar al otro porque en cierto sentido se deshumaniza a sí mismo⁵, distorsiona la imagen de sí mismo en su relación con el otro, pues impone su voluntad a la víctima en un escenario en el que “parecería” ser omnipotente e invulnerable, es decir, un escenario que genera la ilusión de invulnerabilidad para el perpetrador y, así, la ilusión de control absoluto respecto de las posibilidades de acción de la víctima. Y, en términos generales, esta distorsión de la visión supone una negación general de todo presupuesto de reciprocidad y cuidado mutuo, principios que suelen estar implícitos en el horizonte de comprensión de lo que significa ser humano.

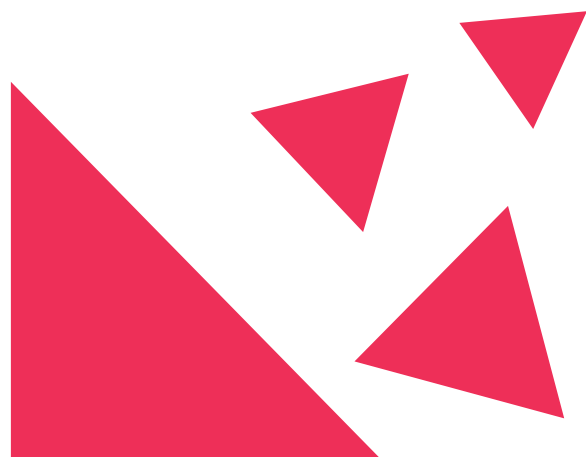
5 Como bien lo explica Donatella Di Cesare, en su análisis de la tortura, “[a]l tiempo que niega la humanidad de la víctima, el torturador reniega de la propia”(Di Cesare, 2018, 128).

Al ser aislada de su entorno, y al estar dispuesta en una situación de absoluta indefensión y vulnerabilidad, la víctima aparecería ante el perpetrador como una especie de existencia espectral, sin profundidad, una existencia que presuntamente no puede afectar su realidad, que no lo puede tocar o vulnerar. Y esta espectralidad resuena también, aunque por supuesto en un sentido diferente, en la manera como son afectados los familiares y allegados de la persona desaparecida.

En efecto, el motivo de lo espectral es importante porque según lo enfatiza Uribe, citando en este contexto a Sandra Zorio en su investigación sobre el duelo y la desaparición forzada en Colombia desde una perspectiva psicoanalítica, la desaparición es una forma de violencia particularmente desgarradora porque torna fantasmagórica la existencia del ser querido:

(...) [e]l desaparecido toma una connotación de muerto-vivo que lo convierte ante los familiares en una especie de fantasma que los atormenta, los angustia porque no fue posible enterrar su cuerpo y, al mismo tiempo porque se trata de un ser vivo que podría estar pasando fuertes necesidades fuera de casa.» (Uribe, 2023, 59)

La desaparición forzada opera así, como un dispositivo de violencia “ontológica” que desvincula radicalmente la existencia del ser querido del mundo que compartía con otros. Se podría decir, entonces, que la referencia al espejo alude indirectamente al hecho de que el vacío fantasmagórico de la existencia del otro amado que ha desaparecido es un trauma que podría tornar la existencia de los seres queridos que quedan en el lado del espejo en el que presuntamente continúa la vida corriente, en una especie de existencia espectral que ya no cuenta con la estabilidad que suele caracterizar la vida cotidiana, en cuanto que ahora la vida se debate entre una peculiar mezcla de angustia y el dolor, “(...) angustia por la posibilidad de perderlo [al ser querido] y dolor, por pensar que en verdad ya se perdió” (Uribe, 2023, 60). En otras palabras, es posible imaginar que en este caso la vida de las víctimas de la desaparición forzada, en particular de los familiares o allegados de la persona desaparecida, se tornaría en algo espectral porque ya no



parece posible continuar sin más con las ocupaciones del día a día, porque se ha perdido el anclaje en una certeza fundamental de la existencia, algo que habitualmente se da por supuesto como una especie de certeza metafísica, a saber, que el otro al que amamos no puede desaparecer sin más, sin ningún indicio de lo sucedido, de un día para otro.

En circunstancias de este tipo, es de esperarse que la existencia se torne en algo en cierto sentido insostenible, o insoportable, porque no se puede continuar como si el ser querido hubiera muerto porque no hay ninguna certeza al respecto, y no se puede continuar como si estuviera vivo, porque al buscarlo no se encuentra más que el reflejo de la propia angustia. Y, ciertamente, desde esta lectura que propone Uribe cabe asumir también que en buena medida el dolor causado por la desaparición del otro depende del margen de duda irreductible, que permanece como

una herida abierta, respecto de si es posible, todavía, hacer algo.

Ahora bien, como fue sugerido anteriormente, esta espectralidad que pone en suspenso presupuestos básicos de la experiencia y del mundo de los familiares del desaparecido también podría tener un correlato del otro lado del espejo, del lado de víctima directa que se encuentra confinada con sus captores. Al ser arrancada violentamente de su entorno habitual, y perder radicalmente todo control sobre su propia vida y su propio cuerpo, la víctima sería despojada también de los referentes existenciales básicos (la autonomía, la dignidad, los proyectos vitales, el tejido social) que constituyen una vida propiamente humana. Así, en el transcurso de tiempo *inimaginable* que se daría entre el rapto y la muerte del desaparecido, su existencia se

tornaría espectral precisamente por su sustracción respecto de todo contexto habitual, y tomaría los visos de lo que quizás podríamos denominar, siempre desde la distancia de lo que no es posible comprender cabalmente, una especie de muerte en vida.

Indirectamente, el testimonio de la filósofa Susan Brison (2002), víctima de violencia sexual y de un brutal intento de asesinato, podría dar claves para entender lo que podría significar el tipo de espectralidad que afectaría a la víctima de la desaparición. En efecto, Brison ofrece una explicación que podría referir también a esta situación al narrar su proceso de recuperación después del ataque sufrido. Según ella, su vida fue truncada, y por un tiempo, el tiempo que tomó la posibilidad de retomar cierto control sobre sí misma y reconstruir en alguna medida su identidad, llevó una existencia que tenía los visos de la irrealidad, lo que ella eventualmente denomina efectivamente como una experiencia de las cosas que se da “póstumamente” [*posthumously*] (Brison, 2002, 8). Y esta irrealidad tiene que ver con una suerte de parálisis del sentido, de la posibilidad de retomar un proyecto común, con los otros. Ella enfatiza, siguiendo en parte lo planteado por

Jean Améry (2001) en su testimonio y reflexión como víctima de la tortura, que la violación de los límites de la piel y de la intimidad del propio cuerpo conlleva una dislocación de los vínculos mínimos de confianza que nos unen al mundo (Améry, 2001, 90-91). Améry plantea, en este sentido, que la violencia extrema, inimaginable, desproporcionada y arbitraria, sin posibilidad de defensa o ayuda, es un tipo de evento que rompe la fe metafísica que damos por sentada en nuestra existencia, y después de esta pérdida de confianza se vive en una especie de exilio que diluye en cierto sentido todo horizonte de futuro, la dimensión temporal propiamente humana. Asimismo, retornando a la situación de la víctima de la desaparición forzada, podríamos decir que aunque desconozcamos en general los detalles de lo acontecido, su situación conlleva la suspensión violenta de todo vínculo habitual con el mundo de manera análoga a lo que describen Brison y Améry. Y, efectivamente, la referencia al espejo que introduce Uribe alude a este tipo de interrupción o ruptura.

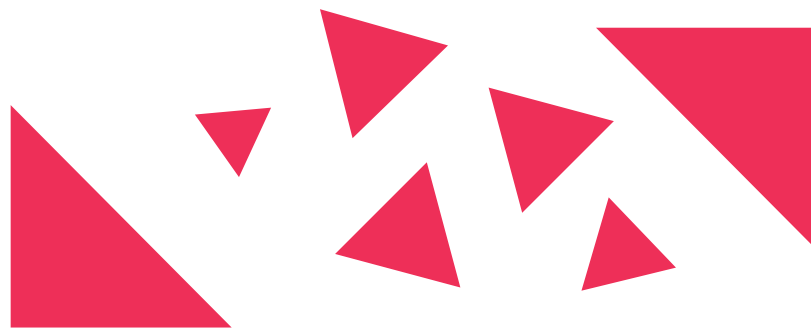
De acuerdo con esto, podríamos decir que la figura del espejo de dos caras permite pensar en cierto sentido, desde un esfuerzo imaginativo-fenomenológico que nos ayuda a aproximarnos a la perspectiva de las víctimas, lo que acontece al interior de la situación, en principio ineluctablemente opaca, de la desaparición forzada. Esta figura trata de precisar en parte el terrible daño existencial que conlleva esta forma de violencia que, además, es una forma de tortura. Sin

embargo, también sirve de punto de partida para un análisis ulterior, y que referiría por decirlo así, a un desdoblamiento metafísico de esta figura del espejo de dos caras que nos permite también comprender en parte las condiciones que rodean la separación que se establece entre la víctima y el victimario y que facilitan la deshumanización del otro.

En efecto, en un primer nivel de lectura de la figura del espejo se recalca la violenta separación entre la víctima y su entorno. Y en este nivel se muestra que la desaparición forzada conduce a una especie de disolución espectral de la existencia que se basa, por decirlo así, en un efecto de desarraigo o ruptura respecto del mundo habitual. En consonancia con esta lectura, cabe enfatizar que la figura del espejo hace patente una especie de montaje, es decir, una situación particularmente artificiosa que intenta negar presupuestos que son en principio imprescindibles, metafísicos, de la existencia humana: estos podrían ser denominados, tentativamente, el presupuesto del cuidado y el de la estabilidad. Como lo sugiere Améry, nuestra confianza en el mundo presupone que los otros van a respetar mi propia piel, los otros no pueden transgredir los límites de mi cuerpo ni disponer de este a

voluntad como si se tratase de algo que se puede reducir a pura “carne” (Améry, 2001, 97-98). Por otra parte, paralelamente a este supuesto y según lo dicho más arriba, se podría también considerar como otro principio que asumimos necesariamente en nuestra existencia habitual, el principio según el cual los otros que me rodean o conforman mi entorno no van a desaparecer sin más, y con ello presupone-mos que algo así tampoco nos va a suceder a nosotros, no vamos a desaparecer de un momento al otro sin dejar rastro.

Y, de esta manera, es lícito inferir que la figura del espejo no solamente remite a una especie de daño existencial-metafísico en las víctimas directas y sus familias —daño que por supuesto no debe opacar la importancia de los daños de otra índole que sufren las víctimas—, cuya existencia es espectralizada precisamente porque se interpone una pantalla que obstruye una visibilidad y comunicación con los otros, y que así rompe con los presupuestos relativos a una fe primordial en el mundo y los otros, sino que permite evidenciar que estas formas de violencia se nutren precisamente de la posibilidad de generar mecanismos artificiosos para tergiversar o distorsionar las condiciones



en que el otro aparece o puede aparecer. Esta es, en suma, una violencia que no solamente tiene repercusiones sociales y políticas, sino que indirectamente tiene también alcances, por decirlo así, metafísicos y estéticos en un sentido amplio, considerando la acepción primordial del término “estética” que refiere a la percepción y la sensibilidad

en general. En consonancia con esta perspectiva, la figura del espejo hace patente que esta forma de violencia responde a un esfuerzo para la manipulación general de la percepción de los otros y de los presupuestos que dan una cierta estabilidad ontológica y fenomenológica a nuestra comprensión del mundo.



El espejo y los diferentes niveles de operación de los mecanismos de deshumanización

Aludir a los alcances metafísicos-estéticos de estas formas de violencia, y enfatizar que se trata de dispositivos que intentan modificar radicalmente las condiciones básicas que constituyen una relación propiamente humana con los otros, es importante para entender en qué sentido específico estas formas de violencia operan como mecanismos de deshumanización. En efecto, la figura del espejo de dos caras enseña, indirectamente, que la desaparición forzada es necesariamente el resultado de una operación de manipulación de la percepción que pretende socavar en diferentes niveles los cimientos mismos de la experiencia del mundo de las víctimas, y que en esta medida apunta a desdibujar o manipular principios que hacen posible la vida política y social de las comunidades en que ocurren. Que el otro aparezca ante el perpetrador como inhumano, como un objeto que está a disposición para el ejercicio de un poder presuntamente ilimitado, es algo que requiere que se modifiquen y controlen significativamente las condiciones de percepción, las condiciones en las que este puede “aparecer” o no. En otras palabras, tal parece que la deshumanización del otro solamente sería posible en un marco o montaje en el que, más allá del dominio sobre el otro se requiere además de una amplia manipulación del contexto en el que el otro existe.

Así, ante la pregunta que se plantea recurrentemente Uribe (2023, 60), que parece ineludible para

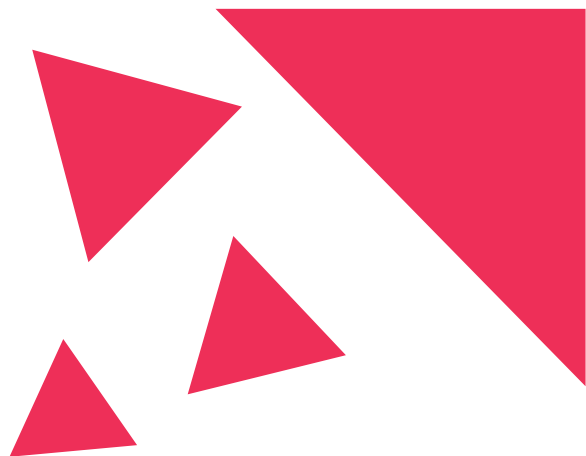
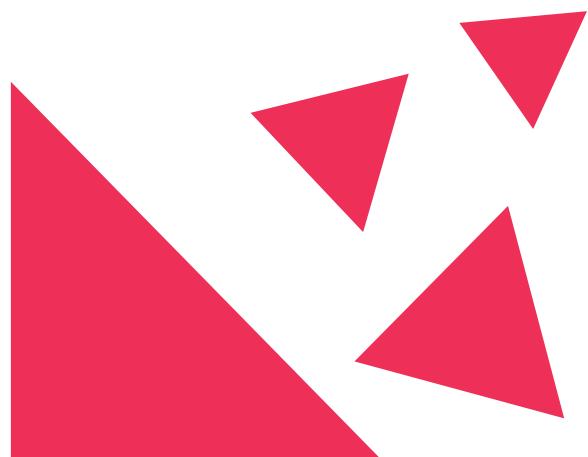
todo aquel que trate de profundizar en las causas de la violencia, y que refiere a cómo es posible que eventualmente el otro sea percibido como una cosa, algo menos que humano —pues, efectivamente, es frecuente en testimonios de excombatientes que como parte de su entrenamiento para la violencia se les enseñaba a ver las víctimas como cosas o, al menos, como animales—, se podría responder tentativamente, en consonancia con los argumentos precedentes, que esto es posible, al menos en parte, porque hay un montaje que sirve de pantalla para distorsionar o dislocar los principios más básicos de la experiencia, de manera que se pueda alimentar la ilusión de control sobre la realidad en su conjunto: no solamente el control sobre las posibilidades de acción de la víctima directa y sus familiares, sino además de las comunidades respectivas y sus territorios. De esta manera, pues, se podría decir que la figura del espejo de dos caras que separa a la víctima de su entorno remite, asimismo a un segundo espejo de dos caras que separa a la víctima del victimario, y que presupone también una referencia al aislamiento de las comunidades. Este segundo espejo permite aislar o poner en suspenso la humanidad y el espesor existencial de la víctima, en el contexto de una pseudo-realidad que ilusoria y provisionalmente constituye el victimario para el ejercicio de poder y violencia.

Así las cosas, la cuestión que se debe considerar a continuación refiere a cuál es la relación entre estos dos niveles del montaje de la violencia. Por una parte, está el nivel que refiere al aislamiento de la víctima y su entorno, y este es el que primordialmente intenta explicar la figura del espejo propuesta por Uribe. En este nivel la violencia se basa en el aislamiento y la espectralización de la existencia. Sin embargo, según acabamos de ver, hay un sentido en el que el ejercicio de esta violencia presupone un aislamiento o separación de otra índole. En este orden de ideas, se podría decir que esta violencia deriva de una violencia anterior o más originaria que es la que opera desde el momento en que se considera

que alguien es “desaparecible”, que alguien podría ser aniquilado, radicalmente, sin dejar rastro, y que es posible arrogarse este poder. Y es en este punto donde entra en juego más claramente la referencia al escenario del espejo del interrogatorio policial que fue mencionada inicialmente, y que no corresponde en sentido estricto a un espejo de dos caras, para complementar la figura propuesta por Uribe. En efecto, la figura del espejo que enfatiza la situación de aislamiento nos lleva a pensar en que la violencia extrema, atroz, basada en la deshumanización del otro, exige condiciones de no reciprocidad, de inmunidad e impunidad para el perpetrador. Y esto es precisamente lo que hace patente el espejo del interrogatorio policial, el dominio de las relaciones

de poder en términos de condiciones de “aparición” o percepción. La posibilidad de ver sin ser visto funciona en este caso como representación emblemática de una situación excepcional de poder, aquella en que la vulnerabilidad plena de una persona, la que se convierte en objeto visto, contrasta con la aparente invulnerabilidad de otra, la que se presenta como sujeto que ve. En este sentido, que la sala de interrogatorio tenga un espejo y no simplemente una pantalla oscura se revela como una especie de estrategia “estética” que parece acentuar el hecho de que la persona observada está encriptada en su propia perspectiva, sin trascendencia o apertura.

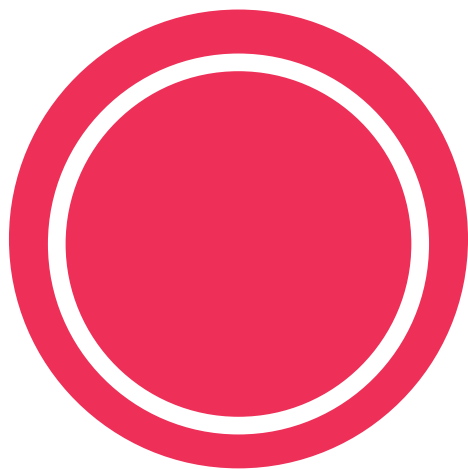
Y, de esta manera, la referencia al espejo usado en el interrogatorio policial permite complementar la comprensión del segundo nivel de la figura del



espejo de dos caras, aquel que refiere a la relación entre el perpetrador y la víctima, para mostrar que genera condiciones de no reciprocidad entre ellos. Así las cosas, se podría decir que la desaparición forzada presupone la capacidad para ejercer un poder ilimitado e incontestable frente a la víctima, y controlar las condiciones de percepción, es decir, su vínculo sensible con el mundo: lo que la víctima puede ver, hacer, decir. En este sentido, el perpetrador se puede presentar ante la víctima con un poder irrecusable, en cierto sentido de un orden sobre-humano, y, por otra parte, como fue señalado anteriormente, la víctima se encuentra en una situación de aislamiento en la que no puede trascender los límites de su perspectiva individual, esta no encuentra un eco o apoyo posible en otros⁶.

Sin embargo, en el caso del escenario de interrogatorio policial la violencia del procedimiento y la experiencia de opresión es atenuada en la medida en que la víctima pueda asumir razonablemente

6 En relación con este punto, vale la pena referir, por ejemplo, a la descripción fenomenológica de Améry, según la cual en el momento de la tortura el perpetrador aparecía ante él, la víctima, como alguien investido de un halo sobre humano, una suerte de semi-dios (Améry, 2001, 97-98).



que se trata de algo transitorio y que se orienta por un marco normativo que aún reconoce su humanidad, es decir la posibilidad de un diálogo o negociación⁷. Por el contrario, en el caso de la víctima de desaparición forzada los mecanismos que limitan su perspectiva y su percepción conllevan en principio la imposibilidad de todo diálogo o reconocimiento mutuo. Hay una asimetría radical e insuperable en la relación. Así, pues, vale la pena retomar la figura propuesta por Uribe para complementar la del espejo del interrogatorio policial, en tanto que permite enfatizar que en la desaparición forzada, que en cierto sentido podría ser considerada per se una modalidad de tortura, el victimario ya no logra ver al otro sino como una superficie que refleja su propio poder, como la superficie en la que se imprime una imagen de sí mismo en el propio ejercicio de su voluntad, sin comunicación alguna con la perspectiva trascendente y propia del otro, y la víctima se ve confinada en una posición que tiende a anular todo su espesor existencial, su dignidad. De acuerdo con esto, pues, se hace patente que en buena medida la condición de posibilidad para la desaparición forzada, y la deshumanización que esto conlleva, es la instalación de condiciones que generen una asimetría hiperbólica en las relaciones de poder, de modo que las diferencias en estas relaciones den la ilusión de una diferencia ontológica: el perpetrador se presenta y actúa ante la víctima como si fuera un dios, y la víctima aparece, por su vulnerabilidad e inermidad, como algo menos que humano⁸.

A la luz de estos argumentos, es importante añadir que el análisis de la desaparición forzada, en los términos que lo propone Uribe, nos permite aludir a un tercer nivel de aislamiento o separación, aún más profundo que los anteriores,

7 Ciertamente, en la realidad no es siempre posible asumir este reconocimiento íntegro de la humanidad o dignidad del interrogado en el marco de las prácticas legales o legitimadas institucionalmente. Esto es, al menos, lo que hace patente Jennifer Lackey (2023) en su amplio estudio de las falsas confesiones, y de la manera como los interrogatorios judiciales con frecuencia atentan contra la agencia epistémica, y con ello, contra la dignidad de los interrogados.

8 Sucedería así, con la desaparición forzada, algo similar a lo que plantea Cavarero (2009, 60) en relación con la tortura, a saber, que establece una situación artificial en la que el ser humano vulnerable es a la vez inerme, lo que usualmente solo ocurre de manera excepcional.

que se presupone en la referencia a la pantalla que separa radicalmente a la víctima del perpetrador, pero que se refiere a un aislamiento que opera en relación con las comunidades. Este nivel se podría entender en términos de marcos normativos implícitos, como los denunciados por Judith Butler en *Marcos de guerra* (2010), es decir, como esquemas de poder y dispositivos discursivos que hacen que ciertas vidas aparezcan como propiamente humanas o no, que ciertas vidas se presenten como más “desaparecibles” que otras⁹. Entonces, el montaje para la desaparición incluiría en estos casos lo que se podría denominar un dispositivo discursivo particularmente letal, que se apoya además en condiciones particulares de aislamiento o abandono.

Las desapariciones han ocurrido y ocurren principalmente en zonas aisladas, sin adecuada presencia y operación de instituciones estatales, es decir, en situaciones de abandono social y político que en alguna medida anticipan lo que sucede con la implementación del espejo que efectivamente se interpone con la violencia propiamente dicha, cuando esta se ejerce efectivamente.

De acuerdo con esto, quisiera sugerir que la figura del espejo que alude a los

9 En consonancia con estos planteamientos de Butler, cabe referir también al análisis que hace Serhat Tutkal (2022) de la manera como los medios de comunicación turcos sirvieron para manipular la opinión pública y propagar ideas que facilitaban la deshumanización de los kurdos y, así, indirectamente, contribuyeron a la masacre de Dersim. De acuerdo con esto, es válida también la pregunta respecto de cómo estos marcos de deshumanización han operado en los medios de comunicación colombianos, y han contribuido así a la perpetuación de la violencia.

mecanismos que marcan la separación entre la víctima y el entorno y, ulteriormente a la separación entre la víctima y el victimario, remiten en última instancia a marcos o dispositivos que establecen, por decirlo así, un espejo de dos caras entre comunidades específicas y la sociedad en su conjunto. Y a este nivel, el “espejo” que se interpone se revela como particularmente peligroso, porque es a este nivel que se anuncia la posibilidad de que la ilusión se vuelva eventualmente, en cierto sentido, indiscernible de lo real: este sería el nivel que corresponde a una naturalización generalizada de la violencia en relación con ciertas comunidades o grupos sociales. En lo que sigue, pues, y a manera de conclusión, examinaremos cómo la referencia a este tercer nivel nos permite comprender las posibilidades de resistencia comunitaria frente a estas formas de violencia.

El artificio del espejo en contraposición a la realidad fenomenológica del espejo

Llegados a este punto del análisis de la figura del espejo se descubre una especie de círculo que vale la pena examinar en más detalle. Por una parte, la repetición o iteración de la violencia en los dos primeros niveles que se describen con la figura del espejo contribuye a la naturalización de la separación o aislamiento que se da en el tercer nivel y viceversa, el aislamiento o la opacidad que se dan en el tercer nivel contribuyen a la perpetuación en los dos primeros. En otras palabras, si es posible la desaparición forzada de manera sistemática y masiva, como efectivamente ha sucedido en Colombia, es porque la sociedad en general asume que esto es algo que no puede afectarla a ella de manera generalizada, o que sucede más allá de los límites de la propia realidad cotidiana, en una especie de realidad paralela y desconocida.

Por otra parte, si en algún momento la desaparición forzada se pudo convertir en un mecanismo

de violencia repetitivo y masivo, es porque en la sociedad ya operaban marcos que hacían parecer como viable o en alguna medida permisible, la desaparición de ciertas personas o grupos sociales. Ambos mecanismos de exclusión se alimentan mutuamente.

Sin embargo, este círculo no necesariamente se cierra con estos “dispositivos especulares” que permiten o facilitan la violencia deshumanizante en general, sino que se puede romper, y abrir, a posibilidades de resistencia, una vez se considera el horizonte más general de nuestros vínculos carnales con los otros, horizonte que eventualmente Merleau-Ponty explica también en relación con un análisis fenomenológico del espejo. En efecto, como bien lo enseña Merleau-Ponty en algunas de sus reflexiones sobre el espejo y lo especular elaboradas en *El ojo y el espíritu* (1986), la posibilidad de lo espectral, la posibilidad del desdoblamiento aparente de la imagen, presupone siempre una comunidad de la carne, una comunidad corporal o de lo sensible que nos vincula tanto a la humanidad en general como a las cosas en la naturaleza. Esto es, al menos, lo que sugiere Merleau-Ponty cuando afirma lo siguiente: “El espejo aparece porque soy vidente-visible; porque hay una reflexividad de lo sensible, él la traduce y la redobra” (1986,

26). Esta referencia a la reflexividad de lo sensible nos da razones para pensar que en último término el aislamiento o encriptamiento de lo especular al que alude Uribe con su metáfora no necesariamente es absoluto, que siempre tiene alguna fisura o porosidad. En consonancia con esta lectura, se podría decir que “[e]l fantasma del espejo prolonga mi carne hacia afuera y, al mismo tiempo, todo lo invisible de mi cuerpo puede investir a los otros cuerpos que veo” (Merleau-Ponty, 1986, 26). Desde esta perspectiva, es importante advertir que la separación u opacidad que crean los espejos que, metafóricamente, se interponen para aislar en los mecanismos de violencia deshumanizante que hemos descrito, nunca logran su objetivo plenamente. Estos espejos son dispositivos para encuadrar la percepción del otro que nunca logran sobre determinar por completo la reversibilidad de lo sensible y los hilos invisibles que se extienden al afuera de lo viviente en general, y que desbordan los marcos artificiosos y precarios que pretenden sobre-determinar ontológicamente al otro, sus condiciones de aparición o desaparición.

Así pues, siguiendo esta línea interpretativa sobre la carnalidad

del espejo que abre la perspectiva de Merleau-Ponty, cabe enfatizar que en último término lo que sucede a los otros es siempre un anuncio o una anticipación de lo que podría sucederme a mí mismo, o una réplica especular de lo que ya me ha sucedido a mí mismo, y esta constatación puede ser el punto de partida para una restauración de los vínculos o el tejido político que podría hacer resistencia a los esfuerzos de espectralización aniquilante del otro por parte de los violentos. Esto es, en parte, lo que trata de enfatizar Uribe en el capítulo final de su libro, titulado “Contra-actuando el borramiento de la desaparición” (2023), y que refiere a múltiples formas de resistencia frente a la desaparición forzada por parte de diferentes comunidades en Colombia. Particularmente, en consonancia con la perspectiva merleau-pontyana sobre el espejo, cabe referir a la práctica, ampliamente analizada por Uribe, de adopción de cuerpos no identificados que yacen en tumbas de NN¹⁰, en el municipio antioqueño de Puerto Berrío.

10 Como lo enfatiza el artista Juan Manuel Echavarría, la sigla NN refiere a la expresión en latín *nomen nescio*, que significa “desconozco el nombre” (<https://jmechavarria.com/es/work/requiem-nn/>).

En efecto, en esta población que se encuentra en las riberas del río Magdalena, se han encontrado “(...) cadáveres que bajan por el río y se atascan en los remolinos frente al pueblo” (Uribe, 2023, 75). Estos cadáveres son, así, expulsados por el río y recogidos por los habitantes del pueblo, que los ponen en las bóvedas del cementerio. Se trata de personas cuyos cuerpos han sido arrojados al río con la expectativa de que allí se pierdan, desaparezcan, se desvinculen del mundo humano. Sin embargo, a pesar de las amenazas por parte de grupos armados que les prohíben rescatar los cuerpos, los pobladores de este municipio los toman, los entierran y los adoptan en un gesto ritual que les devuelve simbólicamente un lugar en el mundo humano, un cierto reconocimiento social y político. En este caso, llama la atención que no solo las personas, sino también la naturaleza misma se resiste a ser enmarcada en los dispositivos de violencia: los perpetradores esperan que el río contribuya a la desaparición de sus víctimas, pero esto no siempre es así, y el río que retorna los cadáveres termina por contribuir indirectamente al restablecimiento de los vínculos humanos por

fuera de las maquinaciones de los violentos. En este sentido, el ritual de adopción que espontáneamente ha surgido en esta población supone, por decirlo así, una reivindicación de una comunidad afectiva general, considerando la noción de afectividad en un sentido amplio como capacidad para la reciprocidad y afectación mutua que caracteriza a lo viviente, que evoca el tipo de reflexividad carnal que identifica Merleau-Ponty en su análisis del espejo.

Según lo enfatiza el artista Juan Manuel Echavarría, que en su obra titulada *Réquiem NN*, que contó con la colaboración de Fernando Grisalez, elabora una instalación basada en fotografías lenticulares de las tumbas de NN en Puerto Berrío, y que es el resultado de varios años de trabajo con la comunidad (2006-2015), el rito de adopción de cadáveres de desconocidos “(...) no permite que los victimarios desaparezcan en el río a sus víctimas” (<https://jmechavarria.com/es/work/requiem-nn/>), hacen suyos los cuerpos, los *incorporan* a la vida de su comunidad. En su instalación fotográfica, Echavarría hace patentes los diferentes estratos de la temporalidad de este ritual de adopción e incorporación, cuyos diferentes momentos se reflejan en las múltiples intervenciones visuales hechas en las tumbas y en los mensajes que allí se consignan. La consistencia y singularidad del ritual a lo largo de los años, pues esta práctica se ha realizado en Puerto Berrío por más de 30 años, da cuenta de los profundos lazos de reciprocidad y cuidado que la comunidad ha establecido con estos desconocidos. Estos lazos de reciprocidad los describe Uribe como sigue:



Los habitantes de Puerto Berrío adoptan a los NN a partir de marcar su tumba con la palabra “escogido”. La palabra indica que el NN ya tiene un dueño. Los adoptantes establecen con los NN un

acuerdo social interpersonal que implica reciprocidad, pues al NN se le pide que cumpla con los deseos de su adoptante a cambio de sus cuidados que se traducen en el arreglo y pintura de la tumba, la ofrenda de flores y colocar placas conmemorativas que recuerdan los favores recibidos.» (Uribe, 2023, 177)



Si bien la desaparición forzada supone un esfuerzo por infligir una especie de daño metafísico que apunta a debilitar o socavar los cimientos o principios que nos vinculan a los otros, y que suponen por ejemplo presupuestos relativos al cuidado y a la estabilidad de nuestras relaciones significativas con otros, la práctica de adopción ritual que se realiza en Puerto Berrío demuestra la infructuosidad y el sinsentido de dicho propósito. A la espectralización del otro que busca resquebrajar estructuralmente la confianza en los otros y el mundo en general, se responde en este caso con prácticas de cuidado y reciprocidad en relación con completos desconocidos, de manera que se ponen

en cuestión los marcos discursivos que pretenden deshumanizar a otros presentándolos como ajenos o desvinculados del mundo propio. En relación con este ritual de adopción y cuidado recíproco, la figura merleau-pontyana del espejo sirve para recordar que lo que le ha sucedido a las víctimas de la violencia es algo que solo en apariencia, y desde una perspectiva muy estrecha o restringida, está desvinculado de la existencia propia y, además, que la comunidad de lo sensible, lo visible (el cuerpo, la tumba, el río), se extiende más allá de los límites particulares que eventualmente se puedan trazar a través de marcos discursivos excluyentes y dispositivos para el ejercicio de la violencia.

Referencias

- Alcoff, L. (1991). The Problem of Speaking for Others. *Cultural Critique*, 20, 5–32. <https://doi.org/10.2307/1354221>
- Améry, J. (2001). *Más allá de la culpa y la expiación. tentativas de superación de una víctima de la violencia*. (E. Ocaña (Ed.); Primera ed). Pre-Textos.
- Brisson, S. (2002). *Aftermath. Violence and the Remaking of the Self*. Princeton University Press.
- Buck-Morss, S. (2005). Estética y anestésica. In *Walter Benjamin, escritor revolucionario*. Interzona editora.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Vidas lloradas*. Paidós.
- Cavarero, A. (2009). *Horrorismo*. Anthropos.
- Di Cesare, D. (2018). *Tortura*. Gedisa.
- Didi-Huberman, G., & Miracle, M. (2004). *Imágenes pese a todo. memoria visual del holocausto*. Ediciones Paidós.
- Lackey, J. (2023). *Criminal Testimonial Injustice*. Oxford University Press.
- Merleau-Ponty, M., & Brest, J. R. (1986). *El ojo y el espíritu*. Paidós.
- Tutkal, S. (2022). Deshumanización y manipulación mediática: la participación de los medios de comunicación turcos en la masacre de Dersim. En: Gómez Pérez, G. y Santos Castro, J.S. *Mentira y engaño en política. Perspectivas filosóficas y diálogos desde la academia*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Uribe, M. V. (2023). *Cuerpos sin nombre, nombres sin cuerpo. Desapariciones en Colombia*. Siglo Editorial/ Universidad Eafit/ Universidad del Rosario.

