

**Degrounding Latin America: Architecture, Violence, Community**

by

Ludmila Ferrari

A dissertation submitted in partial fulfillment  
of the requirements for the degree of  
Doctor of Philosophy  
(Romance Languages and Literatures: Spanish)  
in the University of Michigan  
2020

Doctoral Committee:

Professor Gareth Williams, Chair  
Professor Kate Jenckes  
Assistant Professor Ana María León  
Associate Daniel Nemser

Ludmila Ferrari

[ludferra@umich.edu](mailto:ludferra@umich.edu)

ORCID iD 0000-0002-1202-999X

© Ludmila Ferrari 2020

## **Dedication**

Para Grace, mi primera lectora.

## Acknowledgements

Esta disertación es la forma académica de un pensamiento sobre el destierro. Una herida existencial y política hecha de las experiencias de la migración, el desplazamiento forzado y la traducción. Mis agradecimientos van destinados a quienes me han acompañado en la exploración de su apertura y cicatrización. Sin embargo, mi gratitud excede la mención breve que hago de sus nombres en las líneas que aquí siguen.

Quiero especialmente agradecer a mi mentor, Gareth Williams por el tiempo dedicado a mi proceso de investigación y escritura. Su generosidad académica y humana, su férrea resistencia ante la instrumentalización del conocimiento y su honestidad total, inspiran una ética del trabajo intelectual que da sentido a lo que hacemos. A Kate Jenckes, querida maestra y amiga por su inteligente lectura del manuscrito mis trabajos previos, gracias por motivarme a abrazar la exploración creativa de los problemas y por siempre señalar la fuerza que late en la delicadeza. A Kate y Gareth, valientes artesanos del pensar, va mi más profunda gratitud y admiración.

Asimismo agradezco especialmente a Ana María León, por haber aceptado ser miembro de mi comité doctoral, por su apoyo y confianza en mi investigación, por haberme invitado a ser parte de su equipo de enseñanza y por abrir mi horizonte al vasto mundo de la arquitectura. Y a Dan Nemser, por su brillante lectura del manuscrito, y porque fue él, quizás sin saberlo, quien me motivó a escribir un capítulo sobre el periodo colonial. Agradezco a los miembros de mi comité su confianza y sostén durante las diferentes etapas de todo mi proyecto doctoral.

Esta disertación es el resultado de varios años de trabajo durante los cuales he tenido la gran fortuna de hacer parte de una comunidad intelectual sostenida en la amistad y en la generosidad: el Departamento de Romance Languages and Literatures de la Universidad de Michigan. Me siento afortunada de haber compartido ocasiones espacios académicos —y festivos— con Cristina Moreiras, Jaime Rodríguez-Matos, Gustavo Verdesio y Sergio Villalobos, así como con entrañables amigos y colegas, Shannon Dowd, María Robles, Juan Leal, Érica Almenara, Mara Pastor, Fede Pous, Raquel Parrine, Felix Zamora, Drew Johnson Travis Williams y Pablo Dominguez-Gilbrait (a quien adoptamos desde Princeton). Quizás, nunca hubiera llegado a RLL sin el consejo y apoyo invaluable de Fërit Güven y Rodolfo Guzmán en Earlham College: fueron ellos quienes me ayudaron a tomar la decisión de venir a Ann Arbor. Finalmente, agradezco nuevamente a Gareth Williams en su función de Chair, a Chris Gale y Desiree Gerner por auxiliarme en los innumerables procesos administrativos que hacen parte de todo proyecto doctoral, gracias por garantizar las mejores condiciones para la elaboración de esta investigación.

Los tres ejes en torno a los cuales discurre mi reflexión se han consolidado a partir del trabajo de archivo y de viajes de campo a los espacios en cuestión. Estos viajes de investigación fueron posibles gracias al invaluable apoyo de RLL, a través de la beca One-Term-Fellowship de Rackham Graduate School y las siguientes becas de investigación: The Humanities Fellowship (2016), The Rackham Predoc Fellowship (2017), así como The Rackham Dissertation Research Grant (2019); por último de LACS a través de la Tinker Research Grant.

En la elaboración del primer capítulo fueron esenciales, las fuentes primarias halladas en Clemens Library de la Universidad de Michigan y en la Biblioteca de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana en Bogotá. El acervo fotográfico y audiovisual que analizo en la segunda

sección proviene del Archivo NOVACAP en Brasilia, en donde tuve la suerte de contar con la gran generosidad de su personal. Asimismo, la formulación del capítulo se gestó durante mi visita a Brasil en donde fui recibida con brazos abiertos por Tatiana Castro en Rio de Janeiro, Suely y Edson en Brasilia, Sônia Queiroz y los colegas de la UFMG en Belo Horizonte. Finalmente, los textos periodísticos y forenses examinados en el tercer capítulo fueron recogidos durante dos viajes de trabajo a la Comuna 13 de Medellín (2017-2019), facilitados en gran medida por mis amigos y colegas Fernando Escobar en Medellín y Nick Tobier en los Estados Unidos. Un agradecimiento especial va a la Casa del Encuentro del Museo de Antioquia por darme el espacio para experimentar creativamente con lo que luego se convertiría en el tercer capítulo de esta tesis, y a los miembros del colectivo AgroArte, especialmente a AKA, Boti y Sandra por recibirme en la Comuna 13 y guiarme por los laberintos de su difícil historia. De ellos recibí la transmisión fundamental del conocimiento experiencial y el llamado a involucrarme: ¡úntese! Solo puedo esperar que mi trabajo contribuya a su lucha de justicia. Finalmente quiero agradecer a la Imprenta Patriótica del Instituto Caro y Cuervo, a Margarita Valencia (ICC - Ediciones Emergentes) y María Eugenia Niño (Galería La sextante) por su invaluable apoyo en la concepción y próxima publicación del libro-arte dedicado a La escombrera.

Esta investigación entrelaza muchos mundos: mi paso por cada uno a ellos ha sido guardado y protegido por el amor de mi familia, sin el cual todo mundo carecería de sentido. Así, quiero agradecer la valentía y confianza que mi madre, Graciela Maglia ha depositado en mí cada día de mi vida; a ella, brava guardiana de la poesía afrocolombiana, va dedicada esta disertación, porque la lengua materna es aquella con la que interrogamos al poder. A mi padre, Alberto Ferrari, quien desde Argentina ha estado presente en cada uno de los días que me he sentado a escribir lejos de su abrazo. Y a mi hermano, Max, sin quien me es imposible imaginar

la narración de mi misma. A esta familia, que permanece unida a pesar del destierro, pertenecen lo más profundo de mis reflexiones. Mi gratitud va también a mi familia en los Estados Unidos, Ellen y Steve, “my mother and father in law,” quienes han estado aquí para mí, sin demora ni medida. Y finalmente, a mi amor, Stevenson: tu luminosa alegría me ha cobijado en los abismos y celebrado en las cúspides de este largo y desafiante proceso. A él y al mundo que juntos hemos construido, debo la escritura de cada una de estas páginas.

## Table of Contents

Dedication .....	ii
Acknowledgements .....	iii
List of Figures .....	x
Abstract .....	xiii
Introducción .....	1
Presentación: .....	1
Formas y epitafios .....	3
Fosa común y “common ground” .....	7
<i>La ciudad letrada</i> .....	9
<i>Degrounding Latin America</i> .....	16
Chapter 1 Arquitectónica Cristiana y el Paso a la Intemperie: las Reducciones Jesuíticas en Paraguay .....	24
La fundación del alma por la palabra imperial.....	24
Apropiación schmittiana, el régimen agrario y la inteligibilidad de la ley .....	40
Economía jesuítica: “lo temporal asegura lo espiritual”. .....	48
<i>Tupambaé: Una elipsis devoradora</i> .....	69

Un cristo que se eleva .....	84
<b>Vía negativa: hacia la intemperie .....</b>	<b>88</b>
<b>Conclusión .....</b>	<b>91</b>
<b>Chapter 2 Brasilia <i>Out of Joint</i>: Hacia Otra Geometría .....</b>	<b>96</b>
<b>Leer las líneas.....</b>	<b>96</b>
“Condensación y síntesis.” Las líneas del Estado.....	98
Archivo, olvido y suplemento .....	105
<b>Arquitectura e identidad nacional.....</b>	<b>111</b>
<b><i>O’bandeirante</i>: la imagen de la autodeterminación .....</b>	<b>116</b>
<b>El medio de la nada .....</b>	<b>130</b>
<b>La imagen descomunal .....</b>	<b>136</b>
<b>Caminos de hormiga.....</b>	<b>149</b>
<b>Chapter 3 Tierra Llena: la Paz Total.....</b>	<b>152</b>
<b>Rastros .....</b>	<b>161</b>
<i>Rastros: desenterrando la verdad</i> .....	169
Una imagen quiástica .....	174
El <i>nomos</i> del desentierro.....	177
“The singular idioms of justice”.....	181
<b>Fragmentos .....</b>	<b>185</b>
“Las forjadoras” .....	195
“Para que recordemos la guerra” .....	203

<i>Bypass</i> .....	207
<b>Escombros.</b> .....	<b>208</b>
In-exhumable .....	215
Renovación urbana: la polis y la fosa .....	218
“Thick Surface”- Telúrica paramilitar .....	223
Cuerpos Gramaticales: los nombres de la justicia.....	231
<b>Chapter 4 Coda</b> .....	<b>235</b>
<b>Double Negative</b> .....	<b>239</b>
<b>Trabajos citados</b> .....	<b>249</b>

## List of Figures

Ilustración 0.1 Luis Camnitzer, "Fosa común". Colección DAROS Latinoamérica.....	4
Ilustración 1.1 Mapa de la Provincia Jesuítica de Paraquaria (línea verde). Johannes Petroschi. Paraquariae Provinciae Soc. Jesu cum adiacentib. novissima descriptio. 1760 (1732). En: Jean Pierre Viou. Nouvelle interessanti in propósito degli affari del Portogallo.....	26
Ilustración 1.2 Mapa de las diferentes misiones e iglesias de la JHI en Suramérica. En Guillermo Furlong Los Jesuitas y la Cultura Rioplatense. ....	27
Ilustración 1.3 Ubicación de las reducciones del Guairá con respecto al Imperio de Portugal .....	51
Ilustración 1.4 Disposición interna de las reducciones. Oreste Popescu, Sistema Económico de las misiones Jesuíticas. ....	59
Ilustración 1.5 “Risen Christ” Talla en madera. En McNaspy, Lost Cities.....	86
Ilustración 1.6 Vista aérea de la misión de Trinidad. McNaspy, Lost Cities.....	91
Ilustración 2.1 Inauguración de la represa del río Paranoá, la cual formó el Lago Paranoá que baña el margen oriental de la ciudad. Catálogo, Brasília trilha aberta,1986 .....	104
Ilustración 2.2 Myse en abyme la Junta militar de Castello Branco en Brasilia y alrededor del Plano Piloto de Lucio Costa. A diferencia de la historia que circula, la edificación de Brasilia fue completada por el gobierno dictatorial y no en democracia (1965). NOVACAP.....	110
Ilustración 2.3 Fundido-encadenado mostrando la subsunción de Brasil en Brasilia. Clips del video, O’bandeirante. NOVACAP. ....	117
Ilustración 2.4 "La soledad del Planalto central". Clip del video O’bandeirante. NOVACAP.....	118
Ilustración 2.5 Clips secuencia de O’badeirante: escenas de trabajo, baño y oración. NOVACAP .....	120
Ilustración 2.6 Clips secuencia de O’badeirante: escenas de trabajo, baño y oración. NOVACAP .....	121
Ilustración 2.7 Clips secuencia de O’badeirante: escenas de trabajo, baño y oración. NOVACAP .....	121
Ilustración 2.8 Clips secuencia de O’badeirante: escenas de trabajo, baño y oración. NOVACAP .....	122
Ilustración 2.9 Clips secuencia de O’badeirante: escenas de trabajo, baño y oración. NOVACAP .....	122

Ilustración 2.10 Clips secuencia de O'badeirante: escenas de trabajo, baño y oración. NOVACAP.....	123
Ilustración 2.11 Clips secuencia de O'badeirante: escenas de trabajo, baño y oración. NOVACAP.....	123
Ilustración 2.12 Kubitscheck observa desde el avión a Taguatinga. clips O'bandeirante. NOVACAP.....	125
Ilustración 2.13 Segmento de larga toma de Taguatinga. O'bandeirante. NOVACAP .....	125
Ilustración 2.14 Marcel Gautherot, “Construcción del Congreso Nacional”, Building Brasilia, (1957).....	127
Ilustración 2.15 Marca fundacional de Basilia. Ubicada en la entrada del Archivo NOVACAP y reproducida en múltiples instancias a lo largo de la ciudad. ....	131
Ilustración 2.16 Fachada Este del Museu da Cidade. Detalle. Registro Ludmila Ferrari (2018).....	137
Ilustración 2.17 Fachada este del Museu da Cidade. Es posible ver los dos epígrafes en la parte superior e inferior de la estructura. Registro Ludmila Ferrari (2018). ....	138
Ilustración 2.18 Interior del Museu da Cidade. Registro Ludmila Ferrari (2018). ....	140
Ilustración 2.19 Interior Museo da Cidade. Registro Ludmila Ferrari (2018).....	143
Ilustración 2.20 Caminos de hormiga. Brasilia, Plano Piloto, Esplanada dos Ministérios. Registro Ludmila Ferrari 2018. ....	150
Ilustración 3.1 Rastros: desenterrando la verdad. N.1 2009 (Portada y Selección) .....	170
Ilustración 3.2 Rastros: desenterrando la verdad. N.3 2011 (Selección).....	171
Ilustración 3.3 Rastros: desenterrando la verdad. N.1 2009.....	184
Ilustración 3.4 Planta del Espacio de Memoria (01.12.19 Archdaily). Los numerales 6, 8 y 10 indican los patios en ruinas; 7, 9 y 12, las tres salas;4 y 5, los accesos al espacio desde la calle. En la sala 9 se proyecta el video explicativo.....	187
Ilustración 3.5 El corte transversal nos permite ver la escala humana (no monumental) del espacio. En el detalle, la línea verde indica la placa del metal fundido “pieza fragmentos” (10 cm de grosor) y las subestructuras que la sostienen. ....	187
Ilustración 3.6 Interior del Espacio de Memoria. Aquí podemos ver la interacción del piso y las ruinas mediada por las paredes de vidrio Archivo Archdaily .....	188
Ilustración 3.7 Interior del Espacio de Memoria. Sala de proyección. Archivo Archdaily .....	188

Ilustración 3.8 La imagen de la redición: los 7,437 fusiles de las FARC acostados sobre una inmensa sábana blanca en la sede de la Policía Nacional en Bogotá. Sobre la imagen el subtítulo: “This is the worse thing that can happen in a war”. Clip del video Fragmentos.....	195
Ilustración 3.9 La policía resguardando el transporte de las armas de las FARC a la Metalúrgica Aceros Sumapaz. Clip del video Fragmentos .....	197
Ilustración 3.10 “Las forjadoras” martillando las placas de aluminio. Sobre la imagen el subtítulo: “I have invited the victims of sexual violence”. Clip del video Fragmentos proyectado en el espacio de memoria.....	197
Ilustración 3.11 “Las forjadoras” posando para una segunda cámara paradas en el sitio de construcción de Fragmentos. Sobre la imagen el subtítulo: “They are doing history”. Clip del video Fragmentos proyectado en el espacio de memoria.....	198
Ilustración 3.12 Vista de la Comuna 13 de Medellín Registro, Ludmila Ferrari 2016-2019.....	211
Ilustración 3.13 La Comuna 13 de Medellín y al fondo, en la sección cubierta de arena, La escombrera. Registro, Ludmila Ferrari 2016-2019 .....	212
Ilustración 3.14 Figura 34. Vista de Medellín desde la Escombrera. Periódico El Colombiano (2016).....	212
Ilustración 3.15 Fotografía de Jesús Abad Colorado en que vemos a un encapuchado patrullando la Comuna 13. A diferencia de los soldados, el hombre no lleva chalecos antibalas ni fusiles, su arma más poderosa es la mano que señala (2002). Revista Semana.....	215
Ilustración 3.16 Una fosa común registrada geo-radar. <a href="http://www.geomodel.com">www.geomodel.com</a> .....	228
Ilustración 3.17 Imagen satelital de La escombrera en el 2019. Google Earth.....	229
Ilustración 3.18 Imágenes satelitales de La escombra que evidencian las series de cambios en el sitio entre 2001-2014. Los triángulos rojo y violeta son dos puntos fijos a partir de los cuales se puede estimar los cambios en el área a lo largo del tiempo.....	230
Ilustración 3.19 Acción performática, Cuerpos Gramaticales Medellín Febrero 2016 (Agroarte).....	233
Ilustración 3.20 Cuerpos Gramaticales, Bogotá, Agosto 2018. Registro, Ludmila Ferrari, 2018.....	233
Ilustración 4.1 Double Negative, Michael Heizer, Moapa Valley (NV). Imagen Satelital, Google Earth, Mayo, 2019 .....	239
Ilustración 4.2 Double Negative, Michael Heizer, Moapa Valley (NV).Las Vegas Review Journal, 2016.....	242
Ilustración 4.3 Double Negative, Michael Heizer, Moapa Valley (NV). Creative Commons.....	244

## Abstract

My dissertation proposes an interdisciplinary examination of the relationships between foundational violence and the built environment in Latin America. My research integrates art, architecture, urban studies, forensic studies, and philosophy to develop the notion of *degrounding*: a principle for better understanding the intimate correlation between ground (simultaneously: land, reason, and foundation), violence, and language. This notion transpires from the dissertation's four sections, each organized around a "foundational project," where the analogy between building an environment and building a community is at work.

The first chapter examines the installation of a theological ground in Latin America through the institution and destruction of the Jesuit "reductions" in colonial Paraguay (1607-1767). I delve into the theological economy (Giorgio Agamben, Oreste Popescu, and San Javier), seeking connections to architecture and conversion violence. My analysis compares the Marxist formulation of primitive accumulation with the Schmittian understanding of appropriation to develop an economic reading of conversion as expropriation. The chapter's final section offers an aporetic, non-syncretic reading of the ruins of Paraquaria, informed by Jacques Derrida's work, *Aporia*.

The second chapter examines Brasilia's construction and inauguration (1956-1961). An essential part of the visual/ rhetorical corpus I analyze in this chapter comes from the Arquivo NOVACAP, including the promotional video *O'bandeirante* (Jean Manson). The chapter proposes a new interpretation of Brasilia's foundational narrative by reassessing its relationship

to the "candangos" (migrant workers) and the dessert ("sertão"). Central to the argument is my analysis of Niemeyer's Museo da Cidade, Derrida's notion of the supplement, and Didi-Huberman's "figurante," as is Martin Heidegger's exploration of angst and modernity.

My third chapter continues examining the secular ground initiated with Brasilia in the context of the "long" Colombian Peace Process (2001-2018). The chapter considers a triple set of optics: the legal ground, in the Ley de Justicia y Paz; the forensic ground, in the catalog *Rastros: desenterrando la verdad* (Fiscalía de la Nación); and the grounds of signification, in Doris Salcedo's counter-monument, *Fragmentos* (2018). The last section of the chapter focuses on La escombrera (2001-2015), an urban mass grave in a rubble heap in Medellin, Colombia, as a site that subverts or "degrounds" these three grounds of sovereignty. Critical texts to the arguments developed in this chapter are Derrida's essay "Force of Law," Jean-Luc Nancy's chiasm: the truth of violence and the violence of truth (*The Ground of the Image*), and Gareth Williams's notion of *decontainment*.

Finally, the conclusion considers the immense trenches of Michael Heizer's land art *Double Negative* as a site where an experience of groundlessness as freedom is possible.

## Introducción

### ***Presentación:***

La presente investigación está organizada a partir de tres capítulos, y cada uno de ellos examina un proyecto fundacional en Latinoamérica en el cual la arquitectura juega un rol protagónico. Los capítulos se constituyen como incisiones porque la selección de la casuística no está guiada por una sucesión histórica sino por las transformaciones de la lógica monumental y/o fundacional: en cada uno de los casos presenciamos la celebración de la fuerza fundacional en que la arquitectura coincide con relato histórico y la noción del origen. El análisis de cada caso concluye con su des-fundamentación, en otras palabras, con el desplazamiento de la coincidencia de la fuerza signataria y la forma significativa. Finalizo con una coda

El *focus* de la investigación se concentra en las relaciones entre la violencia fundacional, las formas en el espacio y el significado asignado a ellas por la historia en los tres proyectos fundacionales involucrados: la instalación del sistema de reducciones jesuíticas en el Paraguay (1607-1767), la construcción de Brasilia (1956-1961) y la fosa común de la Escombrera en el marco del Proceso de Paz en Colombia (2002-2018). Estas empresas fundacionales encierran una violencia atávica transformada por el olvido en orden, historia y fundamento de verdad, es decir, en arquitectura. De modo que, la arquitectura es la “forma significativa” que nos ayuda a examinar la violencia subyacente a la fundación de lo común desde las ruinas de la catedral hasta los escombros de la fosa.

En el ensayo “Force of Law: The Mystical Foundations of Authority,” Jacques Derrida propone un método para pensar la historia:

It is **always** a matter of differential force, of difference as difference of force, of force as *différance*; it is always a matter of the relation between force and form, between force and signification... but also and above all, of all the paradoxical situations in which the greatest force and the greatest weakness strangely change places... And that is the whole story, the **whole** of history.

(Derrida, *Force* 234)<sup>1</sup>

Sitúo esta frase aquí, en este momento inaugural, por varias razones. En primer lugar, porque considero que la relación, fuerza, forma y significación —la *diferancia*— ofrece una *vía* para estudiar el espacio en relación a la violencia y el lenguaje y permite tanto examinar elementos descartados por la tradición crítica de los Estudios Latinoamericanos, como iluminar nuevas lecturas en casos ampliamente estudiados. En segundo lugar, porque necesito tomar provisión en sus dos pilares provisionales: la seguridad de un tiempo inmóvil: “always” y la satisfacción de un corpus completo: “whole”, para hablar de la violencia y el espacio en Latinoamérica. Estos dos términos enmarcan y *suplementan* los rastros, los fragmentos, las ruinas y los escombros que entretienen mi reflexión. En tercer lugar, porque entre estos dos pilares, Derrida ubica la paradoja, la forma/fuerza que perturba la alianza entre autoridad y totalidad.

De modo que, siguiendo la “vía derridiana”, he buscado señalar la fragilidad que desata la paradoja en estos tres archivos de la fuerza soberana. Así, el poder de la conversión religiosa, en el capítulo uno, la fuerza visionaria del modernismo en el caso de Brasilia y la violencia de la

---

<sup>1</sup> El énfasis es mío.

narco-acumulación en la Colombia del post-acuerdo son, respectivamente, “des-fundadas” en mi trabajo por la apostasía del converso guaraní, la sombra del candango brasileño y el rastro del colombiano desaparecido. Son estas fuerzas mínimas las que difieren, sin descanso, el cierre completo de la historia: “the whole of history” is never *whole*.

Así las cosas, este trabajo examina en su circunvalación la relación entre el espacio y la violencia fundacional en Latinoamérica a partir de las paradojas que ligan la fuerza fundacional de la arquitectura a la fragilidad de la fosa común. La fosa, es la traza espacial de la obliteración del otro es perseguida, capítulo a capítulo, en un intento de responder a una necesidad impostergable de hacer justicia. Mi escritura concluye pues, precisamente en el punto en donde empezó esta investigación: la fosa común de La Escombrera, en Medellín, Colombia.

### ***Formas y epitafios***

Sabemos cómo escribir sobre arquitectura, pero, ¿cómo escribir sobre la fosa común? Esta pregunta se impone a lo largo del texto como una pulsación. En su elipsis epitáfica, el interrogante abre una cuestión pragmática: ¿cómo escribir *sobre* una *superficie* indeterminada e ilimitada? Bajo tierra, la fosa ocupa un espacio que no tiene lugar. Su descontentenida extensión territorial dispersa el anclaje de toda marca. Ya que la finalidad de su violencia es no poder escribir *sobre* ella, no poder *volver* a ofrecer respeto a esos muertos —con quienes hemos acumulado una deuda primitiva y ya olvidada. Por lo tanto, ¿Cómo escribir sobre el fundamento de la desaparición? Para explorar esta pregunta quizás sea útil referirnos a su contrapunto, la cuestión del monumento y el epitafio.

En este orden de ideas, el trabajo de Luis Camnitzer, “Fosa Común” nos otorga un punto de partida. Económica y no exenta de un ánimo desacralizante, la obra consiste en la instalación

de un *off-print* vinílico con las letras: “F-O-S-A C-O-M-Ú-N” sobre el suelo del museo (Figura 1). Por una parte, el minimalismo textual de Camnitzer parece afirmar que de la fosa común no hay nada más que decir: una fosa común no es más que la sucesión de estas nueve letras. Afirmación tautológica que nos arresta con su blanca y plana obviedad. Por otra parte, la tipografía mecánica y reproducible, las letras resueltamente adheridas al suelo policromado del museo desplazan el poder signatario del significante “fosa común”. Así, el cartel de Camnitzer desautomatiza la especificidad del sitio, la racionalidad del monumento —ya que bajo esas letras no hay una fosa común. Este efecto de desencaje es a su vez intensificado por la potencial reproductibilidad de las letras (que bien podrían reaparecer en otros lugares, fuera del museo). Tautológica y descontentada, *bold printed* “Fosa Común”, desautoriza la operación epítáfica a la vez que nos sugiere que la violencia ubicua de la fosa excede la clausura significativa de la letra.



*Ilustración 0.1 Luis Camnitzer, "Fosa común". Colección DAROS Latinoamérica.*

Por su parte, la célebre observación del modernista Adolf Loss nos remite a los orígenes de la arquitectura: “If we were to come across a mound in the woods, six feet long by three feet wide, with the soil piled up in a pyramid, a somber mood would come over us and a voice inside us would say, "there is someone buried here". That is architecture” (“Architecture” Neue Freie Presse). Con este ejemplo, el arquitecto vienés ilustra su filosofía estética: la arquitectura moderna está fundada en las formas trascendentales de la antigüedad clásica como la pirámide, que es la forma monumental por excelencia.<sup>2</sup> El crítico Denis Hollier interpreta a Loss en términos de la dialéctica de la ausencia y la presencia: “Architecture is something appearing in the place of death, to point out its presence and to cover it up: the victory of death and the victory over death” (*Against Architecture* 6). Entonces, la arquitectura marca la trascendencia de la muerte en el espacio. En la tumba y en su potencial epitáfico, la arquitectura y la escritura coinciden. Como observara Didi-Huberman, la tumba es sitio de la escisión de lo tautológico (una tumba es lo que vemos, solo un paralelepípedo de un metro ochenta de largo) y lo metafísico (una tumba es algo más que lo que vemos, en este caso, arquitectura) (*Lo que vemos* 21-26). Por tanto, allí ante la tumba se abre la posibilidad de un nombre, una fecha, un epitafio: “allí ante la tumba se reinventa un tiempo” (Didi-Huberman, *Lo que vemos* 25).

Ahora bien ¿qué decide que un montículo de tierra en medio del bosque sin inscripción alguna sea identificado como “arquitectura” y no como un entierro extrajudicial de una muerte anónima? En otras palabras, ¿en qué punto la tierra apilada es arquitectura y no fosa común?

---

<sup>2</sup> La referencia triangular ya está en Hegel, para quien, las pirámides, “crystals that shelter within them a departed spirit”, serían el epítome del arte simbólico que abriga la muerte en su interior (Lectures 218).

Quizás el límite entre “arquitectura” y fosa común esté en la posibilidad de identificar una forma, corolario de la metafísica de la presencia: “solo una forma es *evidente*, sólo una forma tiene o es una *esencia*, sólo una forma *se presenta* como tal” (Derrida, “La forme” citado por Didi-Huberman 140). Quizás el límite esté en la posibilidad de “inventar un tiempo” frente a esa forma. En todo caso, en esta demarcación se juega el principio de lo arquitectónico: en el origen de la arquitectura está sin duda, la trascendencia (formal) de la muerte; pero también, su *diferencia* con la fosa común.

De este modo, retomando a Derrida defino el monumento como la coincidencia de la fuerza signataria y la forma de la significación. La arquitectura liga y cimienta (*grounds*) fuerza, forma y significación en un sitio y con una temporalidad: “ante la tumba se inventa un tiempo”. Su fuerza fundacional es arcaica y se anuncia en su prefijo: *arché*.<sup>3</sup> El poder de la arquitectura no se agota en la dualidad función/ representación; ella además está investida con el poder de la construcción (y reconstrucción) del origen. La forma arquitectónica *articula* el lenguaje, el tiempo y la muerte, permitiéndonos analizar la violencia fundacional.

Por su parte, fosa común también nos permite examinar la violencia fundacional, pero a diferencia de la arquitectura, ésta no cuenta con un salvoconducto etimológico, la fosa no tiene prefijo. Ésta desafía tanto la noción naturalizada de un principio unívoco e indivisible, es *an-árquica*; como, la permanencia de un fundamento inamovible, el *ground* de un retorno pródigo y significativo. A diferencia de la arquitectura, la fosa común desplaza la coincidencia entre fuerza signataria y forma de la significación, y como lo muestra Camnitzer, *desarticula* la función

---

<sup>3</sup> El prefijo *archē* sanciona un “ir al comienzo”, al principio, a los elementos primordiales, la arqueología, los archivos y la arquitectura son tecnologías de producción de principios en que se funda y conserva el poder soberano. Sobre el poder “arcóntico” del archivo consultar Derrida, “Mal de Archivo”.

monumental. Es imposible escribir *sobre* ella — incluso en el sentido más pragmático de la preposición. La fosa común socava, *de-grounds*, la arquitectónica soberana que liga fuerza, forma y significación. Entonces, ¿qué temporalidad se abre ante su violencia fundacional? La fosa, la traza espacial del *otro* violentado, señala que la fuerza de la fundación soberana es indistinta de la violencia de la iteración. La fosa común es *repetición*: hallazgo, exhumación y entierro secundario.

Esta investigación propone que para examinar los fundamentos de la relación entre arquitectura, violencia y comunidad en Latinoamérica es necesario pensar la fosa común. La fosa es el *alter* de la cadena significativa de lo arquitectónico, y como demuestran estos ejemplos, en el origen de la arquitectura está su diferencia con la fosa común.

### ***Fosa común y “common ground”***

La fosa expone la abyección del “common ground”, en su triple dimensión: nomótica, sociopolítica y fundacional. La fosa común implica una reversión del *nomos* de la tierra -- caracterizado por Schmitt como el vínculo primordial que une la ley a la tierra (*justissima tellus*)-- -- al expropiarla de su triple capacidad: productiva, territorial y fundacional (*Nomos* 43). El *nomos* schmittiano mantiene una relación intrínseca con la ley y por tanto con la soberanía y la comunidad, así como una alineación con la ontoteología hobbesiana. La fosa común abyecta el fundamento común sobre la cual se erige la sociedad como el pacto político común entre los ciudadanos y el soberano. La fosa común como excepción soberana implica un-fuera-de- la-ley

que, sin embargo, adviene dentro de los territorios de la ley.<sup>4</sup> En este sentido, las fosas hacen imposible un pensamiento del “common ground” que no proceda de la constatación de la formación violenta, excluyente y expropiadora que subyacen a la constitución de lo propio, lo común, lo nacional. Las fosas comunes develan, sin duda, la violencia constante e inmemorial de la acumulación primaria, así como la expropiación de los cuerpos expulsados del orden de la ley y del lenguaje. Cuerpos en reserva, prescindibles, enterrados a sangre y fuego en la historia del capital. La fosa es lo expulsado que retorna evidenciando las exclusiones primitivas de nuestra acumulación comunitaria.

¿Qué nos dicen las fosas del fundamento de lo común? Que a este siempre *desde ya* (*always already*) le subyace una primaria y violenta exclusión. Por otra parte, la violencia de las fosas siempre llega con el otro, en el otro que yace allí, sin nombre, ni tumba, ni Dios. La fosa socava los fundamentos y la lógica de lo común imposibilitando la reconvención del pacto fundador: lenguaje, territorio y soberanía. Entonces ¿cómo (sobre qué) fundamentar un nuevo pacto? Este es el abismo de la fosa, un abismo siempre lleno, un abismo que no es individual sino inherentemente colectivo. Al decir que la fosa implica un abismo de los fundamentos políticos de lo común, estoy indicando que la fosa es, de alguna manera, una instancia en la cual la arquitectónica de lo común-nacional es excedida y vaciada, y que nuestra respuesta sigue siendo el olvido histórico o el procedimiento óptico de la ciencia forense.

El lenguaje de la ciencia, fundamental para el hallazgo e investigación penal de las fosas comunes, en verdad no logra *comprender* la totalidad que devela. El admirable trabajo de la

---

<sup>4</sup> El estado de excepción ubicado en el límite entre lo legal y lo político, es la forma legal elaborada en la suspensión de la ley (Agamben, *State* 1).

medicina forense conoce bien el abismo que se abre bajo su incalculable horizonte de justicia. Una fosa nunca se resuelve, no se disuelve, no desaparece. En su apertura, la fosa, ‘*engulle*’— explicaciones, casos, límites —pero también *revela* la subterránea claustrofobia del fundamento violento (*ground*) sobre el cual edificamos una historia que, como advierte Benjamín, no es más que la acumulación de catástrofes. La fosa común es entonces, fundamentalmente, una pregunta por lo incalculable, por lo subversivo a la ley del lenguaje facultativo-nominal, y por una comprensión del ser que escapa al cómputo racional.

El otro que allí yace abyecto, interpela el ser aquí. Inherentemente espaciales, las fosas son una pregunta, una pulsación que suspende el sujeto del lenguaje y solicita nuestro ser en el mundo, a nuestro ser-ahí, *Da-sein*. En este sentido sutil y profundo, la fosa común es también un abismo existencial (*ab-grund*). Esta es la violencia fundacional de la fosa común. ¿Cómo existir, cómo pensar ante este abismo?

Este trabajo propone que la fosa común es una dimensión espacial, jurídico-política y existencial cardinal a la modernidad Latinoamericana y a las ideologizaciones comunitarias, seculares y religiosas de lo “nuestro”, como es el caso de la noción comunitaria del cristianismo (ejemplificado en el caso de Paraguay) y los proyecto (re)fundacionales del Estado-Nación (Brasilia y Colombia). Esta compleja dimensión, aún inexplorada en el campo de los Estudios Latinoamericanos e irreductible al dominio letrado, es el eje de este trabajo.

### ***La ciudad letrada***

En la tradición crítica del latinoamericanismo, el estudio de la relación entre el espacio y el lenguaje ha sido influido por la isotopía representacional de la “ciudad letrada” delineada en el trabajo de Ángel Rama (1984). La historia de la ciudad latinoamericana, “desde la remodelación

de Tenochtitlán... hasta la Brasilia de Lucio Costa y Oscar Niemeyer” es, para Rama, la historia de la materialización de la lengua en el espacio urbano y la complicidad de las élites letradas en la clausura hegemónica de las murallas de la letra (45). Sin embargo, la ciudad “ese parto de la inteligencia”, está marcada por el fracaso del sueño ilustrado, la “transposición fallida de un orden sígnico inalterable a un orden físico” moldeable y presupuesto (23). ). Deudora de una noción sígnica del lenguaje, la crítica de Rama se sostiene en la defectiva transmisión de una internalidad lógica (la lengua) a una externalidad significante (el espacio, la ciudad).

Contrapuesta tanto al ejercicio deconstructivo del signo, como a la noción productiva del espacio, la inalterable analogía de Rama marca una reflexión latinoamericanista sobre el espacio que se sostiene sobre una relación “comunicativa” entre dos dimensiones expresas y estables: el lenguaje y el espacio (urbano), a la vez que silencia aquello inarticulable y tácito : la violencia fundacional.

En la *Gramatología* (1967), Derrida propone que la era que predicaba la secundariedad de la escritura —la grafía y copia— con respecto a la oralidad— la voz investida de presencia y verdad y más cercana al *logos*— ha “caducado”. Así, el filósofo postula la “destrucción” el concepto de signo “y toda su lógica”, a la vez que anuncia el advenimiento de la *escritura* “el advenimiento del juego” y la lógica del *suplemento* como elementos centrales de la reflexión sobre el lenguaje (12). Esta “destrucción”, es asimismo, parte de un giro epocal: la crisis del significado en el ocaso de la historia de la metafísica.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> La clausura de la metafísica es entendida como el agotamiento de los principios modernos relacionados al sujeto cartesiano. Y se expresa en el agotamiento de las principales articulaciones de la onto-teología como es el concepto de principio o *archē*. Al respecto, consultar. Reiner Schürmann, *Broken Hegemonies* (2003) y Sergio Villalobos, “Anarchy as the Closure of Metaphysics”

Distanciado de estas reflexiones contemporáneas, Rama concentra sus esfuerzos en la dirección opuesta: consolidar una unidad metafísica que preserve la distinción signica, “la ciudad letrada” y trazar su genealogía. A lo largo de su ensayo, Rama orienta sus esfuerzos a preservar la división epistémica entre un “orden signico inalterable” y un orden físico perecedero, a través de las transformaciones de las hegemonías Latinoamericanas desde el siglo XVI hasta el siglo XX. Aquí, letra, ciudad y subjetividad letrada son una unidad tripartita que “evoluciona” a través del tiempo y en oposición al orden físico de la “ciudad real”. De lo contrario, si se diera una contaminación entre estas dos esferas, resultaría en una ilegible “urdimbre” de símbolos” (38): “una barrosa amalgama con la terca realidad circundante” (115).<sup>6</sup> La elección de Rama resulta significativa, porque omite la inflexión derridiana a la lógica del signo y su crítica a la metafísica. Así, mientras lo letrado preserva (y expande) una economía del signo y lo escrito es el juego del significante. El concepto de *ciudad letrada* re-gramatologiza la escritura y se erige sobre la omisión de la *diferancia*.

Santiago Castro señala cómo la estructura tripartita de la “ciudad letrada” (letra, subjetividad, espacio) presupone un *a priori* *hegemónico* que concibe a los letrados como “administradores ya domesticados” y hace de la letra “un mecanismo vertical de opresión” (128). Asimismo, podemos decir que la “ciudad letrada” presupone un *a priori* *arquitectónico*: la ciudad latinoamericana, “ese parto” del logocentrismo, nace *arquitectónicamente* concebida sobre de la *tabula rasa* imperial, la superficie vacía y homogénea sobre la cual se *erige* el

---

<sup>6</sup> La dualidad ciudad letrada/ ciudad real procede de la lectura de Rama del resurgimiento de la episteme clásica en el siglo XVII: el desdoblamiento entre el significante y el significado y la emergencia del signo como “representante” de la realidad, proceso conocido como “el primado de la representación”. En su ensayo, “Los vecindarios de la Ciudad Letrada”, Santiago Castro rescata este momento seminal en el texto ramiano y expande la escueta mención que el crítico uruguayo hace de Foucault y de la gramática de Port Royal: “se trata de una alusión central en el proyecto teórico de Rama, pues a través de ella ganará los elementos conceptuales que le permitirán articular la noción de “ciudad letrada”(124)

espacio latinoamericano (18). La *tabula rasa*, el punto cero de la edificación latinoamericana, sutura e invisibiliza positivamente la violencia originaria propia de toda fundación. Así, Tenochtitlán fue “remodelada”. Por tanto, entre las varias limitaciones del ensayo de Rama hallamos, además, el cubrimiento del espacio como categoría analítica, en “la ciudad letrada” el espacio es representación, metáfora. La ciudad letrada presupone una gramaticalización urbana, la transmisión de un orden logocéntrico y etnocéntrico al espacio. La expansión de la metafísica de la escritura alfabética del castellano al espacio urbano y a la subjetividad letrada. En Rama el espacio es categoría pacificada, muda y sobre-determinada por la “letra”. La ciudad letrada es una *trans-littera*-ción espacial.

Las resonancias políticas de esta rigidez conceptual — cuando no las agresiones epistémicas que esta acarrea — han sido señaladas por la crítica latinoamericanista en múltiples ocasiones. Las lecturas de Mabel Moraña, Rolena Adorno y Julio Ramos entre muchos otros, señalan que, la “ciudad letrada” es legado de un historicismo nacionalista y mestizófilo.<sup>7</sup> La historia excluyente del falologocentrismo criollo que en el transcurso de cuatro largos siglos apenas reconoce el trabajo intelectual femenino<sup>8</sup> e ignora los aportes de indígenas y afrodescendientes.<sup>9</sup> Y su autor no problematiza, sino que se explaya en la sucesión de eventos y grandes hombres que escribieron la historia de la historia.

---

<sup>7</sup> En la tercera sección del compendio, *Rama y los estudios latinoamericanos*, el ensayo, “Ideología de la transculturación,” Mabel Moraña reconoce que existe “un ideal nacionalista que la estrategia transculturadora ayudaría a preservar” (140) y que se da un metarrelato mestizófilo que reduce la complejidad y variedad de la producción latinoamericana a la obra de sus letrados transculturadores.

<sup>8</sup> En su recolección histórica, solo registra el trabajo de dos mujeres, Sor Juana Inés de la Cruz y Gabriela Mistral. Las demás restan anónimas junto a las “actrices” y “prostitutas”, musas ciudadinas de “los escritores” que pululan en el *omphalos* urbano.

<sup>9</sup> Al respecto ver, en ensayo de Gustavo Verdesio, “Revisando un modelo: Ángel Rama y los estudios coloniales” en el compendio, *Rama y los estudios latinoamericanos*.

Así las cosas, la ciudad letrada describe una arquitectónica de la exclusión y como tal, no nos permite pensar la diferencia. Si no, ¿de qué otra manera entenderíamos la aserción de Hugo Achugar en el prólogo a la primera edición del libro, “saber que no hay una Latinoamérica de quena, marimba y negro pata-en-suelo, sino una Latinoamérica varia, contradictoria y rica” (9). En este orden de ideas, vemos cómo Rama traza la genealogía de un *logos* unificado y constante, un fundamento común latinoamericano que liga lenguaje, pertenencia e identidad racial. Una razón originaria subjetivante, un “nosotros” monolingüe: “La lengua es nuestra raíz y nuestra fuerza.” Ser Latinoamericano era para Rama “reconocerse en la palabra cálida del compatriota” (9). En este punto nos preguntamos, ¿existe una relación entre las múltiples exclusiones de este texto y la premisas metafísicas sobre la cual despliega su formulación? En otras palabras, ¿el pensamiento secuencial de la totalidad, el fundamento común el cual Achugar no duda en vincular al *sueño* de la “patria grande”, estaría ligado la “inalterabilidad del signo” preservada por Rama?

En línea con lo anterior, Santiago Castro pregunta si en *La ciudad letrada* podemos leer una “ontología del presente”: “¿Quiénes somos en este momento preciso de la historia, en tiempos de globalización?” (1). Hoy, el abordaje crítico a esta pregunta debe contemplar la globalización como transformación del *nomos* planetario por la *guerra global* (Galli), así como la desestructuración del espacio político moderno o *decontainment* (Williams). Así mismo, y en línea con lo propuesto por una línea subalternista y deconstruccionista del Latinoamericanismo, argüiríamos que una ontología del presente debería incorporar una crítica a la metafísica para no postular un “nosotros” contemporáneo en términos de plenitud autónoma o de subjetividad

moderna.<sup>10</sup> En consecuencia, para responder a la pregunta de Castro, la rigidez conceptual delineada por Ángel Rama no nos prepara para responder esta pregunta más que en términos instrumentales e identitarios, es decir, insuficientes. Y no lo hace por tres razones: porque omite la crítica deconstructivista al signo; porque oblitera el espacio como categoría analítica y porque no incorpora la violencia en su reflexión sobre Latinoamérica. La ciudad letrada, su fundamento, no nos sirve para pensar el abismo.

Estas limitaciones indican, sin embargo, que el concepto de “ciudad letrada” nos ofrece un *límite* a partir del cual es necesario replantear el dominio exclusivo de la representación sobre las relaciones entre espacio, lenguaje y subjetividad en Latinoamérica; y dicha reformulación debe, a su vez, integrar la violencia como fuerza fundamentalmente *des-compositiva* (Nancy, *Ground*). Finalmente, la “ciudad letrada” nos enseña que, una reflexión histórica acerca de la violencia colonial del lenguaje y el espacio construido en Latinoamérica que no considere el aporte de la deconstrucción y la violencia de la acumulación primaria, no hace más que volver a anudar los tropos del poder que busca deshacer. Si se ignora la crítica derridiana al signo en el análisis de las relaciones históricas entre lenguaje (escritura), espacio y poder, se pierde una vía

---

<sup>10</sup> Estas preocupaciones están en el centro de los debates sobre subalternidad y postcolonialidad y post-hegemonía desarrollados en libros como *The Other Side of the Popular* de Gareth Williams (2002) y *The Exhaustion of Difference* de Alberto Moreiras (2001), entre otros. Ya que la naturalización de la sintaxis como orden lógico del sentido preclude la narrativización de la historia. Spivak señaló cómo la subalternidad, el límite de esta lógica narrativa coincide con el punto en el cual la historia pierde *sentido*. El libro de Williams reflexiona extensamente sobre observación de Spivak, “the subaltern is the absolute limit of the place where history is narrativized into logic” (Subaltern Studies 16). Por otra parte, el análisis de la violencia de la acumulación primaria y la narco- acumulación en relación a la historicidad y la subjetividad ha sido trabajada en textos como, “Stasis, Decontainment and Narco-Accumulation”(2018) de Williams; “Ten notes on Primitive Accumulation” de Moreiras (*Interventions*, Routledge, 2000); *Infrastructures of Race* de Daniel Nemser (Texas 2017); y *Soberanías en Suspense* de Sergio Villalobos (La Cebra 2013), entre muchos otros. A través de estas y otras importantes publicaciones así como en la organización del Journal *Política Común*, se ha consolidado una línea crítica deconstruccionista, subalternista en el Latinoamericanismo que reflexiona sobre la relaciones entre violencia, historicidad y lenguaje y que busca pensar desde la metafísica. Adicionalmente, el trabajo de Kate Jenckes involucra con el arte visual, alteridad y deconstrucción *Witnessing beyond the Human* (Suny 2017).

para de pensar la no-coincidencia, el desfase, el intervalo y la diferencia, se evita el riesgo de pensar lo a-significante —la violencia— y se desconoce el trabajo del duelo y su relación con la justicia.

A diferencia del enfoque de Rama, mi trabajo estudia no ya la (inevitable) “transposición fallida” de la letra de la ley al espacio físico, sino la fundación fallida: el abismo constitutivo sobre el cual se edifican los signos positivos de una comunidad nacional. El límite del cual parte esta reflexión no es ya la ciudad (letrada) sino la fosa-común-urbana: La escombrera, el *common ground* de la violencia narco-acumulativa. Hecha de 24,000+ toneladas de escombros de la modernización de Medellín y ocupando un área de más de 15 hectáreas en constante expansión, La escombrera socava el *a priori* arquitectónico de la *tabula rasa* y agota la función comunicativa del signo: ¿cómo representamos pues esta violencia?

Si la historia de la ciudad latinoamericana ha sido la historia de la continuidad logocéntrica, La escombrera es su límite epocal. La fosa-común-urbana, la forma contemporánea de la violencia fundacional, desafía los regímenes de calculabilidad logocéntrica y suspende toda gramatización del espacio por el *logos*. La fosa común demanda una sensibilidad capaz de pensar el abismo: la suspensión de la discursividad; y la ceniza: el vestigio del Otro. Solo así es posible abordar la pregunta que nos acecha: ¿cómo escribir sobre una fosa común? Ante a este interrogante, la “ciudad letrada” enmudece. Mientras tanto, en la Comuna 13 emergen semienterrados y silentes cientos de “Cuerpos gramaticales”: ubicados frente a La escombrera, los participantes de este *performance* comunitario custodian la frontera de lo intraducible, de lo incalculable por el *logos* arquitectónico-forense.

Mi trabajo explora este límite epocal al examinar lo que se deja “mentar” y lo que resiste articulación, ya que es en el doble filo de la determinación de la época histórica-metafísica donde

se anuncia lo “monstruoso”: “el mundo irreductiblemente por venir... más allá de la clausura del saber” (Derrida, *Gramatología* 1).

### ***Degrounding Latin America***

Entrando en materia, mi investigación contribuye a expandir el *sensorium* deconstruccionista en los Estudios Latinoamericanos<sup>11</sup> hacia un corpus espacial, arquitectónico, forense y artístico inédito, trazando conexiones y realzando otras ya existentes con la economía teológica en Paraguay, el modernismo en Brasil y los efectos de la globalización en Colombia. Al margen del campo de los Estudios Latinoamericanos, mi trabajo constituye un aporte al horizonte de reflexión teórica de la arquitectura: al enfatizar en la dimensión política que subyace a las relaciones entre arquitectura y deconstrucción.<sup>12</sup> Asimismo, mi investigación se interesa en el proyecto de la arquitectura forense de Eyal Weizman y propone, que la fosa común constituye no sólo una excepción jurídica, sino también, un incalculable que desborda el marco representativo de la ley y por tanto, atañe a la justicia (el exceso de la ley). ¿Con qué categorías pensamos este desborde? Finalmente, mi análisis contribuye a los estudios sobre espacio y violencia que investigadoras como Estela Schindel y Paloma Colombo llevan a cabo en Latinoamérica, al integrar la filosofía a la examinación del espacio y la violencia y hacer énfasis en las relaciones entre la fosa común y el fundamento; y entre la arquitectura y la fundación.

---

<sup>11</sup> Ver nota 10.

<sup>12</sup> La cual cuenta con importantes antecedentes tanto en la academia norteamericana como en la práctica arquitectónica. A mediados de los años noventa, los arquitectos Bernard Tschumi, Peter Eisenman entre otro/as establecieron un diálogo interdisciplinario con Jacques Derrida acerca de la metafísica de la forma (arquitectónica y de significado). A diferencia del trabajo de estos “arquitectos deconstruccionistas” mi enfoque examina la relación entre arquitectura y deconstrucción a partir de una pregunta por la violencia y de lo político. Sí me interesa la problemática de la forma (significante y arquitectónica), pero en su relación con la fuerza de ley, la violencia soberana y la metáfora de la fundación.

El primer capítulo, “Arquitectónica cristiana y el paso a la intemperie,” explora la economía de la conversión en el proyecto arquitectónico, agrario y económico de las reducciones jesuíticas del Paraguay (1606-1767). Esta red de cerca de treinta ciudades construidas en la frontera entre el Imperio de Portugal y la Corona Española es quizás el caso más celebrado de la moderna pragmática de la conversión de los jesuitas en América. Por lo mismo, las ruinas del “Imperio Inmaterial”, actual patrimonio del Estado paraguayo, son consideradas como los restos monumentales de una arcadia perdida. El capítulo examina la relación entre el bautismo entendido como la “fundación” del alma cristiana y la acumulación primitiva en la expansión territorial del Imperio Inmaterial. El capítulo propone una diferencia entre: un paradigma telúrico- apropiativo de la violencia fundacional (Schmitt), basado en la tierra y el trabajo agrario; y un paradigma tectónico-expropiativo (Marx), en el cual, la *interioridad* sería la una dimensión inaugurada por la violencia fundacional del cristianismo. Así, al seguir esta huella arquitectónica, la interioridad del alma trasciende al interior vacío de las catedrales. El capítulo examina el impacto arquitectónico de la fórmula jesuítica de la conversión “el paso de lo temporal a lo espiritual” y teoriza en la no-consecución del paso, la aporía. Así, el capítulo lee las ruinas de las reducciones no ya como restos de la Orden sino como traza material de la fuerza aporética desatada por la apostasía guaraní —la decisión pasiva de *no* pasar, no ingresar en la economía arquitectural de la conversión. De esta manera, el capítulo contesta las presuposiciones del historicismo nacionalista y mestizófilo que hacen de este caso de indoctrinación letrada, agraria y arquitectónica una utopía de lo sincrético y propone una lectura no patrimonial de las ruinas del Guayrá. Lo que nos impacta en las fotografías de estas ruinas es la destrucción del espacio interior, ¿cómo pensar lo que queda? La grilla fundacional hecha de escombros es una

suerte de escritura en que colapsan la fundación y su acabamiento. (Ilustración 1.6) Éstas son un  
significante espacial de la paradoja del sincretismo. A esta temporalidad aporética desatada por  
la apostasía guaraní la llamamos “intemperie”.

En el segundo capítulo, dedicado a la construcción de Brasilia, resuenan ecos de la  
economía *reductiva* de las Misiones: “Condensación y síntesis,” fue el lema de Juscelino  
Kubitschek, el presidente electo que comandó la construcción la nueva capital. “La cidade ideal”  
aspiraba a varias conquistas a la vez: su “marcha al interior” cumpliría con las premisas del  
nacionalismo decimonónico cristianizando al “sertão” y poblando “la soledad” del Planalto  
Central. Así, Brasilia renueva la cadena significante de la conquista del desierto y promete saldar  
la deuda metafísica de su pulsión civilizadora: la unión del pueblo con el territorio y del origen  
con su destino. Así, la “cidade ideal”, se proclama sutura arquitectónica del “nosotros” nacional  
y halla en la arquitectura modernista su expresión formal. Brasilia es un buen ejemplo del  
urbanismo como transliteración del espacio y la transmisión de un orden logocéntrico que, como  
nos recuerda Derrida, es también un orden etnocéntrico. A través de el video promocional  
*O’bandeirante* (1957); la cruz fundacional de la ciudad ; y el Museu da Cidade (1961), el  
capítulo rastrea cómo en su intención de sintetizarse como símbolo de una identidad nacional,  
Brasilia experimenta la progresiva desintegración del fonocentrismo (encarnado en la voz del  
fundador Kubitschek) por la lógica virulenta del suplemento. La paradoja de Brasilia es aquella  
de una fundación mediada por la repetición y el suplemento. Asimismo, señala cómo ese proceso  
de transliteración urbanística está a su vez profundamente contaminado por la *diferancia*. Así,  
Brasilia no llegaría a marcar la culminación identitaria de un pueblo con su territorio, es decir, su  
monumento, pero tampoco se reduciría a ser un triste caso de urbanismo fallido. Brasília, “el  
proyecto moderno inacabado por excelencia” (Frampton *Building* 30) sería huella de una

modernidad *diferida*. Es precisamente la energía de lo inacabado y su doble relación, con el legado esclavista y el futuro populista, lo que coincide en la figura del “candango” el exceso y *remain* que difiere la clausura del significante “Brasilia”. *Out of joint*, Brasilia es el *locus* de una no-pertenencia en donde “nosotros” marca una afasia.

El tercer capítulo, “Tierra llena: la paz total,” examina la instalación del Proceso de Paz en Colombia durante los últimos veinte años (1999-2019). Se estructura a partir de tres instancias profundamente interrelacionadas: el instructivo forense, *Rastros: desenterrando la verdad* (2009), una publicación digital que cataloga los objetos personales encontrados en más de 5,818 fosas comunes halladas en Colombia desde el 2009 hasta el 2019; *Fragments* (2018) el contra-monumento de Doris Salcedo a la firma del Tratado de Paz entre las FARC y el Estado; y el caso de La escombrera (1999–), una fosa común urbana ubicada en la comuna 13 de Medellín en la que confluyen los escombros de la “renovación urbana” y los cuerpos de trescientas víctimas de la “pacificación” de la Comuna 13. Así, siguiendo, rastros, fragmentos y escombros, el último capítulo examina la violenta fundamentación de la Paz en Colombia e inquiera por su relación con el lenguaje. Llegado este punto nos preguntamos: ¿cuál es la conexión entre acumulación, escritura y fosa común?

Asimismo, el caso colombiano señala el agotamiento de la fe en el milagro técnico presente en los capítulos que le preceden (“¡treinta ciudades en cien años!” lograron los jesuitas “¡cincuenta años en cinco!” prometía Kubitschek). Aquí, la tabula rasa es la *superficie densa* de la fosa común urbana, el límite criminal de la “lógica reductiva” de la modernidad. Y no hay reconversión dialéctica de la violencia de la fosa: la desmovilización de los 32,000 paramilitares no disuelve la guerra, la fundición de las 7,437 armas de las FARC no construye la paz y a pesar

de la catarsis artística, las víctimas se sumergen cada vez más en el olvido de la historia. ¿Qué pasa con el lenguaje ante a este límite categorial?

El capítulo explora esta pregunta en sus varias dimensiones. Por una parte, están las fuentes primarias utilizadas: documentos legales, estudios forenses y notas periodísticas. La escritura se implica con esta materialidad textual porque este es el lenguaje con que se escribe sobre fosas comunes en Colombia: el lenguaje técnico de una cultura jurídico-forense y el lenguaje informativo del periodismo local. Por otra parte, el capítulo reflexiona sobre el estatus del signo y la significación. La ciencia forense proyecta una “gramatologización” de los restos de la violencia que presenta como verdad. Pero, violencia de la verdad (Nancy, *Ground*) desborda los marcos de calculabilidad de la ciencia forense, su arquitectónica. Así, el instructivo forense rastrea la desarticulación de la función mediática *signo* ante la verdad de la fosa común. Un efecto profundamente desestabilizador el cual *Fragmentos* —el (contra)monumento de Salcedo— busca contener al *forjar* un (nuevo) significante maestro para la Paz. Ante su fracaso, la última sección del capítulo, “Escombros”, indaga en la “poética del nombre” (Derrida, *Force* 29) en el *performance* de “Cuerpos gramaticales”: gramas sueltas, impronunciables y a-sintácticas que testimonian la imposibilidad del monumento y la apertura de un nuevo régimen de la relaciones entre forma, fuerza y significación.

Con el caso de La escombrera vemos cómo la exhumación satisface a la ley, pero ¿qué pasa con la justicia? Suplementaria a la ex-humación es la tarea de atender a los signos de la desfundamentación. *Degrounding* sería un término para nombrar la labor de develar el abismo e hilvanar el tiempo de la intimidad destruido por la violencia. ¿A quién corresponde esta tarea?

Es necesario pasar (y no pasar) por estos archivos para sacudir los todos analógicos y hallar en las ruinas de la conversión, ante la descontentión del desierto y frente la fosa hecha de

escombros, el abismo de lo común: la traza de una no-pertenencia, reprimida, silenciada y enterrada por la historia que celebra los orígenes identitarios. La traza abismal, solidaria con el *unheimliche* Heideggeriano, traducido como ex-propiación o “not-being-at-home” (*Being and Time* 90), resurge en la deconstrucción de su grandes monumentos, como un extraño intercambio entre la fuerza y la fragilidad. La traza de una orfandad liberadora solo se anuncia en la meditación de la violencia que funda, y en su olvido.

Confesamos, finalmente, que esta investigación o cacería de vestigios, es también el rastreo de un lenguaje para la fuerza muda del abismo. Este lenguaje no abraza la identidad y la agresión de la presencia, sino que se sumerge en sus anacronías. Este es el lenguaje roto del futuro, y con él ya no podemos dar cuenta de la totalidad, solo de las partes, los fragmentos, los rastros, los escombros. Y la escritura, el duelo sin nostalgia, es liberadora. Escribiendo, escarbando entre las ruinas, hallamos el desierto, la dimensión en la que respiramos un aire crudo, bárbaro; la ruptura del dominio: *Free-dom*. Así, la arquitectura, el lenguaje formal de la fundación, nos ha dado la traza material de la des-fundamentación, y cada capítulo es parte de un archivo secundario en el que se consignan las trazas fónicas de estos significantes sin hogar: “intemperie,” “nonada,” “escombrera;” sus trazas gráficas están dispersas entre estas páginas.

Finalmente, el lugar de esta enunciación no es la ciudad y no puede ser la fosa común, sino quizás la trinchera, la forma terrestre común a la guerra, la edificación, la exhumación y el abismo. Por esta razón, la Coda está dedicada al *Double Negative* de Michael Heizer (1969). Realizada en el desierto de Nevada, en esta obra de *land art* abre un espacio sin fundación, una experiencia an-arquitectónica. *Doble negativo* es la traza gráfica de lo impronunciable.

El estudio de los casos me ha revelado que las arquitecturas del origen están profundamente mediadas. Las obras arquitectónicas se cobijan, enmarcan y con-textualizan en materias no-arquitectónicas o *párrergas* representacionales: la verdad, las metáforas históricas, Dios. Así, a pesar de estar cargada de positividad y autosuficiencia, la arquitectónica de un “proyecto fundacional” se sostiene en sus múltiples prótesis discursivas. De modo que, la arquitectura no se lee como una secuencia narrativa de “presentes modificados” (el presente-pasado, el presente-presente, el presente-futuro); sino en sus obras que nos confrontan, simultáneamente, con un pasado y un futuro en potencia. En este sentido, la arquitectura no “necesita” ser deconstruida: ella misma nos educa en la temporalidad de la *huella*. Son los discursos que la presentan como símbolo estático de un pasado pluscuamperfecto, los que necesitamos problematizar. Porque la arquitectura, como afirmó el arquitecto forense Eyal Weizman, “is political plastic... social forces slowing into form” (*100 Notes* 8), su estudio nos permite examinar los efectos políticos de las fuerzas sociales. Por su parte, Derrida, nos permite concluir que, si relación entre fuerza y forma pasa por el lenguaje; la relación entre violencia y arquitectura pasa por la significación. La arquitectura es una fuerza “demorada” en la cual el espacio, la violencia y lenguaje entran en relación. Una materialidad para pensar la historia; no como una secuencia de eventos completos (como las cuentas del rosario descritas por Walter Benjamin), sino como encuentros singulares entre fuerza y forma.

En línea con lo anterior, mi estudio no aspira a ser una historia de la arquitectura, sino a pensar la historicidad a través de la arquitectura. Más que ningún otro texto cultural, la arquitectura nos permite indagar en el deseo de totalidad, suficiencia y satisfacción del poder y, por tanto, en la ansiedad soberana de conservar su unicidad como patrimonio o actualizarla como

renovación. Finalmente, en su disyunción, desproporción e insuficiencia, la arquitectura guarda la traza del *otro* y abre un interrogante sobre su lectura.

## Chapter 1

### **Arquitectónica Cristiana y el Paso a la Intemperie: las Reducciones Jesuíticas en Paraguay**

#### *La fundación del alma por la palabra imperial.*

En 1589 la peste invadió Asunción trayendo con ella, como un nefasto augurio, los primeros jesuitas a Paraguay. Esta aparente coincidencia era en ese entonces el trabajo mismo de la causalidad. Los cuerpos apilados en las húmedas calles de tierra pisada y las plazas ocupadas por enfermos y moribundos otorgaban un próspero escenario a la misión cristiana. Los misioneros Grao, Ortega y Filds, pioneros del jesuitismo en Paraguay acudieron prontamente a la ciudad. Trabajando al límite de sus fuerzas y desafiando el terror al contagio, los tres jesuitas lograron aliviar a los enfermos y administrar el bautismo un total de nueve mil indígenas agonizantes: “ninguno murió sin confesarse”, anotaron entusiastas en las cédulas enviadas a Roma (Charlevoix, *History* 209). La labor monumental de estos padres fundadores quedó registrada no sólo en los anales de la Orden, sino en la historia del futuro Paraguay.<sup>13</sup>

Celebrada como una indiscutible victoria religiosa por cronistas e historiadores, este bautismo masivo constituiría la primera congregación jesuítica de almas guaraníes en Paraguay y en rigor, su primera reducción. Contra el reloj, en el límite entre la vida y la muerte, esta

---

<sup>13</sup> Este evento es mencionado en la recopilación histórica de la compañía en Paraguay del Padre Pierre François Xavier de Charlevoix, *The History of Paraguay. Containing a Full and Authentic account of the Establishments Formed there by the Jesuits* (1769) (209) y luego reiterada por el Padre. Nicolás del Techo en *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús* (1897) y por el Padre Cretineau-Joly en *Historia de la Compañía de Jesús*, (1845) (228).

anónima multitud indígena constituye el pródigo fundamento de la siembra espiritual del jesuitismo en América: nueve mil almas cristianas apropiadas en los nuevos territorios del “Imperio Inmaterial”.<sup>14</sup> Por tanto, en el cálculo originario de los nueve mil indígenas moribundos convertidos al cristianismo se concentran los principales elementos de la violencia fundacional del jesuitismo en América.

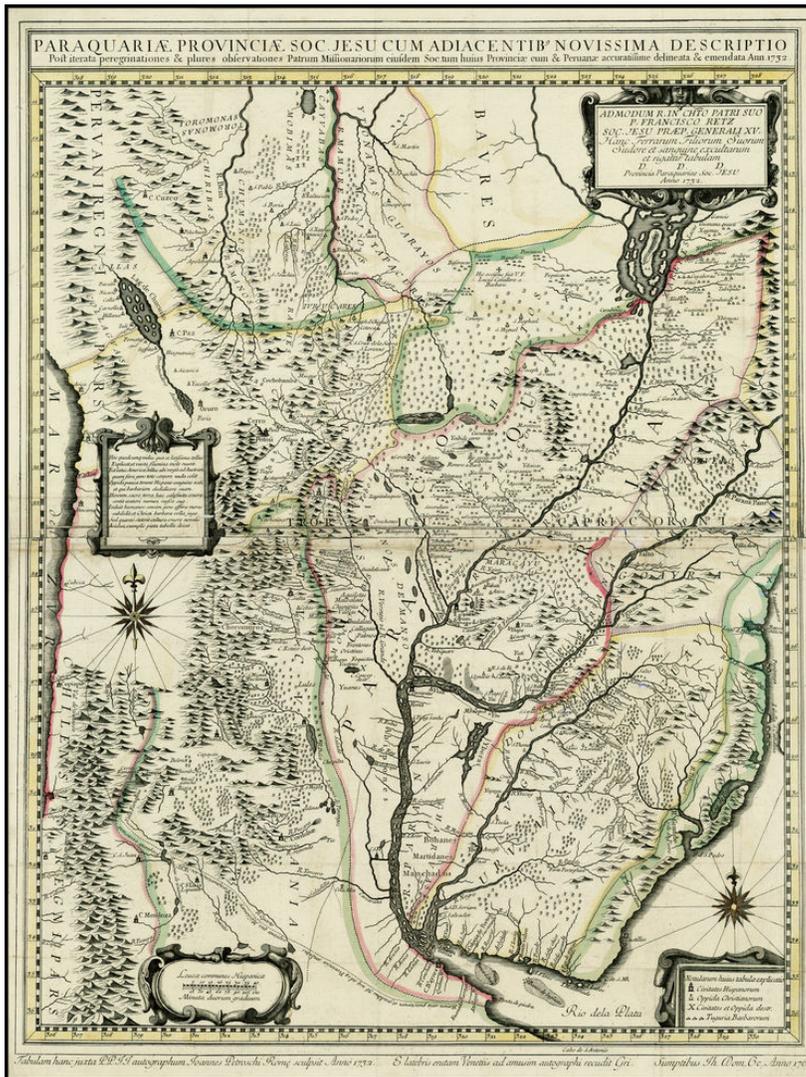
El término “reducción” fue empleado por la iglesia cristiana para nombrar la acción de nuclear en un mismo espacio indígenas dispersos por los territorios de la Corona con el objetivo de facilitar su conversión al cristianismo. Almas devotas sabiamente administradas al servicio de la territorialización del Imperio Cristiano en América. Durante los ciento sesenta años de su desarrollo y auge (1607- 1767), las reducciones jesuíticas mantuvieron cercanas relaciones de colaboración con la Corona Española, aunque primariamente obedecían las órdenes y designios del Papa. Considerados como una figura híbrida del poder imperial, los jesuitas ubicaron estratégicamente sus reducciones en la bisagra de este Leviatán de dos cabezas: como pueblos de vasallos cristianizados, reforzaban las fronteras del Imperio español frente al imperio de Portugal; como enclaves del “Imperio Inmaterial” instauraban la fe cristiana en el Nuevo Mundo.

En las reducciones de *Paraquaria* se cristianizaron más de ocho generaciones de guaraníes, congregando más de 300.000 conversos en su apogeo. Construidas, habitadas y ornamentadas por los mismos guaraníes, las reducciones no sólo fueron un paradigma político, arquitectónico y artístico de la época, sino el corazón mismo de la economía teológica en

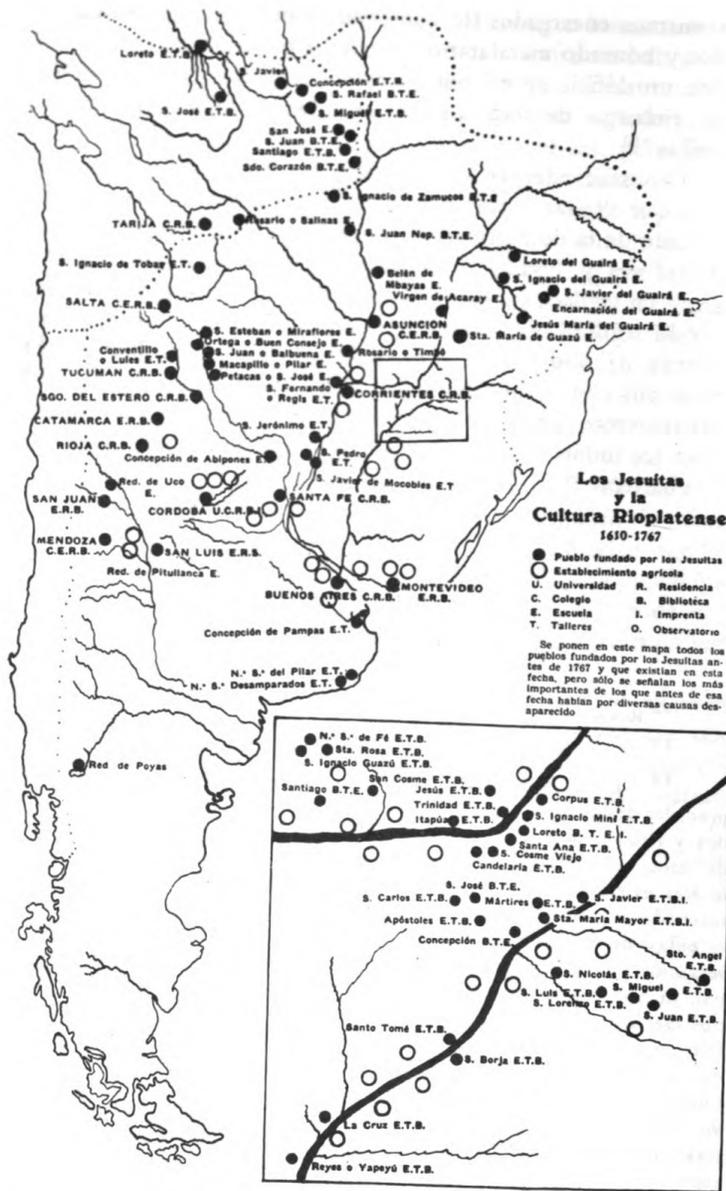
---

<sup>14</sup> Durante su estadía en América la Compañía de Jesús fue conocida como el “imperio inmaterial”. Si bien existen varias referencias a este apelativo a lo largo de la literatura jesuítica, la mención que hace Esteban Echevarría en *El Matadero* (1838-1840): “el [poder] del imperio inmaterial sobre las conciencias y estómagos detentado por la Iglesia ‘*ab initio*’ y por delegación directa de Dios” (13); da cuenta del uso continuado del epíteto en la consolidación del secularismo en el Cono Sur en el siglo XIX.

América Latina. El voluntarismo fundacional y la fuerza económica del jesuitismo en el Nuevo Mundo fue tal que la Compañía llegó a ser conocida como el “imperio dentro del imperio”. En aproximadamente ciento sesenta años, los jesuitas instalaron y mantuvieron activas treinta reducciones diferentes, dominando y “reduciendo” amplias áreas del norte argentino, la región rioplatense y la zona del Guayrá del actual Paraguay. (Ilustraciones 1.1 y 1.2)



*Ilustración 1.1* Mapa de la Provincia Jesuítica de Paraquaria (línea verde). Johannes Petroschi. Paraquariae Provinciae Soc. Jesu cum adiacentib. novissima descriptio. 1760 (1732). En: Jean Pierre Viou. *Novelle interessanti in proposito degli affari del Portogallo*.



38

*Ilustración 1.2 Mapa de las diferentes misiones e iglesias de la JHI en Suramérica. En Guillermo Furlong Los Jesuitas y la Cultura Rioplatense.*

Pero en 1589 nada de esto se había materializado porque la Orden se encontraba en los inicios, aún frágiles y dispersos, de su accionar misionero en América. De modo que el registro de las conversiones obtenidas por los Padres Grao, Ortega y Filds durante la epidemia de

Asunción señala, más allá de la vocación religiosa de los misioneros, una operatividad fundacional que enlaza una necropolítica cristiana a una nomótica espiritual. La imposición bautismal inaugura el alma como el primer territorio económico de la ley cristiana y su imperio inmaterial.

Lejos de ser una ocasión aislada, el recuento de las nueve mil confesiones, bautismos y desahucios participa del constante cálculo de almas efectuado por la Compañía de Jesús en sus diferentes misiones.<sup>15</sup> Estos cálculos—cuidadosamente registrados en cédulas enviadas a Roma— no solo nos hablan de la preocupación del jesuitismo por marcar su presencia en América y de la fuerza fundante del acto bautismal, sino del entendimiento práctico, la economía, que subyace a la expansión de un imperio que un mismo gesto instituye, apropia y cuantifica sus nuevos territorios espirituales. Alma por alma, alma tras alma, se van recogiendo los primeros rebaños jesuíticos en América. Sobre esta primera acumulación fundacional se erigirá el imperio inmaterial de la Compañía de Jesús. Una acumulación *primaria* que se efectúa en la lábil frontera que separa (y une) la vida de la muerte; una expropiación que capitaliza el acopio de cuerpos moribundos; una fundación que en el amarillento umbral de la epidemia delimita su territorio.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> En las recolecciones históricas de los primeros años de la Compañía en Paraguay encontramos menciones como las de los PP. Saloni, Ortega y Filds, que: “en menos de un año confesaron a quince mil penitentes; bautizaron mil quinientos infieles... y administraron el Sacramento de la Penitencia a diez mil moribundos. Mil paganos recibieron el Bautismo... absolviéron a dos mil quinientos penitentes, cristianizaron mil idólatras y autorizaron ciento cincuenta matrimonios” (Techo, *Historia* 159-160).

<sup>16</sup> Aunque masiva en sus números, esta primera acumulación inmaterial no debe ser imaginada como indistinta e informe, por el contrario, es racionalizada individualmente. Es justamente el movimiento conjunto de extensión particularizada lo que define la singular praxis imperial del jesuitismo. Son “los esforzados trabajos de los padres”, los que diferencian los métodos de la reducción de las redadas bandeirantes que apresaban guaraníes para las plantaciones portuguesas.

Una serie de preguntas surgen a partir del lenguaje aquí utilizado: ¿por qué asociar la figura de la frontera a la acumulación primaria?, ¿por qué vincular la acumulación primaria a la muerte y a la pregunta por la fundación? Y finalmente, ¿qué implica hablar de acumulación primaria en términos “inmateriales” y “espirituales” teniendo en cuenta que la formulación marxista está basada en la relación de capital constituida por el reiterado proceso separación del trabajador de sus medios de producción?<sup>17</sup> En miras a examinar estas preguntas, veamos más de cerca lo que propone Marx:

The capital-relation presupposes a complete separation between the workers and the ownership of the conditions for the realization of their labour. As soon as capitalist production stands on its own feet, it not only maintains this *separation, but reproduces it on a constantly extending scale*. The process, therefore, which creates the capital-relation can be nothing other than the process which divorces the worker from the ownership of the conditions of his own labour; it is a process which operates two transformations, whereby the

---

<sup>17</sup> En su artículo “Primitive Spiritual Accumulation and the Colonial Extraction Economy,” (*Política Común*) Daniel Nemser pregunta, “what if we take Marx seriously and consider “the Christian character of primitive accumulation” (917) in colonial Spanish America? How is primitive accumulation implicated in evangelization?” Su artículo es justamente la exploración de esta pregunta. Nemser examina las implicaciones de la conversión y la acumulación espiritual en la explotación de las minas de plata de Potosí, a través de la figura del Jesuita José de Acosta. Sus conclusiones para el caso de Potosí resuenan fuertemente con la propuesta de este capítulo para el caso de Paraguay. Nemser afirma “just as primitive accumulation in the Americas sets into motion modern capital accumulation as well as the juridical foundations on which this accumulation would take place, primitive spiritual accumulation, formulated as a necropolitical theology for the mines, creates the conditions for a modern economy of conversion in the classically Jesuit form of subjectification.” En su artículo, Nemser enlaza acumulación primaria, necropolítica y subjetividad como parte de la economía de conversión del jesuitismo. Así, acumulación espiritual y los “usos prácticos” de la conversión inaugurados por jesuitismo en Potosí, refuerzan las conclusiones de este capítulo acerca del rol de la arquitectura en la conversión. Acerca de la influencia de Acosta en el pensamiento jesuita resulta cardinal, el trabajo de Ivonne del Valle, “José de Acosta. Ente el realismo político y disparates e imposibles, o por qué importan los estudios coloniales”.

social means of subsistence and production are turned into capital, and the immediate producers are turned into wage-labourers. (*Capital*, 874–5)

La relación de capital presupone, efectúa y reproduce la completa separación del trabajador de sus medios de producción. Marx ubica la acumulación primaria -expropiación constante y constitutiva del trabajador- en la diferencia que se abre entre lo pre-supuesto (anticipación de la expropiación indeterminada) y la reproducción—contingente y determinada— de la explotación diaria del trabajador.<sup>18</sup> Ésta *expropia* al trabajador de sus medios de producción y ejerce una doble conversión (*turn*): la de los medios de producción en capital y la del productor en trabajador asalariado.

En sus “Ten Notes on Primitive Accumulation”, Alberto Moreiras examina cómo la sistemática explotación de los indígenas por las instituciones imperiales de la mita y la encomienda hacen de la acumulación primaria la fundación terrorífica del territorio latinoamericano.<sup>19</sup> Citando este pasaje de Marx, Moreiras identifica la fisura productiva de la acumulación primaria como aquella que une y separa la expropiación territorial a la producción de vida nuda: “It is placed between no-separation and complete separation, and it achieves or realizes neither. Complete separation: naked life. No-separation: naked life as well. In between, the rift of primitive accumulation: history’s double” (346). Así, la expropiación primaria es una grieta entre dos distinciones absolutas—dentro/fuera del sistema productivo—; una brecha de

---

<sup>18</sup> Acumulación primaria o acumulación primitiva.

<sup>19</sup> La diferencia entre los dos sistemas es que mientras la encomienda surge con la conquista y reparte mano de obra indígena a un conquistador o “encomendero”; la mita es más tardía (1570), surge en parte, como respuesta a la crisis de la encomienda, distribuyendo mano de obra indígena en “obras de interés público”. De modo que, la *encomienda* es de índole privada y la *mita* tiene, al menos en principio, un interés público. Agradezco a Daniel Nemser por esta aclaración.

suspensión en continua reproducción. En la acumulación primaria, la vida nuda está co-determinada por la indeterminación final de la expropiación permanente.

Moreiras pregunta: ¿es posible el imperio sin acumulación primaria? (346) ¿ La respuesta es negativa: antes del despliegue de la racionalidad imperial está la apropiación territorial y el terror fundacional de la acumulación primaria: “Before imperial truth can become the truth of the cogito, before the privative setting-into-place of the not-truthful can be reddened as the calculating operation of *res cogitans*, the world must be laid ready for seamless appropriation” (350). Antes de la razón organizativa y calculadora del imperio (*res cogitans*), la expropiación: la reproducción del terror que se extiende (*extensio*) y se espacializa como territorio; previa a la expansión de un *cogito* occidental capaz de calcular distancias (*stadium*), la acumulación primaria, la grieta primordial, “the rift in between”. Por tanto, en el origen no hallamos la apropiación de un fundamento dado (como veremos más adelante es el caso del *nomos* schmittiano), sino el divorcio, la separación violenta e impensable, “The rift of primitive accumulation”, el imposible e impensable punto de partida de la relación del capital, el impase mudo que precede a la conversión (*turn*) de los medios de producción en capital, del productor en trabajador asalariado, del terror en territorio. Lo que vemos aquí, en el examen de la intrincada relación entre expropiación y territorio, es la emergencia de topologías no-territoriales del terror fundacional, aquellas de la grieta (*the rift*) y el giro de la conversión.

Así mismo, la reflexión sobre la acumulación primaria nos daría acceso a la “pre-historia” del capital y a su solidaridad sistémica con la territorialización imperial: “Outside history, it grounds history. It is an ongoing phenomenon: no capitalism without primitive accumulation” (346). Lo cual, nos permitiría entender el capital como un proceso de constitución/ fundación (territorial, económico, racional) cuyo coeficiente de-constitutivo escapa

a la razón fundacional, esto es, a la fundamentación del imperio, la economía política y la escritura de la historia: “The imperial territorialization of the New World, in its early Spanish moment, constitutes something like a breaking into... history’s very unthinkable” (344). Entonces, ¿cómo *pensar* el terror fundacional? pregunta inextinguible que, como la acumulación primaria, expropia a quien la entretiene. Este sería el *locus* ilocalizable del/la intelectual orgánico/a: aquel/la capaz no solo de sobrellevar sino de *pensar* el terror originario; un pensamiento contingente al terror y al abismo allí implicado —un abismo “impensable” en su ineludible proximidad. Porque antes de exteriorizarse como expansión territorial, el terror se internaliza como separación y pérdida, fisura abismal, boca abierta (“the rift between”). Así, la acumulación, el terror constitutivo, compone, funda, por separación. La acumulación primaria sugiere una topología fundacional de la expropiación, no de la apropiación.

Lo anterior, implicaría no ya extender, sino intensificar la topología de la grieta señalada por Moreiras en su lectura de la acumulación primaria. Por tanto, si el territorio no es la única topología / topografía del terror fundacional; o mejor, si no podemos pensar el territorio sin esta otra figura suplementaria de la grieta, no habría apropiación sin expropiación, no habría telúrica sin tectónica: *pensar* el terror fundacional, implicaría una negatividad condicional y paradójica en el problema de la fundación (a saber, pensar el vacío como acumulación, la propiedad como expropiación). Así, una topología ‘interior’ acompañaría la territorialización del imperio y perturbaría la sobre-determinación telúrica del terror fundacional — señalando la solidaridad sistémica entre la vida nuda, tierra y ley imperial.

Sostenida y limitada por la explotación laboral de los indígenas, dicha articulación conceptual de la principalidad telúrica de la fundación participa de una lectura del espacio como *producción*: el imperio demanda *vida nuda* para pro-ducir *terra nuda* “laid ready for seamless

appropriation”. En, *La producción del espacio*, Henri Lefebvre vincula la *producción* al concepto marxista del trabajo (*labor*) entendido como la secuencia de operaciones co-extensivas organizadas con miras a un objetivo organizar: “a sequence of actions with a certain ‘objective’ (i.e. the object to be produced) in view” (*Production* 71). De modo que el paradigma telúrico-apropiativo implica la secuencialidad teleológica de la producción de la ley y la erección del *imperium* —una progresión que culmina, casi indistintamente, en las ruinas. Así, la vida nuda sería la determinación última— y primera — del paradigma apropiativo, la condición de su expansión territorial, de su elevación arquitectónica y finalmente, de la erosión de sus reliquias.<sup>20</sup> Por otra parte, pensar el interior como dimensión inaugurada por la violencia fundacional del cristianismo nos muestra las limitaciones de un pensamiento del espacio como producción. Pensar el interior es considerar lo que antecede a la producción, la expropiación o la acumulación primaria.

¿Por qué luego de señalar la grieta (*rift*) de la expropiación, Moreiras resorta a la apropiación para hablarnos del territorio: “Before imperial truth ... the world must be laid ready for seamless appropriation” (350)? Antes del imperio, la tierra disponible a la apropiación imperial, la tabula rasa. ¿Por qué este desplazamiento? ¿no se resguarda en la idea de la apropiación, una cierta higiene del grado cero, la ficción imperial de un fundamento —estable, homogéneo, comprensible? Luego de teorizar en la *incesante* reproducción de la violencia

---

<sup>20</sup> Esta secuencia es clara en *Rubble*, de Gastón Gordillo (2014), cuando al referirse a una fosa común indígena hallada bajo ruinas jesuíticas, el autor afirma: “All bones are rubble: ruptured objects that have not fully dissolved into nothingness” (225), o cuando aclara que los restos humanos resultan: “a distinct type of ruin that is harder to disregard because of its distinguishable form” (213). En este caso concreto, la definición general de *rubble* elimina la distinción entre lo arquitectónico-jesuítico y los cuerpos indígenas. Es decir, la diferenciación constitutiva del proyecto misionero ¿qué pasa con el tiempo indígena en la facticidad generalizada del “*rubble*”? ¿es acaso “*rubble*” una forma de no-decir “fosa común”?

expropiativa ¿es posible el despeje homogéneo, el despliegue de la tabula fundacional? Si la expropiación no cesa, la grieta no se sutura, sino que se reproduce “on a constantly extending scale”; la tabula narratológica no llega a extenderse lapidaria sobre el abismo de la violencia fundacional.

Por esta razón, es necesario volver a la grieta indicada por Moreiras y es necesario insistir en la fuerza de la separación identificada por Marx, ya que a diferencia de la ficción apropiativa del fundamento telúrico, la violencia fundacional de la grieta marca una espacialización no secuencial y una temporalidad no-teleológica en la fundación. La grieta señala una topología no telúrica del terror expropiativo del imperio.

¿Es posible hallar trazos de esta otra topología en el archivo del “imperio inmaterial” — imperio topológicamente implicado dentro del Imperio (Hispánico)? Si la acumulación primaria del imperio español apropia el territorio al expropiar la vida del indígena; la acumulación “inmaterial” de almas indígenas señala la operatividad de una nomótica suplementaria, la de una expropiación espiritual que acompañaría a la territorialización del imperio. El archivo jesuítico nos permite explorar el problema de la fundación no ya *desde* la apropiación territorial (*nomos*), sino *en* la violencia disimétrica de la conversión, en la fuerza con la que funda y cuantifica el alma como territorio interior; un cómputo que da cuenta de la calculabilidad instrumental de una ley y una razón económicas. Por tanto, si el territorio se expande como extensión, ¿cómo se espacializa el imperio inmaterial? El presente texto sugiere: como interioridad.

Por tanto, ¿podemos entender la conversión como acumulación primaria, como terror constitutivo, fundacional? La imposición bautismal inaugura el alma como el primer territorio económico de la ley cristiana y su imperio inmaterial. El bautismo es la expropiación constitutiva del cristiano.

Durante las décadas de penetración del jesuitismo en Paraguay, el bautismo fue utilizado como acción coercitiva. Las primeras acciones misioneras consistieron en el seguimiento sistemático de indígenas por sus rutas selváticas con el fin de bautizarlos y así prepararlos para su conversión definitiva dentro la reducción. Así lo registra Charlevoix en su recolección histórica:

Father Filds and Father Ortega... followed the wondering guaranies through their forests and over their mountains... after which they returned to Asuncion with the glad tidings, that they had left behind them two hundred thousand Indians, quite ripe for the kingdom of Christ... there were a great number of wandering Guaranis, who had been formerly baptized, but who did not even know what baptism was, and, besides, greatly molested the Spaniards, he get out in quest of them; and having at last met them, made them sensible of the obligations they had contracted in receiving that sacrament. (*History* 209-208)

De modo que, las labores iniciales de rastreo eran luego consolidadas por refuerzo legal de la contractualidad sacramental. Operando bajo una lógica legal similar a la del Requerimiento, una vez bautizados, los indígenas se hallaban sujetos a un pacto tácito entre su alma, recientemente adquirida, y la ley Cristiana.<sup>21</sup> Las obligaciones, contraídas en plena ignorancia, suponían la “gozosa sumisión” de su libertad al nuevo soberano: “We flatter ourselves with being able to make them discover such great advantages in that dependence, in which all civilized nations live... That they will submit to the yoke with joy, and bless of the day they became his subjects”

---

<sup>21</sup> El *Requerimiento* era un documento legal redactado por Pedrarias Dávila (1512) que se leía en castellano desde el mar antes del desembarco a los habitantes del Nuevo Mundo. El Documento informaba a los habitantes de los nuevos territorios de condición como súbditos del Rey de España y el Sumo Pontífice.

(PP. Cataldino y Macerata citados por Chalevoix 245-6). Por tanto, la conversión señalaría la futura reducción de los nómades en las misiones, ya que, una vez bautizados podrían ser localizados y congregados. En más de un sentido, el bautismo apropia al nómada para la nomótica cristiana: lo incorpora dentro de una territorialidad espiritual y legal del cristianismo y lo destina al régimen agrario y sedentario de la reducción.<sup>22</sup>

Si bien, como señala Moreiras la política lascasiana de la conversión, subsidiaria del terror originario, perfecciona una territorialización del imperio al incorporar diferencialmente a los indígenas como vasallos cristianizados del Rey,<sup>23</sup> las reducciones jesuíticas en Paraguay (1607-1767) la perfeccionaron al desarrollar la teoría económica de la conversión, cuya aplicación práctica vinculaba la arquitectura y la agricultura a la conversión de fe, asegurando la soberanía territorial de la Corona Española y el abastecimiento del *standing reserve* del Imperio Cristiano.

Sin embargo, la consolidación de la soberanía territorial es solo uno de los componentes de la economía jesuítica; la calculabilidad cristiana no es solo territorializante/ fundadora sino que implica el tránsito simultáneo y el intercambio inmediato entre más de una dimensión: el paso de lo temporal a lo espiritual; la conversión del indígena en cristiano y del alma en número. De modo que, a diferencia de la secuencialidad apropiativa del territorio (“Before imperial truth

---

<sup>22</sup> El bautismo tuvo una función similar en el tráfico negrero. A los esclavos destinados a ser exportados por el puerto de Luanda, antes de subir al barco el padre les daba un papel con su nombre cristiano, una pizca de sal para comer y los mojaba con agua bendita. La “*sal de Deus*” capitalizaba sobre la creencia Bantú de que al consumir sal los bantúes perdían los poderes míticos que les permitían volver volando a África (Medeiros, *A flor da terra* 40-42).

<sup>23</sup> La política de Las Casas, era evitar una destrucción que resultaría perjudicial para el imperio. Afirma Moreiras: “Las Casas denounced the ongoing historical process as precisely the wrong kind of accumulation: much better to Christianize the Indians, to show a Christian attitude towards the Indians, and that way they will be persuaded to cooperate” (*Notes* 353).

can become the truth of the cogito... the world must be laid ready for seamless appropriation” (Moreiras, *Notes* 350), en la conversión, acumulación, fundación y cálculo se superponen. El imperio inmaterial *no pierde tiempo*, la conversión trabaja en simultáneo hilando más de una dimensión: extiende sus territorios (espirituales) a la vez que internaliza el alma como un umbral expropiativo que se extiende más allá de la vida. Porque en este caso, el alma cristiana es la expropiación de la muerte indígena.

Pero, además, la conversión es *inmediata*. El bautismo es la fundación del alma por cumplimiento performativo (Austin) de la palabra extranjera. Un verbo intraducible al guaraní que insemna el alma como interioridad sujeta a la ley cristiana; un nombre inexpresable, con el cual, sin embargo, Dios inaugura su relación económica con el indígena americano. ¿Cómo entender esta palabra-grieta, expropiadora, que ya no es una palabra-semilla (re)productiva y “apropiativa”? Hay un silencio fundacional encerrado en la palabra que convierte: la palabra imperial es muda en la boca guaraní ya que es su traducción a lengua indígena la que amenaza la sagrada univocidad del Nombre. La palabra bautismal es una palabra no-traducida ¿Es esta traducción negada la primera violencia fundacional de cristianismo?

En contraste, la incorporación de la lengua guaraní por los jesuitas fue paulatina. De acuerdo con Charlevoix, el uso de la lengua guaraní en el catequismo no empezó a ser implementado hasta 1617 (240). El manual de Instrucción práctica para ordenar santamente la vida, del P. Antonio Garriga, es una buena muestra de los usos “prácticos” de la traducción.<sup>24</sup> En este manual, distribuido en las reducciones de Paraquaria hallamos que sus guiones bautismales,

---

<sup>24</sup> El Manual de instrucción práctica para ordenar santamente la vida, del P. Antonio Garriga, fue el segundo libro publicado en las misiones del Guayrá en 1713 luego de *De la diferencia entre lo temporal y lo eterno* de Eusebio Nieremberg en 1705.

“Ordo Baptismi PARVVOLORVM” están escritos en latín e incluyen en sus primeras líneas la instrucción para el Exorcismus.<sup>25</sup> Por otra parte, encontramos escrito en guaraní el “vulgari sermonis”, las respuestas del moribundo a la extremaunción y del neófito al bautismo; las regulaciones cotidianas y una larga lista de exhortaciones breves para la penitencia. Es posible que las traducciones consignadas en la Instrucción estén informadas por el exhaustivo trabajo de traducción y sistematización gramatical de la lengua guaraní del P. Antonio Ruiz de Montoya. No es claro si el trabajo de Montoya fue socializado en las diferentes reducciones ya que algunas de las traducciones de términos cristianos propuestas por Montoya fueron acusadas de herejía dada su “falta de univocidad”. Una acusación que provenía del debate acerca del uso de palabras y expresiones indígenas para referir a conceptos cristianos; tal es el caso de, “Tûpã” para “Dios” y “carai” para “bautismo” (Dürr, Reflection, 70-72). De esta manera, podemos ver cómo la traducción amenazaba la unicidad del mensaje cristiano, contaminando la pureza terminológica con la “herejía” innata de la lengua indígena.

Efectuada por la palabra, la conversión se hace número y consignación en los anales del cálculo histórico. De esta manera, esta *economía* fundacional, *torna* cuantificable la inconmensurable acumulación de la muerte. Solo así podemos entender cómo el terror acumulativo permite la inmediata conjunción del cálculo y la separación mientras excluye el trabajo como su precondition. Esta economía no solo concentra y cuantifica, sino que, en el proceso, convierte. A la pregunta: ¿podemos entender la conversión como acumulación primaria? habría que responder señalando que ya en Marx, la acumulación primaria es una conversión “whereby the social of means of subsistence and production are turned into capital,

---

<sup>25</sup> Este lee: “Interrogar baptizandum nominativo, dicens: Abrenuntias satanae? Respondet Patrinus: Abrenuntio” (15).

and the immediate producers are turned into wage-labourers”. Al igual que en el texto de Marx, la conversión jesuita genera una doble ganancia: el alma y el territorio. Lo temporal y lo espiritual.

Las “capturas de almas” por el jesuitismo, indican la operatividad de esta dimensión suplementaria, espiritual, en la cual se fundamenta la soberanía de un imperio que se auto-postula como “inmaterial”. La fórmula jesuítica de la conversión fue utilizada por la Compañía de Jesús en la organización de las diferentes reducciones: “lo temporal asegura lo espiritual” indica que en su umbral acumulativo el cristianismo suplementa la expropiación laboral (acumulación primaria) con un extractivismo espiritual. Si a primera vista, la fórmula plantea una equivalencia y un avance “asegurado” (temporal => espiritual), al meditar en este posible progreso simétrico, vemos que allí se alberga el coeficiente transformador del suplemento, la incógnita algebraica ( $x$ ) que permitiría el paso o el giro transformador (turn) hacia la dimensión no—equivalente y asimétrica del espíritu (temporal +  $x$  = espiritual). No hay conversión, ni valor, sin un principio diferencial de la no-equivalencia, sin una disimetría fundacional.

A diferencia de la teleología mono-direccionada y verticalista del *nomos* apropiativo (la progresión de la semilla al orden y la ley), la conversión anima una gestualidad económica de la diferencia: no es progresiva, ni secuencial (como es la apropiación) sino transformativa y formulaica. No avanza linealmente, sino que *gira* asimétrica en revoluciones económicas del sistema de valor. Conversión es torsión *con* el otro (vertere) y hacia el otro; pero también es un vaciamiento (vertere) que constituye al de-constituir: conversión es exorcismo y ex-propiación —señalando que la “propiación” es indistinta de la pérdida. De modo que, en el “principio” no hallamos la tierra lista para ser apropiada por el sujeto de la ley ni los cuerpos dóciles y nudos de los indígenas: en el “principio” sin principio ya estaba el otro.

### *Apropiación schmittiana, el régimen agrario y la inteligibilidad de la ley*

De modo que los bautismos realizados por los jesuitas en América en el siglo XVI, nos permiten comparar dos formulaciones de la violencia inherente a la fundación de la ley, a la normativa de la historia y al orden económico-espacial occidental: lo que Marx denominó como *acumulación primaria*, la expropiación originaria que precede al orden capitalista y la formulación schmittiana del *nomos*, en la cual la apropiación de la tierra es el acto fundacional de la ley. He aquí dos aproximaciones conceptuales: apropiación versus expropiación.

En el tratado *El nomos de la tierra*, el jurista alemán Carl Schmitt examina la relación intrínseca entre fundación de ley, apropiación territorial y justicia. Así, *nomos* de la tierra surge del orden agrario y se realiza como (justa) fuerza de ley en la apropiación/estriación del mundo por la Ley Internacional. Schmitt maneja dos escalas en su argumento: la escala agraria de un *nomos* campesino en que se unen tierra/ ley y justicia y la escala global de la apropiación y estriación del mundo a partir de la Ley Internacional. El fundamento del segundo momento es el primero: de esta manera, el argumento schmittiano propone una transición *natural* del orden agrario primordial a la expansión global del imperio de la ley, el *Jus Publicum Europaeum*. Una justificación mítica del imperio de la ley.

Quisiera proponer una aproximación al concepto schmittiano del *nomos* desde dos paratextos del libro: el encabezamiento que da inicio su investigación jurídica y la definición etimológica del término *nomos* consignada en una nota al pie del *Apendix*. Schmitt inaugura su tratado jurídico con la siguiente invocación mítica:

In mythical language, the earth became known as the mother of law. This signifies a threefold root of law and justice. First the fertile earth contains within herself, within the womb of her fecundity, an inner measure, because

human toil and trouble, human planting and cultivation of the fruitful earth is rewarded justly by her with growth and harvest. Every farmer knows the inner measure of this justice. Second, soil that is cleared and worked by human hands manifests firm lines, whereby definite divisions become apparent... In these lines, the standards and rules of human cultivation of the earth become discernible. Third and last, the solid ground of the earth is delineated by fences, enclosures, boundaries, walls, houses, and other constructs. Then the orders and orientations of human social life become apparent. Then obviously, families, clans, tribes, estates, forms of ownership and human proximity, also forms of power and domination, become visible (*Nomos* 42).

En esta introducción Schmitt describe cómo las tres capacidades de la tierra — seno fecundo (*womb*), superficie compacta (*soil*) y fundamento sólido (*ground*)— son integradas y realizadas en la apropiación agraria. La secuencia está animada por el pacto natural entre tierra, justicia y ley (*nomos*) el cual se manifiesta sin cubrimientos en el accionar apropiativo del hombre: una circularidad auto-revelada liga la mano que insemina la tierra al ojo que contempla el fruto. La tierra es la madre de la justicia porque nos permite conocer y calcular la ley de la reproducción agraria y los resultados de la labor del hombre. Un ciclo naturalmente justo: “every farmer knows the inner measure of this justice” (47). La alianza entre tierra, justicia y ley halla una segunda manifestación en la superficie misma de la tierra, en el suelo que resguarda el trazado distributivo de las parcelas, en la firme extensión que mantiene las divisiones territoriales y enseña a los hombres la integridad de la regla y la permanencia de la ley. Finalmente, la tierra es el fundamento sólido sobre el cual se erigen el orden político y las bases de la vida civil. Con esta secuencia, Schmitt describe la lógica por la cual la ley se hace visible y espacialmente

discernible. El *nomos* agrario deviene en orden edificado, trazando una linealidad progresiva que conecta el surco de la ley agraria con la *civitas* romana. Así, el cálculo agrario trasciende en orden político.

El punto de su argumentación es claro: una misma justicia arcaica *une* la tierra, la ley y su apropiación por el hombre: la apropiación es el fundamento de la ley: “[land appropriation is] the terrestrial fundament in which all law is rooted, in which space and law, order and orientation meet” (47). A los ojos de Schmitt, la apropiación territorial (la expansión global de la *Jus Publicum Europeaum*) es la necesaria realización del *nomos* de la tierra como fuerza (mítica) de ley. La apropiación (imperial) da vía y cumplimiento a la demanda (mítica y arcaica) de ley natural de la tierra. Apropiación es la primorialidad de todo orden político, el fundamento de lo propio y lo común, la delimitación soberana de una comunidad que se hace ley sobre su tierra:

Thus, in some form, the constitutive process of a land-appropriation is found at the beginning of the history of every settled people, every Commonwealth, every empire... Not only logically, but also historically, land-appropriation precedes the order that follows from it. It constitutes the origin of spatial order, the source of all further concrete order and all further law. It is the reproductive root in the normative order of history. (48)

La lógica jurídica schmittiana define sin dejar resquicios la secuencia fundacional de la operación nomótica: la apropiación es fundamento de ley: “However just as division precedes production, so appropriation precedes division... No man can give, divide, and distribute without taking” (345). Schmitt quiere cubrir toda posible grieta en la institución del fundamento de la ley, garantizar la impermeabilidad, la solidez de sus cimientos, hacerlos irrefutables. Busca por tanto *apropiar*, mapear el territorio lógico del argumento, sin permitir una alternativa (o

suplemento) al esquema nomótico-territorial que dominó la reorganización global a partir del siglo XVI. Como veremos más adelante, el epígrafe de su texto tiene todo que ver con esta ansiedad.

Siguiendo el juicio schmittiano debemos preguntarnos: ¿qué es aquello que apropian los jesuitas? ¿En qué consiste esa toma que precede al despliegue de la ley y el orden? La unión de tierra y ley que presupone la apropiación territorial y el orden sedentario de la agricultura, la parcelación y la arquitectura, no fue lo que hallaron los jesuitas en los territorios guaraníes. Contrariamente, fue la primordialidad de un *principium* agrario aquello que los jesuitas *instalaron* en el sistema experimental de las reducciones: “Primero lo temporal y luego lo espiritual”. Naturalizar la *justissima tellus*, así como la noción de propiedad y de su división en propiedad del indio, *Abambaé* y propiedad de Dios, *Tupambaé*, constituyó el principal objetivo civilizador y evangelizador de las reducciones jesuíticas. De modo que, la asociación de lo nómade-guaraní con la nomótica cristiana constituye una instancia única en la cual examinar la *instauración del nomos* apropiativo.<sup>26</sup>

Para la principalidad agraria de la *Jus Publicum EAUROPEUM*, el universo guaraní y su economía nómade-recolectora resulta inconcebible o sólo se entiende como anomia. En las reducciones, el *nomos* es el resultado de la ley como técnica de expansión imperial. Sin embargo, señalar que la instalación de una nomótica agraria fue un componente esencial de la conversión de los guaraníes, no resuelve nuestra pregunta: ¿qué es lo que se apropian los jesuitas?

Schmitt apoya su tratado en el trabajo del padre dominico Francisco de Vitoria, *De indis y de juri belli relectiones* quien elaboró en el siglo XVI el marco jurídico de la *Guerra Justa*, la

---

<sup>26</sup> Incluso es posible ver trazas de este proceso en el uso de términos y metáforas agrarias por parte de la Compañía, como es el caso de “neófito” o “nueva planta”.

justificación legal de la conquista del Nuevo Mundo. Central a las formulaciones de De Vitoria es la denominación de los indígenas como seres dotados de alma y, por lo tanto, sujetos políticos frente a los cuales era justo declarar la guerra. El arribo de los jesuitas a América coincide estructuralmente con los cambios jurídicos adelantados por de Vitoria y analizados por Schmitt. Si bien Schmitt no ubica el alma en el centro de sus reflexiones, su tratado sí nos permite ver que no hay expansión de la *Jus Publicum Europeaum* sin la apropiación/fundación de las almas indígenas.<sup>27</sup> La experiencia misionera jesuítica nos enseña que la apropiación/ fundación del alma precedió a la apropiación agraria de la tierra y, por tanto, preparó el terreno legal para la expansión de la Guerra Justa. El alma, entonces, aparece en el cruce de varios discursos: el jurídico, el político y el religioso, siendo este último el primer “territorio” de la Ley Internacional.

Volvamos al encabezamiento. Lo que resulta interesante del mito originario de la ley que nos presenta Schmitt, es que al estar ubicado al inicio del texto y al utilizar un lenguaje ficcional, se ve investido de una función paratextual. Desde esta posición, la narración acumula un capital simbólico, una reserva que suplementa y en última instancia otorga al argumento legal el respaldo trascendental de un origen mitológico. Al acumular “primitivamente” un capital ficcional del origen, el epígrafe performa la determinación apropiativa del modelo schmittiano, a la vez que lo ubica en una esfera mística —irrefutable— esta primera apropiación arcaica. Por tanto, el epígrafe de Schmitt concentra un respaldo, un *refuerzo* mitológico a su argumento jurídico. Esta fuerza suplementaria busca cimentar la certeza del fundamento de ley (*ground*),

---

<sup>27</sup> En la medida en que, para justificar la apropiación de tierras y recursos, de Vitoria necesita por una parte, declarar a los “indios” como “seres racionales poseedores de un verdadero dominio sobre sus asuntos públicos y privados” (*Nomos* 249) y por otra parte, desplazar la autoridad legal de la iglesia para lograr la consolidación de la *Jus Gentium* bajo la soberanía del imperio español (130).

suturando cualquier posible intersticio o incertidumbre, y reprimiendo la violencia disruptiva de toda apropiación. El epígrafe es el lugar en donde Schmitt asegura las condiciones previas al despliegue de un mundo sin suturas presto a la apropiación y distribución ordenada: “laid [the world] ready for seamless appropriation” (*Moreiras, Notes* 350). Así, la ficción imperial de la apropiación silencia la violencia fundacional con la instalación de un fundamento estable, homogéneo y comprensible.

El segundo momento en el que me interesa concentrarme se opone en varios aspectos al primero (el encabezamiento o epígrafe). En este otro paratexto, un pie de página del segundo Apéndice del libro, Schmitt incluye la referencia etimológica del término *nomos*, de *nemein* [apropiar]; un nomen actionis, veamos: “Nehmen and nahme also mean brutal imperialism, atavistic criminality, and sadistic opposition to progress... The odium of colonialism ... it is nothing other than the odium of appropriation” (346). Hay, por tanto, una violencia inherente en esta naturalización del *nomos*: una violencia técnica de la agricultura, que inscribe la tierra en la normativa de la historia y una violencia inmaterial de la palabra, que funda el alma en un exceso del lenguaje (en la medida en que la palabra de la conversión no es comprendida, es impuesta y es excesiva). Esta ruta etimológica, marginal al texto, revela una traza violenta no-declarada en la idílica progresión del *nomos* ofrecida en el epígrafe. Así, el *nomos*, fuerza criminal del imperio, es excluido de la alianza entre el lenguaje mítico y la fundación del orden del mundo.

Vemos que, para la formulación histórico-jurídica del *nomos* de la tierra, Schmitt efectúa un doble movimiento de despeje. Por una parte, privilegia en una esfera separada el origen mítico del lenguaje de ley. Por otra, desplaza, la violencia destructiva de la apropiación colonial a su definición científica. De esta manera, la economía del texto schmittiano genera dos residuos: el primero, es reservado como capital metafórico y el segundo, es agregado

instrumentalmente como información. El primero, concentra la principalidad arcaica (*archē*) de una alianza auto-revelada y calculable entre el trabajo agrario, la economía de la tierra y el lenguaje mítico; una alianza que sostiene, justifica y reproduce la ley y el orden; una relación originaria y eterna, en la cual el hombre ocupa y “apropia” su lugar en el mundo y en la normativa de la historia. Contrariamente, la exclusión de la “brutalidad” excesiva del segundo residuo, da cuenta de una violencia subterránea y paradójica: una violencia des-apropiativa (opuesta al progreso y enemiga de la apropiación) que, sin embargo, es inherente a la apropiación. Esta violencia anárquica contamina la nitidez fundante de la fuerza apropiativa al inyectar un vector incalculable, indivisible y no-distribuable en el *nomos*. Esta violencia a-histórica reprimida por la formulación legalista de Schmitt no es otra violencia que la de la acumulación primaria.

¿Por qué elige Schmitt segregar esta violencia y privilegiar la armoniosa mitificación del origen? Porque necesita evitar la contradicción. Lo que emerge aquí en este movimiento ambiguo de proyección autoritaria y protección es el *problema* de la aporía en la fundación de la ley (Derrida, *Force of Law*)<sup>28</sup> Al poner en contacto estas dos exclusiones percibimos el *nomos* schmittiano como un *bypass* (un atajo, un camino auxiliar) que evita la contradicción entre el

---

<sup>28</sup> La pregunta por la fundación de la ley es una pregunta por el lenguaje. Así la frase (*idiom*) “the mystical foundation of authority” con la cual Montaigne señala la arbitrariedad de la ley: “laws are now maintained in credit not because they are just, but because they are laws” (241); es luego reiterada por Pascal quien indica la falta de consenso acerca de la esencia de la justicia —un desacuerdo que de ser resuelto solo sería destructivo: “Whoever carries it back to first principles destroys it” (239). Al respecto, Derrida propone entender “lo místico” como el límite que encuentra la ley en su imposición fundacional. El acto fundacional implica una fuerza performativa, “a coup de force” que no es justa, ni injusta y que por tanto, constituye un límite discursivo a la justificación de la ley. Así la fundación de la ley es el límite mismo del lenguaje: “there is a silence walled up in the violent structure of the founding act” (241). Este límite que Derrida señala como “lo místico” (the mystical) es el que una ficcionalización del origen buscaría atravesar en la justificación/narrativización de su autoridad. Por tanto, el cruce o no-cruce de este límite no está desligado del problema y la experiencia de la aporía (el no-paso) (244) Con la ficción mitológica del origen del *nomos*, Schmitt fuerza el cruce narratológico de este límite y nos cuenta una historia “of the Archē [that] unrolls like a génesis” (Derrida, *Heidegger* 36). Sobre la narrativización del origen y “telling stories” consultar: *Heidegger: The Question of Being and History* (2016).

mito de la racionalización de la ley y la violencia atávica de la acumulación mientras preserva la legitimidad de su ficción fundacional.

Lejos de desaparecer, esta doble residualidad eco-nómica permanece y excede el texto schmittiano, deshaciendo la principalidad mítica de la ley, su recta progresión *evidente* en la normativa de la historia. Esta condición nos insta a preguntar: ¿qué es lo que se oblitera en la alianza entre lenguaje (mítico) y violencia fundacional? ¿qué es lo que Schmitt no quiere ver? La ficción apropiativa es la oclusión del otro, la represión del potencial aporético de todo sistema y por tanto, en este caso, la supresión del *eco* en la teorización del *nomos*, en la *oikouménē*: el mundo (ya) está habitado.

Esta es justamente la serie de preguntas que la apropiación bautismal ejercida por los jesuitas nos permite explorar. Porque en *Paraquaria*, antes de apropiación agraria hubo conversión y fundación del alma como un *realm* espiritual, una espacialidad interior sometida a la ley cristiana y fundada por un exceso violento del lenguaje sobre el indígena. Por tanto, ¿en qué sentido podemos hablar del bautismo como una nomótica cristiana? Una nomótica que ya no se instalaría en la tierra sino en la fundación del alma como un territorio de ley. El *nomos* schmittiano propone una progresión lineal y *visible* de la ley: desde la tierra al orden cívico de la ciudad. Por tanto, ¿existe una espacialidad específica a la experiencia económica de la conversión? y en tal caso ¿cómo tomaría “cuerpo” esta dimensión? ¿es un régimen visual el que guiará nuestra pregunta?

A diferencia de la fundación schmittiana, el modelo teológico no se despliega a partir de un esquema de lo dado o de lo apropiable: la tierra, la semilla, el sembrador; sino por el contrario, se desarrolla desde el incentivo de la falta. Así, la expropiación abraza la necesidad como su antinómico fundamento. La necesidad —y no sólo la propiedad— es el trazo a seguir en

la genealogía de la metafísica cristiana. La economía expropiativa de la fundación teológica no parte del mito de la semilla, sino de la productivización de la grieta. Esta fundación no es solo apropiativa (en el sentido schmittiano) sino ex-propiativa, ¿cómo pensar la topología expropiativa desatada por el cristianismo?

En su fuerza fundacional, la conversión de los guaraníes es el reverso del origen mítico del *nomos* schmittiano: el idilio primigenio de la apropiación en la cual hombres y dioses conspiran en el origen común de la ley, el fruto máspreciado de la tierra. Inversamente, la conversión no toma anclaje en la principalidad metafórica de la semilla, sino en la expropiación fundante de la palabra imperial. Una “semilla” tóxica que siembra el alma como interioridad impropia, ajena y superior. A diferencia del *nomos* auto-contenido de la semilla y la germinación imperial de la ley, el modelo *agrietado*, expropiativo de la conversión, señala la operatividad de un *nomos* descontentido. Un *nomos* extractivista que en al germinar, deshabilita.

Una serie de preguntas nacen aquí: ¿Cómo hallar esta traza deyección en la erección del imperio —una traza silenciada por la narrativa auto-celebratoria de la efectividad cristiana de la conversión? Y finalmente, a esta violencia fundacional que nombra y silencia, a este silencio ajeno que engulle el lenguaje, ¿equivaldría el nombre de “Dios”?

### ***Economía jesuítica: “lo temporal asegura lo espiritual”.***

En 1602 el Padre José Antonio Páez convocó la Conferencia de Salta, la primera reunión regional de la Compañía de Jesús, en la cual se estandarizarían las políticas de conversión “to establish the Christian religion over the ruins of idolatry”, anunció el jesuita (Charlevoix, *History* 213). Ratificadas jurídicamente por Roma en 1604 (McNaspi, *Lost Cities* 23), las decisiones de la Conferencia de Salta constituyeron un punto de giro (*turning point*) entre el jesuitismo errático

y emergente de finales del siglo XVI y la monumental república cristiana erigida en Guayrá a partir del siglo XVII. La intencionalidad instituyente de esta frase transparenta el ánimo imperial, arquitectónico y militar de un jesuitismo robustecido por la reformulación de la *Jus Publicum Eaurpeum* y unificado bajo la ficcionalización de un enemigo político equivalente –un enemigo cuyo imperio se halla en “ruinas”. Desde este momento y hasta los años inmediatamente anteriores a la expulsión de la Orden en 1767, las acciones de la Sociedad de Jesús contarán con el apoyo de los más altos poderes eclesiásticos y seculares en América y Europa.

La Conferencia de Salta definió tanto el rol geopolítico de las reducciones jesuíticas en la región fronteriza con el Imperio de Portugal como la noción de libertad indígena implementada luego de la abolición de la encomienda en 1607.<sup>29</sup> La legalización de la presencia de la Compañía de Jesús en la región Guayrá —ahora *Paraquaria*— aprobada por el gobernador Hernandarias en 1603 y ratificada por Felipe III en la Carta Real de 1608— otorgó a la Sociedad de Jesús la sola exclusividad de predicar el Evangelio y construir reducciones en las zonas limítrofes con el imperio de Portugal. Bajo esta ordenanza, las reducciones constituían enclaves territoriales favorables al fortalecimiento de la presencia española en la zona fronteriza en donde la población nativa había sido diezmada por la mita, la encomienda y los secuestros *bandeirantes*. De este modo, las reducciones indígenas no solo constituirían enclaves geopolíticos (*pueblos de indios*) en la frontera con Portugal, sino que concentrarían y actuarían

---

<sup>29</sup> La expedición de las Cédulas Reales de 1601 y 1607 establecieron el cese de la encomienda en el Virreynato del Perú y en la región del Plata, marcando el fin del servicio personal como tributo y exigiendo el pago de un jornal al indígena. Esta medida inició un acalorado debate sobre la libertad indígena, en el cual, el jesuitismo participó activamente al declarar las reducciones como “territorios libres” (Zago, *Misiones* 65-68). Conocida es la declaración del jesuita Diego de Torres al respecto: “Me resolví a poner a los indios en libertad... ofreciéndoles de nuevo, si nos querían servir, mayores comodidades y salarios, lo que ellos aceptaron con gusto... hasta ahora ningún indio nos ha dejado” (Astrain, *Historia* 651). La “libertad” implicaba la inserción del indígena en una economía asalariada y bajo el tutelaje económico-espiritual de los jesuitas dentro de la reducción. Para el jesuitismo no hay libertad (indígena) sin obediencia a las instituciones eclesiásticas.

como reservas de mano de obra de libre explotación: una congregación de “vasallos cristianizados”. Dispuestas estratégicamente en una diagonal fronteriza, las reducciones en la zona del Guayrá funcionaron como una frontera viva (Ilustración 1.3), una muralla habitada. De hecho, parte del vasallaje guaraní implicaba servir en ejércitos españoles contra los portugueses, como fue el caso de la batalla de Mbororé en que participó una milicia guaraní con más de 200 hombres armados (Bollini 47).

Por tanto, que el llamado fundacional al “establecimiento de políticas de conversión” por el Rector Páez tenga un eco imperial y militar no es casualidad. El término “conversión” no sólo refiere a la transformación religiosa, o al patrón de intercambio económico; también tiene una acepción estrictamente militar con la cual se designa la adaptación de recursos económicos a un fin táctico de guerra. (Moretti, Diccionario Militar). “Conversión” permite mantener activos todos estos significados sin contradicción. Así mismo, las políticas religiosas de la Compañía de Jesús implican en cada caso una economía corporativa, una expansión imperial y una ética militar, la cual, alcanzó su más refinada expresión en la economía y arquitectura misionera de *Paraquria*.

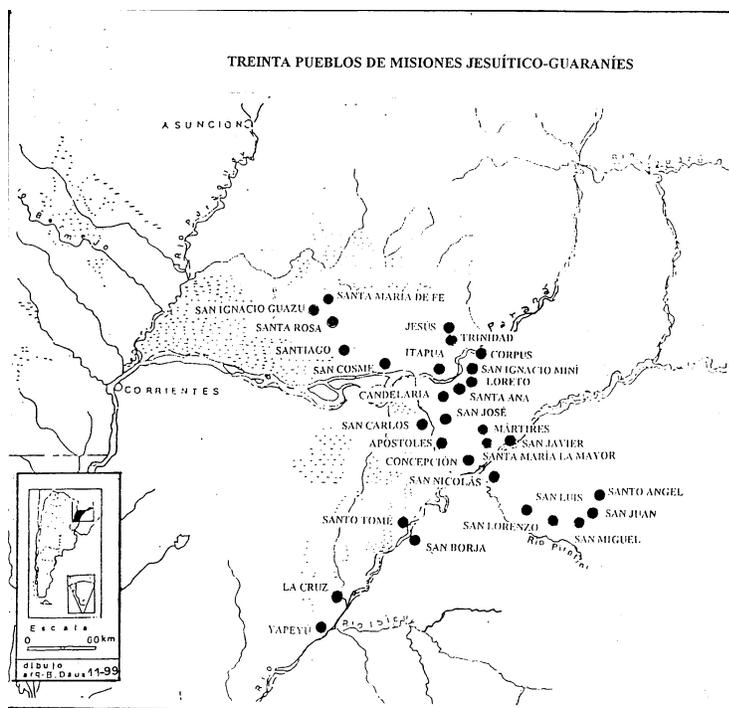


Ilustración 1.3 Ubicación de las reducciones del Guairá con respecto al Imperio de Portugal

Por tanto, pensar la conversión como fundación demanda la responsabilidad de mantener activa esta potencialidad polisémica. Con lo cual, una lectura *exapropiativa* del jesuitismo como proyecto económico, militar e imperial exige mantenerse en el camino de la sospecha a través de un archivo que se auto-presenta como obra consumada y se narra como misión justificada. Un archivo que ahoga entre orlas metafóricas el potencial aporético de su milagro económico, la fiebre de su archivo. Los cánticos de estas sirenas entran por los ojos: — “contempla la utopía, su cálculo posible”, susurran. Así, la arquitectura jesuítica es la anticipación visual de la misión cumplida: la conversión culminada, la utopía realizada. A diferencia de los reportes administrativos que daban cuenta del carácter procesual de la conversión; los textos visuales (mapas, planos, vistas a ojo de pájaro, esquemas teológicos) representaban la reducción como espacio racionalizado (*ratio*), en ella cada ser tiene su lugar y su medida en la distribución total de las cosas en el espacio. No hay utopía jesuítica sin racionalidad económica, sin su auto-

presentación como avance natural de la historia y la civilización en el Nuevo Mundo. Por tanto, no hay misión sin la invisibilización de la violencia fundacional, sin la conversión de esta violencia en racionalidad económica, i.e. en arquitectura.

De modo que el angosto sendero que sigue los vestigios de la traza expropiativa, es el de un caminar ciego que busca inscripciones residuales, no codificadas, por el cálculo ocular de la razón económica. ¿Por qué elegir este extraño camino? Porque, lo que el terror invisibiliza no desaparece, sino que se “inmaterializa,” se hace incalculable. Sin embargo, esta conversión *irracional* sólo sucede a través de la determinación de lo posible, lo material y lo calculable; así, la dispersión incontrolable de la ruina solo adviene por el cálculo exacto de la arquitectura.

Desde la fundación de la Compañía de Jesús por Ignacio Loyola en 1534, los jesuitas participan de una doble expansión imperial: la apropiación de territorios americanos por la Corona española y la expansión contrarreformista del catolicismo, el “Imperio inmaterial de la fe”.<sup>30</sup> El carácter expansivo del jesuitismo era inherente al espíritu misionero de la Compañía. A diferencia de otras órdenes religiosas, los jesuitas eran considerados como un selecto “ejército papal”, una élite miliciana y misionera devota a las órdenes del Pontífice: “una categoría especial de religiosos... antes que contemplativos, combativos; antes que monjes, guerreros de la fe dispuestos a luchar en todos los lugares y en todos los órdenes” (Popescu, *Sistema Económico*

---

<sup>30</sup> El mismo año de la confirmación papal (1541) expediciones jesuíticas fueron enviadas a India y unos años más tarde ya aparecen en Mozambique, Congo (1547), China, Japón y Brasil (1549). A la muerte de Loyola (1552), Francisco Xavier el ‘Apóstol de las Indias’ queda encargado de mantener e impulsar la expansión global de la Compañía. Bajo la guía de Francisco Xavier, las actividades jesuitas se extienden desde Paraquaria, “el corazón de América”, (1559) a los Llanos Orientales de Colombia (1626), a la Amazonía y norte del Perú (1632) y al este boliviano (1692-1700) (Popescu, *Sistema* 74-75). En Norte América las primeras misiones se ubicaron en la costa de Maine a principios del siglo XVII (Penobscot Bay en 1609, Mount Desert Island, 1613). Para una explicación más detallada de la expansión jesuítica consultar: Furlong, *Los Jesuitas y la cultura Rioplantense* (1933) y Plattner, *Jesuits go to the East* (1950). Para una revisión de la expansión jesuita en Europa ver: O’Malley, *The Jesuits* (1999)

71). No cualquiera podía ser un jesuita misionero; para ser admitido los candidatos pasaban hasta diez años de pruebas, durante los cuales debían manifestar: “dotes intelectuales (*ingenium*), anímicos (*judicium*) y físicos (*naturali complexio*)” (Bollini, *Arte* 30). Con lo cual, además de los tres votos monásticos comunes a todas las órdenes: pobreza, castidad y obediencia; los jesuitas tomaban un cuarto voto misionero que los sujetaba en obediencia incondicional a los designios del Papa:

Que cuando el Romano Pontífice ... nos ordenare respecto al provecho de las almas y la propagación de la fe, a cualquiera comarcas nos quisiera enviar; hayamos de ejecutarlo al punto, sin tergiversión ni excessa. Debemos siempre tener, para en todo acertar, que lo blanco que yo veo, creer que es negro si la Iglesia hierárquica así lo determina [Sic]. (Regla 13, *Exercicios*)

El cuarto voto señala una contradictoria subjetividad jesuítica, la “flexibilidad disciplinada” que combina la ortodoxia papista y la heterodoxia evangelizadora y que, en la opinión de varios críticos, guarda el secreto de su conquista espiritual.<sup>31</sup> Así, el ejército espiritual jesuítico combinaba una férrea doctrina católica con el diseño de un gobierno económico y la implementación de políticas burocráticas y comunitarias en específicos enclaves territoriales.

De esta manera, en menos de doscientos años los jesuitas ejercieron una influencia fundamental en Paraguay y América Latina tanto en lo concerniente a la población indígena, con el sistema de reducciones, como en lo referente a las elites criollas, con la fundación de colegios y universidades. Su expulsión en 1767-68 confirma la influencia extra-religiosa que la Orden

---

<sup>31</sup>Con la interpretación de la “flexibilidad disciplinada” jesuítica, varios estudiosos de la Sociedad de Jesús (Bollini, Furlong, Plá) han buscado rectificar el prestigio de la Compañía intentando desligarla del comunismo utópico de Campanella, Moro, Voltaire y Graham y, por otra parte, defenderla de las críticas iluministas a su ortodoxia.

tenía en América, el poder de su economía y su ambigua relación con el poder imperial español.

<sup>32</sup> En su forzosa retirada, los 1480 jesuitas presentes en América, dejaron más de setecientos centros educativos a lo largo de todo el continente, incluyendo las treinta misiones construidas en la región del Guayrá. Abandonadas por los guaraníes, asoladas por las milicias portuguesas y luego saqueadas por la dictadura de Gaspar Rodríguez de Francia (1814-1840), las reducciones decayeron rápidamente hasta el punto en que podemos decir que al día de hoy han pervivido más como ruinas que como espacios habitados.

De modo que, para el lector contemporáneo de la historiografía jesuítica, la mención alegórica a las “ruinas de la idolatría” en el llamado fundacional del P. Paéz, revela la historia como sátira de la anticipación. Lo que el eminente Rector auguró en 1602, en aquella coyuntura fundacional de la Orden, fue la futura ruina de su propio imperio, e incluso de su propia idolatría (“idólata” era el jesuitismo para las luces del secularismo). Son las ruinas del jesuitismo, desperdigadas por los antiguos territorios de *Paraquaria*, las que se acumulan en el lugar de las metafóricas ruinas de la idolatría. Tropológica paradójica de la fundación institucional del cristianismo en América, la fundación adviene como escatología telúrica.

---

<sup>32</sup> La expulsión de los Jesuitas de los territorios del Imperio Español está directamente vinculada al Tratado de Permuta firmado por Fernando VI en 1750 y al “despotismo ilustrado”, la animosidad secular con la cual las Reformas Borbónicas restringieron los privilegios y exoneraciones fiscales de las órdenes religiosas. El tratado de Permuta cedió a la Corona Portuguesa siete pueblos jesuíticos ubicados en el margen oriental de río Uruguay a cambio de la Colonia Sacramento ubicada en el actual Brasil. Esta medida despertó un gran descontento entre los neófitos guaraníes quienes en sus cartas dirigidas al Rey declaraban no entender “por qué primero les decían que hicieran sus casas e iglesias en el nombre de Dios y ahora les ordenaban abandonarlo todo” (Carta de los caciques al Gobernador Andonaegui citada por Bollini, *Arte* 78). Varias rebeliones guaraníes se sucedieron desde 1750 hasta la remoción del tratado por Carlos III en 1756. Sin embargo, este tratado debilitó al imperio jesuítico, augurando su cercana expulsión diez años más tarde. Las razones de la expulsión, calificadas por varios historiadores como vagas e injustificadas, resultaron en la deportación de cerca de 2000 jesuitas de los territorios de la Corona Española a Roma. Puntualmente, para la captura de los jesuitas instalados en Guayrá la Corona destinó un ejército especial para apresar a cada uno de los 80 jesuitas que gobernaban las reducciones y deportarlos por el puerto de Buenos Aires (Bollini, *Arte* 81-85).

Volveremos a la paradoja de la ruina hacia el final del capítulo. Por ahora, lo que me gustaría señalar aquí, en este momento fundacional, es que el imaginario de la ruina --de la idolatría-- motiva el avance de la pragmática modernizante de la Compañía de Jesús. El horizonte de aniquilación incita la producción (casi diríamos la fabulación) de una economía de la conversión. Simultáneamente, la “estandarización” de las políticas de conversión emerge cargada de una imperiosa fuerza arquitectónica. Así, el llamado a “establecer... sobre las ruinas” convoca un poder instituyente, una administración sistemática y una violencia demoledora (*Gewalt*).<sup>33</sup>

Dos constataciones: La violencia demoledora es violencia constructiva, no hay una sin la otra. Aquí, construcción es destrucción e implica una violencia. Por tanto, la monumental metáfora telúrica del P. Páez aparece en lugar de la violencia *sutil* (¿inmaterial?) de la conversión espacial: la conceptualización del espacio que precede a la elevación de la arquitectura religiosa. Por ejemplo, la distinción y distribución del espacio ya implicada en el damero hispánico. Cuya distribución de una plaza central, una iglesia y filas de casas opuestas al espacio abierto, no tiene relación alguna con la distribución espacial de los Tupi guaraní organizada por parentescos lingüísticos (*linguistic kinships*) de acuerdo a una cosmología social y religiosa.<sup>34</sup> De modo que,

---

<sup>33</sup>En *The Force of Law*, Derrida traduce el término alemán “*Gewalt*” como la fuerza legítima del poder, la violencia justificada por la autoridad (234). La complejidad de “*Gewalt*,” eliminada en algunas de sus traducciones, es central a la distinción entre (fuerza de) ley, y justicia. Hay una fuerza implícita en la aplicación de la ley, así como en el concepto mismo de justicia como ley (no law without force). En este texto, Derrida pregunta: “How to distinguish between this force of the law... and the violence that one always judges unjust?” (233). Finalmente, estas reflexiones son centrales a la posibilidad de una justicia que exceda, contradiga o extrañe la ley.

<sup>34</sup>Como ha señalado el historiador Stuart Schwartz acerca del caso de los Tupinambá: “The forced acculturation was the better of two evils... The Jesuits... were in their own way as destructive to indigenous life as engenhos, and in some ways perhaps even more” (*Sugar* 40). Generalizada en las misiones de Suramérica, esta traza urbana del damero tuvo que modificar la distancia y tamaño de los pabellones para evitar que la costumbre guaraní de quemar las viviendas al final de cada ciclo recolectivo incendiara la reducción (Bollini, *Arte*, 18). Así mismo, los amplios pabellones simulaban las casas comunales o *tapü* en donde los guaraníes cohabitaban en familias poligámicas. Opuesto a la poligamia, el régimen jesuita instaló paredes divisorias que separaban a las ahora familias monogámicas bajo el mismo techo (Levinton *Arquitectura* 14-15).

la conversión del indígena en vasallo cristianizado también implicaba la reducción de la energía nómada, energía dispersa y desterritorializada, y su sistematización como mano de obra administrada al servicio de las formas sedentarias de la propiedad: la agricultura sistemática y la arquitectura permanente. La *producción* de la selva en espacio urbanizado presupone la subsunción del tiempo indígena en trabajo (*work*). Por tanto, en las reducciones la *producción* del espacio es conversión e implica el sometimiento indígena a una doctrina temporal cristiana occidental orientada al establecimiento de la noción de propiedad y la represión de sus formas de habitar el espacio.

Lo anterior nos permite considerar la propuesta de Henri Lefebvre sobre la producción del espacio desde un nuevo ángulo. En su libro bajo el mismo título, Lefebvre critica ‘el olvido’ del espacio por el pensamiento occidental y su subsunción categórica en el sujeto filosófico de la metafísica: “To produce space: this combination of words would have meant strictly nothing when the philosophers exercised all power over concepts. The space of the philosophers could be created only by God, as his first work...” (*The Production of Space* 73). Lefebvre contesta la metafísica del espacio abstracto, intemporal y total con la noción de producción: “non-produced —that is, metaphysical” (68). Así, el espacio es una ‘realidad social’ en la cual, la tríada de lo percibido, lo concebido y lo vivido, se encuentran en constante producción y no ya como externalidad estática y predefinida ni como representación de una superestructura u orden estatal/institucional (85). La producción del espacio social es contingente, es a la vez medio y resultado, trasciende la oposición cartesiana sujeto/objeto y presupone la necesaria relacionalidad del tiempo y el espacio en operaciones coextensivas — sucesión, concatenación, simultaneidad, sincronía— realizadas entre materials y materiels: “[production] organizes a sequence of actions with a certain ‘objective’ (i.e. the object to be produced) in view” (71). Sin embargo, en el caso

de las reducciones, la producción del espacio desplegada por el jesuitismo es posibilitada por la aplicación del marco económico y teológico de la conversión al disciplinamiento de los guaraníes como fuerza laboral, en la producción de determinadas “operaciones co-extensivas entre *materials* y *materiels*” (y en el abandono de otras). En la reducción, la consigna lefebvriana de “espacializar el tiempo y temporalizar el espacio,” es subsidiaria e instrumental del proyecto de conversión. De modo que, en este caso en particular, la *producción* no es lo que nos permite reformular los bastiones conceptuales de la metafísica occidental sino, por el contrario, el método por el cual la metafísica de lo propio se instrumentaliza a partir de la re-conceptualización del espacio como propiedad y el tiempo como progresión. Los guaraníes se cristianizan en y a través de la reducción, un dispositivo económico y violento que convierte la fuerza nómada guaraní en el cuerpo arquitectural de Dios. Las ruinas del Guayrá no son otra cosa que este cadáver exquisito.

Si en la reducción la producción del espacio es indistinta del proceso de conversión; si allí el espacio *es* conversión, esto señalaría que es necesario examinar la producción desde la expropiación tomando como punto de partida, el *adoctrinamiento* de los guaraníes en la noción de propiedad. En esta iniciación, fundamental para el avance de la “conversión total” del indígena se juega la instalación de la propiedad como *a priori*. Si en el modelo schmittiano el régimen agrario es el origen de la ley que emerge como parte de un pacto económico previo (*a priori*), en la reducción el fundamento de la ley es la conversión de los guaraníes (i.e. su instrucción en la noción de propiedad a partir de la conciencia de la necesidad). Aquí, la ley ya no es el resultado de la apropiación de lo dado sino de la violencia expropiativa en que se funda la noción de propiedad. La reducción es la instalación forzada de un *a priori*.

Con la introducción de la agricultura, los jesuitas instalan la división económica entre bienes privados o *Abambaé*, “la propiedad del indio” y bienes comunales, o *Tupambaé*, “la propiedad de Dios”. La división se reforzaba al reiterarse en la organización espacial de las reducciones. Cada reducción estaba dividida en dos grandes secciones empalmadas por una vasta plaza central, escenario del acto congregacional —desfiles, procesiones y linchamientos. Así, el *Abambaé*, los pabellones habitados por las familias guaraníes, se disponía alrededor de tres bordes de la plaza, destinando el cuarto margen a la iglesia, el convento, la huerta y la reserva; el cuerpo arquitectural del *Tupambaé* (Ilustración 1.4). Este complejo sistema económico/urbanístico/ religioso que vincula “lo temporal”, los trabajos del hombre, y “lo espiritual”, el reino de Dios, es uno de los mejores ejemplos de la propedéutica jesuítica de la conversión. Con esta división económica y su ley acumulativa-religiosa, la distinción de lo propio trasciende y se reitera cotidianamente en las dimensiones del alimento, el lenguaje y el espacio habitacional. La expropiación es constante (*ongoing*), pero también es simultánea, multidimensional e inmediata.

Primordialmente agro-ganadera, la economía jesuítica mantenía un régimen de propiedad mixto en el cual se distribuía el tiempo laboral del indígena a lo largo de la semana. La micro-economía familiar del *Abambaé* era el engranaje básico del *Tupambaé*, la red macro-económica de Dios, dividida en tres grandes secciones: la reserva comunitaria (alimentos, herramientas, etc.); la ganadería y las “Tierras de Dios” (extensas plantaciones de yerba mate, tabaco y algodón); y el excedente monetario generado por la importación y exportación de bienes y servicios (Popescu, *Sistema Económico* 199). Todos los indígenas de las misiones debían contribuir al crecimiento y manutención de la propiedad comunal —la propiedad de Dios—, cuya administración dependía del Rector General de la Orden, quien desde la sede de la

Candelaria y en su “...perpetua visita... [miraba] cómo se guardan las órdenes, reglas y disciplinas religiosas...” (Aquaviva, 5,6,7 citado por Astrain, 45).<sup>35</sup>

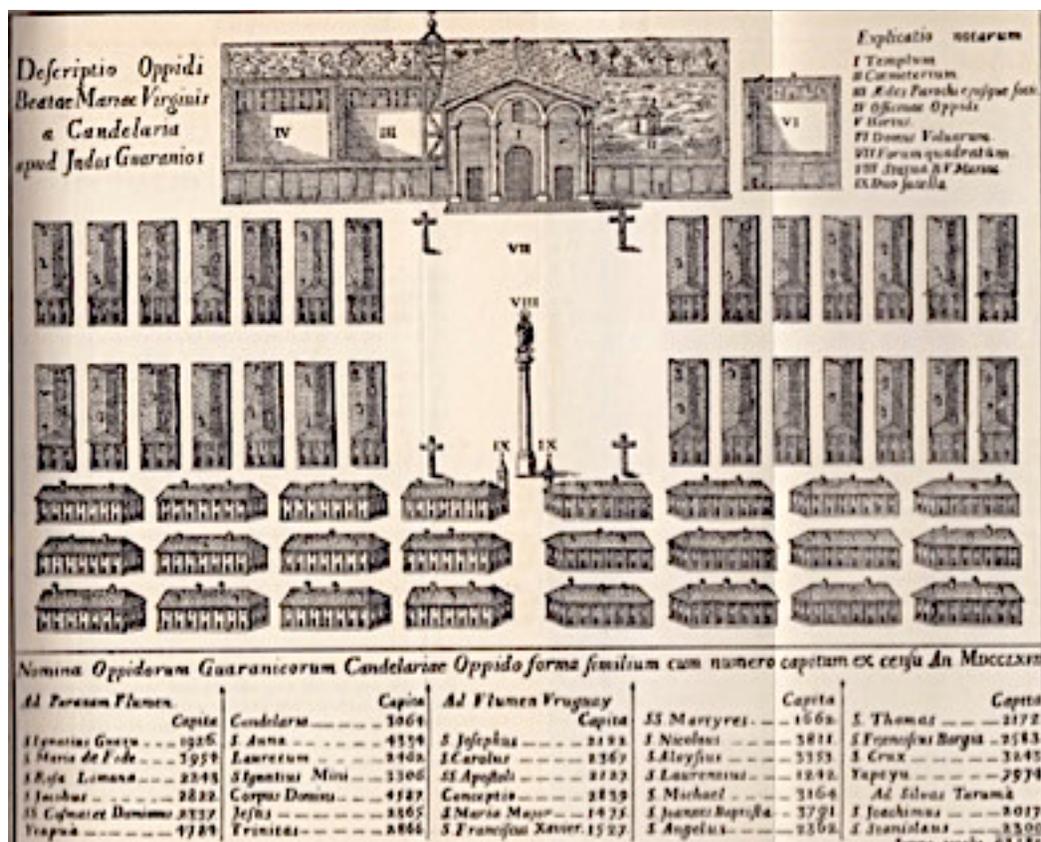


Ilustración 1.4 Disposición interna de las reducciones. Oreste Popescu, *Sistema Económico de las misiones Jesuíticas*.

Como ya mencionamos, la distinción entre *Abambaé* y *Tupambaé* era componente central de la fórmula jesuítica de la conversión: “lo temporal asegura lo espiritual”. De aquí deviene en una doble deducción. Por una parte, lo espiritual no puede ser desligado del régimen de

<sup>35</sup> El Rector administraba la totalidad de la economía misionera y determinaba, entre otras cosas: los precios de los cultivos, la producción y circulación de moneda, la disposición de caminos y circulación fluvial, los desplazamientos de los neófitos por fuera de la reducción y las normatividad jurídica y política para con los guaraníes dentro de la reducción. (Regl. Doctrina. 1689, citada por Popescu, 133)

propiedad ni de su consecuente expansión imperial-económica-militar. Por otra parte, si la propiedad del indio *asegura* la propiedad de Dios, el funcionamiento de toda la economía jesuítica depende de la efectiva instalación del principio de propiedad —de la naturalización de la *justissima tellus*— en los neófitos. Así, la construcción del templo, el abastecimiento de la reserva y el mantenimiento de la huerta se sostenían en el trabajo indígena, al igual que lo hacían todos los componentes expansivos de la macro-economía imperial jesuítica, incluyendo la emisión de moneda y el precioso trabajo artesanal destinado a las catedrales jesuíticas del Río de la Plata.

De este quiasmo (la conversión depende de la economía... pero la economía depende de la conversión) deviene la aprehensión ansiosa de la conquista pacífica, la conquista que no puede esclavizar, sino que debe *convertir* a sus vasallos. En las reducciones el espacio es convertido y no es el resultado de un régimen de esclavitud. Esta importante diferencia implicó el despliegue de la sutil violencia productiva del amor imperial. Por esta razón, resulta menos productivo argumentar sobre la crueldad esclavista de los jesuitas que ahondar en la justificación conceptual de su diferenciación

Por otro lado, el funcionamiento de esta compleja economía imperial dependía de la efectiva instrucción de la noción de propiedad en los guaraníes, de su conversión en seres racionales, “hombres económicos” que trabajen la tierra y besen la cruz. Ahora, lejos de la evangélica retórica de la igualdad entre jesuitas y neófitos, los reproches a la irracionalidad, inconstancia y la falta de previsión del indígena son constantes en las crónicas y relaciones jesuíticas y, como mencionamos en la *Introducción*, se continúan en la actitud aleccionadora de la actual crítica cultural. Por ejemplo, escribe el Padre Cardiel sobre la visita que hace a las Reducciones del Guayrá: “Si Dios les dio buena cosecha, no saben guardarla en su casa. La

desperdician sin mirar a lo futuro... por eso se les obliga a que sigan a los demás en sus sacos a los graneros comunes para evitar que vendan el sustento de su familia por cuatro cuentas de vidrio” (Popescu, *Sistema Económico* 128). Así mismo, en su descripción de los Guarníes el jesuita Fernández señala: “...son de genio inconstante, más de lo que se puede creer, mudables a todo viento, no guardan la palabra que dan; oy parecen hombres, y Christianos, y mañana apostatas y animales [sic]” (Relación 26). Los jesuitas se quejan. El tutelaje misionero es una cotidiana letanía a la “indolencia guaraní”, una elegía sobre los innumerables esfuerzos y trabajos” por amarrar el impulso apóstata ‘del indio’, por inculcarle la noción de lo propio, por “hacerle trabajar en determinada medida, con asiduidad y con método”. El milagro económico es también una plañidera.

La inconstancia indígena, su indiferencia al valor de la propiedad y de la palabra perturba al jesuita, quien tiene la misión de *asegurar* estos inestables cuerpos nómades para la expansión del imperio de la fe. Por tanto, al contrario a la retórica del amor jesuita y su sacrificio por los necesitados y vulnerables indígenas, vemos que el jesuitismo necesita — con urgencia— hacer del indígena un “ser racional” para así amarrar, anclar la fundación de su imperio económico. El problema reside en instruir la noción de lo propio sin traicionar el distintivo carácter *pacífico* de su conquista. Por tanto, la pregunta es: ¿Cómo hacer de lo propio lo necesario? La astuta resolución de la Compañía consiste en ver que la necesidad antecede a la propiedad: no hay propiedad sin *motivación* adquisitiva; no hay propiedad sin conciencia de la falta ¿Cómo generarla? ¿cómo sistematizarla? ¿cómo hacerla productiva? En esto reside el fundamento inmaterial de su imperio.

Utilizando una compleja propedéutica económica y espacial las reducciones buscaron inculcar en los neófitos la noción de propiedad a partir de la racionalización de la necesidad. Así,

frente a la “desidia del indio” por el incentivo acumulativo, los jesuitas implementaron un sistema de *mínimos necesarios* reforzado por medidas coercitivas y punitivas. Con el fin de que “los indios se sacudiesen su indolencia y se tomasen la molestia de conservar y cuidar el rebaño” (Cardiel citado por Popescu, *Sistema Económico* 115), una policía jesuítica vigilaba que cada familia (*Abambaé*) cumpliera con los *mínimos necesarios* requeridos por el sistema tutelar: “un mínimo de actividad—hasta cubrir su sustento—, un mínimo de previsibilidad—asegurar el consumo hasta la otra cosecha— y un mínimo de racionalidad, hasta aprender a valorar *a la española* los productos de sus campos” (Popescu, *Sistema Económico* 113). El trabajo vigilado se convierte entonces en un modo efectivo de implementar la necesidad del *mínimum*. Una vez alcanzado el *mínimum* requerido, es decir, una vez que la conciencia de la necesidad se hacía evidente en el cuidado constante de la propiedad, el tutelaje era sustituido por “el incentivo hacia la libre disposición”.<sup>36</sup>

De esta manera, el *Abambaé* fundamentaba la conciencia de la necesidad como precondition mínima de la propiedad: “En cuanto el guaraní sabía hacer el suficiente uso de ambas instituciones para alcanzar su adecuado nivel de sustento, cualquier tutelaje económico se consideraba superfluo, ya que con esto el *fundamento material* para el tutelaje espiritual estaba asegurado” (Popescu *Sistema Económico* 105). ¿Cómo entendemos este “fundamento material”? Una vez que los neófitos reconocen y cuantifican el valor de la propiedad y la necesidad de la pre-visión y la pro-visión, es decir, una vez que participan de una visualización y una racionalización económicas, el fundamento de lo espiritual se supone afianzado.

---

<sup>36</sup> La libertad —i.e. al reconocimiento del valor de la propiedad—al someterse al tutelaje jesuítico. Libertad equivale aquí a la racionalización de lo propio o al cuidado de lo propio como manifestación visible de la razón.

El “mínimo necesario” introduce una concepción cuantitativa de la necesidad y una manifestación cuantificable de la propiedad. Inculcar la noción del mínimo necesario equivale a establecer la necesidad como *mínimum*; es decir, como principio articulador del orden económico, social y espiritual. La necesidad es pues una semilla vacía que garantiza la propiedad privada, el crecimiento económico y el bien común. Por otra parte, al fundamentar lo espiritual en lo temporal, la política del mínimo necesario instaura la necesidad como el fundamento de la idea *racional* de Dios. No hay noción de Dios sin la comprensión de la propiedad. Por una parte, con la demanda de un mínimo concreto y cuantificable se adquiere conciencia de una ausencia inconmensurable. En el *Tupambaé* (unidad económica y arquitectónica), Dios es una falta inmaterial que se hace propiedad. Por otra parte, la co-constitución entre la noción de propiedad y la transformación del espacio (agricultura y arquitectura) pasa por la sedimentación de una “conciencia” de la necesidad. He aquí la sofisticada propedéutica jesuítica: la racionalización de lo que falta (el cálculo preparatorio de la anticipación y reserva) sedimenta la conciencia (*self-consciousness*) como falta. Por tanto, ¿es la conciencia de Dios indistinta de la necesidad?

De esta manera se cifra una temporalidad que vincula la agricultura a la arquitectura. Con la administración cotidiana del trabajo de la tierra y del mínimo necesario, el *Abambaé* hace *presente* la necesidad (la trae a la presencia) a la vez que satura el presente con la necesaria producción de propiedad. Por otra parte, a partir de sus funciones de reserva, sacrificio y proyecto (arquitectónico), el *Tupambaé* incorpora una temporalidad espiritual de la promesa. Así, en su renovada ausencia, la necesidad es siempre (el) presente —inevitable, imparabile, *nesesse*— en el que se anticipa el advenimiento de la promesa de salvación. Esta doble fundamentación del orden “temporal” (laborado en y como, presente) se cifra la fórmula arquitectónica de la reducción: en el padecimiento de la necesidad presente y del presente como

necesidad se justifica la fundación del Reino. No hay arquitectura cristiana sin la aflicción del presente.

Al mismo tiempo, la fórmula es expropiativa ya que la “propiedad del indio” se funda como conciencia de la falta: él/ ella no tiene propiedad y debe producirla con su diario trabajo; sin embargo, esta producción nunca le será propia ya que la “propiedad del indio” solo se *realiza* como ofrenda y es *eternamente* propia a Dios. Esta es la disimetría fundamental de la economía de conversión como economía expropiativa: el sacrificio de lo temporal-individual redunda en exceso glorioso en lo espiritual-eterno. La elevación y ornamentación de una catedral en cada misión constituyen su materialización privilegiada.

Lo anterior nos indica que instalar la noción de propiedad implica simultáneamente la justificación teleológica de lo temporal en lo espiritual y la substanciación de lo espiritual en lo temporal. Vemos que, la fórmula económica de conversión, “lo temporal asegura lo espiritual”, funciona ida y vuelta; una transición (*segura*) que presupone tanto el fundamento, como el *telos* que posibilita el *paso* entre estas dos dimensiones (i.e. la conversión). Luego de nuestro análisis vemos que la liga constitutiva (y naturalizada) del imperio inmaterial, el *paso* de lo temporal a lo espiritual, enlaza la fuerza de la necesidad, la incesante presentación de una ausencia, al presente desplazado de la promesa. Así, la fórmula describe la topología de un camino imposible: un puente suspendido entre dos fallas análogas, aunque disimétricas. En un extremo vemos lo temporal como *necesidad*; el *Abambaé* asegura la “propiedad del indio”, aunque ya siempre desplazada, impropia y predeterminada como ofrenda a Dios. Asegurar lo temporal en la necesidad —en su fallida *presentación*— lo torna inaprensible, in-asegurable: la necesidad, como el presente, no *está* ni *es*, ergo lo temporal no *es* y no *está* (*is not*). La retórica jesuítica explica esta *falla* en lo temporal con la naturaleza misma del indígena americano, su error

ingénito: “la indolencia del indio” su nativa carencia de razón. El indígena es la *falta* incorregible que simultáneamente justifica y frustra la conversión; la *falla* inconmensurable que consume los múltiples “esfuerzos y trabajos” de los Padres por asegurar lo propio sobre un presente en fuga. Al otro extremo, el Reino espiritual como promesa de concreción no es sino otra dimensión in-apropiable; “Dios” es la boca abierta, absoluta, que engulle la incansable producción material del presente, la falla inmaterial que intima su paradójica materialización como arquitectura. Así, dependiente de su anclaje terrenal, el “*not yet*” (aún no) del *Tupambaé* no resulta menos paradójico: lo temporal (se) concreta (en) lo espiritual pero lo espiritual no se presenta sino como el vaciamiento ansioso de lo temporal. Lo que no *es* (lo espiritual) ¡será!... pero solo podrá ser si lo que no es (lo temporal) ... *es*.

Estancada entre un presente in-apropiable y un futuro impresentable se anuncia débilmente la *inviabilidad* de la conversión: la imposibilidad de asegurar el paso de lo temporal a lo espiritual. La misión de asegurar la conversión *es* imposible en su misma formulación; “misión” siendo uno de los nombres de la imposibilidad o aporía, esa palabra “fatigada de filosofía y de lógica” (Derrida, *Aporías* 31 ).

Señalada por Aristóteles en *Física IV* y revisitada por Jacques Derrida en “*Ousía y Grammē*” (1972), *Aporías* (1996), la “aporética exotérica”, la aporía de la concepción ordinaria del tiempo a partir del privilegio del presente, señala que, aunque limitados por la determinación del tiempo como presente, nos es imposible determinar el tiempo: “el ahora es, pero no es lo que es... En la medida en que ha sido, ya no es. Pero, en la medida en que será, como el porvenir o la muerte... todavía no es” (Derrida, 1996 32). Interrogando el núcleo de la crítica heideggeriana a la metafísica del presente, Derrida adelanta la siguiente pregunta: ¿y si fuera imposible otro concepto del tiempo? ¿y si fuera imposible otro concepto de la muerte? Planteada desde el marco

de la imposibilidad, lo que esta pregunta sugiere es que otro concepto de tiempo u otro concepto de muerte son imposibles... sin la experiencia de la aporía. Entonces ¿se puede hablar de una *experiencia* de la aporía? (33-34) ¿De una experiencia del no-pasar (*pereo*), una travesía sin frontera? Derrida distingue tres figuras de la experiencia de la aporía: aquella del paso bloqueado por una frontera impermeable o restringido por un secreto inaccesible (*password* o *Shibboleth*); aquella del paso imposibilitado por la porosidad o indeterminación del límite y, finalmente, la antinomia, la eliminación de la posibilidad del paso: “ya no hay camino... no más *trans*”(45). En este último caso, hay aporía porque no hay lugar para una aporía determinada como experiencia del paso.

Aquí, lo que nos interesa señalar es la experiencia de la aporía que asedia el corazón *transformador* de la conversión. Movilizado por la arquitectura, el paso *asegurado* de la conversión tropieza al verse amenazado por el no-paso: la aporía aparece en el momento crucial de la economía jesuítica, en el espectacular pasaje de lo temporal a lo espiritual, el camino unidireccional de la salvación. Estos tropiezos nos incitan a preguntar: ¿cuándo y cómo adviene la propiedad para el converso?, ¿cuándo y cómo se cumple la fórmula? Así mismo, podemos cuestionar: ¿en qué sentido lo temporal asegura lo espiritual? Acaso, ¿puede lo espiritual ser consolidado en lo temporal? ¿Y si propusiésemos lo opuesto?, o incluso, si dudásemos por completo de lo que la fórmula nos propone, ¿por qué es necesario asegurar lo espiritual?

Esta fórmula, preservada por el archivo de la Compañía, es repetida, recordada, estudiada porque acaso ¿no es lo espiritual precisamente aquello que perturba al jesuitismo en Paraguay? ¿Acaso, no vemos en la fiebre edilicia del jesuitismo una respuesta apotropaica a la inmaterialidad del espíritu, a la intangibilidad de lo converso, a la invisibilización de la misión? Entonces, si la aporía se prueba victoriosa, si la conversión no llega, si no se hace efectiva, ni

visible ¿cómo puede el imperio trazar los límites de su muralla? ¿Cómo puede levantar sus pilares fundacionales? La fórmula se repite como un conjuro que promete la materialización de lo inmaterial, la calculabilidad de lo incalculable, la garantía de lo in-asegurable: la conversión es la superación de la aporía. Lo espiritual, lo in-asegurable, es el horizonte de (im)posibilidad hacia el cual el jesuitismo reproduce su singular sutura arquitectónica sobre lo temporal. Un constante proceso de escarificación que cierra y aminora la contradicción: la apropiación de lo temporal simultáneamente cimentada y desplazada por la trascendentalidad como horizonte de realización misional. Y, sin embargo, constantemente, la misión de apropiar lo temporal, es decir, de cimentar la noción de propiedad, es amenazada por la auto-imposición de la trascendentalidad como horizonte de realización y por la irreductible dependencia de la fuerza laboral indígena: el mínimo necesario que asegura *el paso* entre estas dos dimensiones. La concreción, reproducción y sobre-ornamentación del *Tupambaé* ofrece la posibilidad última de esta conciliación, ya que en él la propiedad, fundamentada en la expropiación del indígena, se realiza como signatura de un nombre *propio*: “Dios”.

¿Por qué buscar la forma negativa (*aporía*) en el proceso de conversión? ¿Qué ganamos con enredarnos en los laberintos de las fórmulas jesuíticas? Ganamos una lectura irredenta de sus ruinas, una lectura que resiste o al menos duda sistemáticamente de la efectividad de la conversión.

Derrida ha señalado cómo la forma negativa de la aporía es la resistencia a la forma afirmativa en que nos habla “la buena conciencia”, la certeza de la razón calculable, la decisión predicada como aplicación técnica de un programa, por ejemplo, “lo temporal asegura lo espiritual”. Así, “De lo único que se puede estar *seguro*” afirma Derrida, “es de esta forma negativa [sin X no habría Y] ... en el momento en que se la convierta en certeza positiva,

podremos estar seguros de empezar a engañarnos, incluso de engañar al otro” (*Aporías* 42). Por una parte, la forma negativa de la conversión en Paraquaria: “sin guaraníes no hay Dios,” revela el carácter expropiativo y aporético de la conversión, i.e., la propiedad como expropiación fundante que instala una experiencia interminable. Por otra, la vía negativa libera la experiencia de lo interminable de la instrumentalidad afirmativa de la “buena conciencia” y revela que esta última es incompatible con el riesgo absoluto implicado en la decisión responsable y con “la experiencia como aguante o como pasión, como resistencia o restancia” (*Aporías* 41). Así, el “aguante” de esta experiencia es condición de la responsabilidad, el *sobre-deber* (el deber sin deuda, el deber sin deber ¿el deber sin obediencia?) que en su desmesura transgrede la moralidad de las acciones “conformes al deber” infringiendo la ley (*Aporías* 36). Y en este punto inquirimos, ¿no es acaso “el aguante” interminable, su responsabilidad con el otro guaraní lo que el Jesuitismo evita, al acotarse —muy justificadamente— dentro de los límites de la ley de la expulsión? El reclamo de los caciques guaraníes al abandono del proyecto por parte de la Compañía apunta directamente a esta inconsistencia fundamental de la misión cristiana.<sup>37</sup>

La aporía irrumpe en el cumplimiento formulaico de la conversión (el paso) a la vez que mantiene una relación con la interrupción (*Aporías* 37). Pero la economía de la conversión es el esfuerzo por suturar esta indeterminación, por resolver la aporía, por dar el paso, hacerlo efectivo, concreto, seguro. En las reducciones, este esfuerzo económico *se traduce* en

---

<sup>37</sup> El Tratado de Permuta despertó un gran descontento entre los neófitos guaraníes quienes en sus cartas dirigidas al Rey declaraban no entender: “por qué primero les decían que hicieran sus casas e iglesias en el nombre de Dios y ahora les ordenaban abandonarlo todo” (Carta de los caciques al Gobernador Andonaegui citada por Bollini, *Arte* 78). La historiografía crítica reinterpreta este reclamo como una muestra más de la profunda dependencia de los guaraníes a los Padres. Así, el subsiguiente abandono de las misiones por parte de los indígenas sólo: “... [confirmaría] aquello de que ‘el Padre era para la Misión lo que el alma para el cuerpo’” (Plá, *Barroco* 102). Lo último indica que esta crítica no ha cuestionado la fórmula de la conversión.

arquitectura, proyecto posible que determina y sutura la indeterminada temporalidad del presente como anticipación edificante, formativa del horizonte (futuro) de conversión. Así, el jesuitismo fuerza la resolución de su misión aporética: el presente no escapa, sino que se asegura como arquitectura y se erige en el nombre de Dios. En el proyecto de conversión del jesuitismo, la debilidad del ahora es sofocada bajo la signatura lapidaria del monumento. La arquitectura es un paliativo temporal que calma la ansiedad misionera.

La arquitectura es simultáneamente técnica y prótesis de la economía de conversión. Como técnica *anticipa*, en el continuo traer a la presencia, la previsión teleológica de su complitud — una previsión que, sin embargo, solo se “presenta” como incompletud: la anticipación material de la obra consumada es indistinguible de su inacabamiento. Por otra parte, la función protésica de la arquitectura posibilitaría la conversión, el proceso *inmaterial* en que se cimienta el alma. Sin embargo, las ruinas jesuíticas, el andamiaje de un proceso inmaterial, darían cuenta de la imposibilidad de una conversión absoluta. El imperio inmaterial no floreció sin su exceso ruinoso.

### *Tupambaé: Una elipsis devoradora.*

Es a partir de estos planteamientos que nos interesa pensar el *Tupáró*, el templo jesuítico del *Tupambaé*. Radicalmente distinto en su diseño del resto de los edificios de la reducción, el juego de arcos, columnas y cúpulas del *Tupáró* implicó la distinción de un vacío monumental y por tanto, la singularización de Dios como la *experiencia* de esta interioridad. La cúpula, la resolución tectónica que aloja este vacío, encarna la dialéctica estructural del *Themelios*, la presencia vacía de Dios. Así, la experiencia del *domus* de la catedral, domicilio del Dios jesuita, es la experiencia del dominio del Señor sobre su propiedad (*Tupambaré*). En su suntuoso interior, las iglesias misionales albergaban una abrumadora cantidad de labor indígena. Los

templos seguían las medidas europeas (70 metros de largo por 30 de ancho), e incluían cinco puertas, cuatro campanas, dos bóvedas y de tres a cinco naves recubiertas de pinturas y tallas rechapadas en oro. Se calcula que en los treinta pueblos jesuíticos hubo alrededor de setenta templos levantados entre 1609 y 1765, cada uno de los cuales estaba profusamente adornado (Plá, *Barroco* 76-77). ¿Cómo investigar la singular experiencia de la interioridad arquitectónica? Una experiencia que, por una parte, es el corolario de la economía jesuítica (la prueba máxima de la conversión de los guaraníes en seres racionales); y por otra parte, es la analogía monumental de la interioridad del alma.

Necesariamente, analizar esta experiencia en relación a la acumulación/ expropiación primaria, implica considerar no solo el incalculable trabajo de generaciones de guaraníes consumido en el levantamiento y manutención de los masivos templos en medio de la selva —y sus relaciones con la agricultura y la conversión analizadas en la sección anterior.<sup>38</sup> También demanda meditar sobre el *uso* de ellos en las labores de conversión. Porque acaso ¿no es en el cotidiano ingreso al templo, en el voluntario confinamiento de los cuerpos bajo la luz oblicua de las ventanas, en la repetición colectiva del sermón, de los gestos y genuflexiones, en donde opera de manera singular e irremplazable la conversión? Y por tanto, ¿no es acaso la experiencia cotidiana de esta interioridad uno de los fundamentos irrecusables del cristianismo en América? Un fundamento que entraña una corporalidad heredada, citada, repetida. En *Paraquaria*, la

---

<sup>38</sup> A diferencia del riguroso cálculo de almas, el número de guaraníes trabajando en la construcción de catedrales no recibió la misma atención. Josefina Plá rescata algunos datos que nos dan una idea general del número de trabajadores y del tiempo necesario para la elevación de las iglesias. Así, en la iglesia de la Misión de San Miguel, trabajaron mil indígenas durante diez años y en la iglesia de la Misión de Jesús (interrumpida por la expulsión) se emplearon más de tres mil indígenas (*Barroco* 100). Los trabajos incluían: la obtención y el acarreo de materiales de construcción, la preparación de los elementos estructurales (maderas, piedras, cal y ladrillos), la construcción del templo y la elaboración de relieves, estatuas y retablos, entre tantos otros oficios.

corporalidad cristiana implicó la reducción de los nómades a vasallos sedentarios, en constructores de catedrales y practicantes de la fe; una triple conversión corporal mediada, reforzada y capitulada por la arquitectura; por la inherente violencia fundacional de su acumulación primaria y por la reproducción expropiativa que ésta demanda. En su esplendor, estos lujosos interiores, *no nos permiten ver* la violencia que le dio origen, la violencia implicada en su fundación, la conversión.

Es así como solo en este punto del texto nos es posible percibir esta otra fundamentación *archē*-tectónica. Solo ahora, luego de un largo camino en que fuimos conectando la arquitectura con la economía expropiativa de la conversión y con el imaginario de la interioridad, nos es posible desplazar la pregunta por el fundamento de su determinación telúrica hacia la experiencia tectónica y expandirnos en las consecuencias de este traslado. Así, la experiencia interior, la experiencia arquitectónica, aparece tardía o secundaria con respecto al esquema apropiativo del *nomos* agrario y al cálculo administrativo que este demanda. Sin embargo, la experiencia interior es primaria en cuanto espacialidad inaugurada por la palabra bautismal, primaria es la violencia fundacional del alma por la palabra: el silencio de la no-traducción.

En su estudio sobre el interior de las iglesias jesuíticas de la Contrarreforma, Jeffrey Smith señala que la función primordial de los templos de la Compañía era educativa — mnemotécnica más que votiva—y era con este fin, que se integraban el arte visual y la arquitectura en la disposición interna de los templos (*Art of Salvation* 577). Con lo cual, no es posible desligar la agencia misionera de la conversión, de la misión educativa de la Compañía de Jesús, porque en el marco del jesuitismo, educación es conversión. El diseño interior de los templos jesuíticos constituía la cumbre de su “*modus procedendi*”, su más efectivo dispositivo de conversión. En sus diferentes destinos globales, la Compañía de Jesús implementó como

estrategia corporativa (Bailey, “*Jesuit Corporate Culture*” 73), una serie de programas arquitectónicos orientados a consolidar una fenomenología de la conversión a partir de la experiencia del tránsito del fiel por el interior del templo; esta progresión frontal del cuerpo a través de la profundidad del templo coincidiría con lo que Schmarsow identifica como una de las experiencias fundamentales en la concepción occidental del espacio (*Wesen architektonische*). Por tanto, no solo la construcción de la iglesia, sino la experiencia motriz de avanzar por un espacio cubierto y perspectivado resulta significativa en el proceso de conversión.<sup>39</sup>

La compleja disposición interna de los templos orquestaba la traducción espacial de los *Ejercicios Espirituales* de Loyola y preveía su *activación* con el pasar del visitante por las naves de la iglesia. Así, el peregrinaje espiritual del cristiano empezaba, “con el primer paso a través del portal,” para luego ser guiado por una secuencia artística que buscaba progresivamente transformar el alma con la espiritualidad ignaciana (Smith, *Art of Salvation* 581). Paso a paso, desde la entrada del templo, a través de las naves y hasta el altar mayor de la iglesia, el fiel visitaba figuras votivas que secuencialmente estimulaban: la auto-examinación, con la contemplación de santos sacrificiales; la iluminación, con figuras de santos conversos; y la redención y salvación, con escenarios de la futura unión con Dios (Smith, *Art of Salvation* 582). De esta manera, el programa ornamental y arquitectónico del interior del templo estaba recargado de la metafóricidad de la conversión, la cual al igual que otros elementos de la propedéutica jesuítica, solo se “activaba” con la participación y/o el uso reiterado por los fieles.<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> Al respecto, Merleau-Ponty ha señalado cómo la movilidad es determinante en la representación del espacio y en la formación de estructuras de sentido y significado: “Mobility is the primary sphere in which initially the meaning of all significances is engaged in the domain of represented space” (*Phenomenology of Perception*, 130).

<sup>40</sup> En la experiencia transitiva de la conversión vemos como la participación analógica busca asegurar la efectividad metafórica, esto es, reforzar la necesidad y naturalidad del link entre el significante y el significado. Como ha señalado Derrida en “White Mythologies”: “The link of the signifier to the signified has had both to be and to

Para *asegurarse*, la conversión demandaba reiteración, asistencia repetida como instancia educativa. Aquí reproducción es educación.

Recordemos que la conversión, el vínculo económico fundacional del imperio inmaterial, dependía de *asegurar* el paso de lo temporal a lo espiritual. En términos estructurales, la tectónica es el dispositivo (i.e. el *dispositio*, la economía) que permite, guía y delimita esta transición. La *transformación* interna del visitante es efectuada en su *pasaje* análogo por el interior de la iglesia. Una travesía singular en la que los neófitos contemplaban la obra cumbre de la misión: la prodigiosa conversión de la “indolencia del indio” en arte.

El su conocido estudio sobre los talleres de Arte Misionero, Josefina Plá nos otorga datos pertinentes a nuestras preguntas —y a la vez que nos permite avanzar en direcciones diferentes a las propuestas por su libro. La crítica española considera la sistemática instalación de talleres en cada una de las misiones como un componente esencial de su independencia económica:

“...debían autobastarse en todo lo necesario, ¿y qué cosa podía ser más necesaria en ellas que el esplendor del culto como *cifra* de la fe, esa fe que justificaba la existencia misma de las Doctrinas?” (*Barroco* 59). Por tanto, los talleres proveían los medios para el necesario “autoabastecimiento del esplendor religioso”, un acopio autárquico de gloria que, en última instancia, sugiere Plá, es lo que justifica la existencia de las reducciones en Paraguay. ¿Cómo podemos entender esta mención económica? Aunque su análisis no considera el carácter imperial del jesuitismo en América y permanece acólito a la misión cristiana de la conversión, sí nos indica que *dentro* de la economía de la reducción se alimenta una (privilegiada) economía del

---

remain a link of natural necessity, of analogical participation, of resemblance. Metaphor has always been defined as the trope of resemblance” (214). Como vemos aquí, la sedimentación de la metáfora de la conversión demanda un *uso* —lo que implica, tanto un gasto como un interés (usura). De modo que, el uso y gasto inherente a la metáfora está acompañado por un esfuerzo de restauración/ capitalización (usura) del significado.

esplendor. Al igual que el interior de sus catedrales, la cara interna de la economía restrictiva de la reducción está lujosamente revestida. La economía de la gloria es una economía de la interioridad. El trabajo artesanal indígena dedicado a decorar el glorioso interior del *Tupará*, se distinguía de otros trabajos de la reducción, ya que ante él: “La admiración frente al logro misionero *crece* cuando se considera que el indio se enfrentó a técnicas que ni aproximadamente había conocido... su cultura, en suma, no rebasaba la fase neolítica” (*Barroco* 64). En el interior del templo se genera un “crecimiento” técnico, una singular ganancia (*profit*).

El arte indígena, un arte *económico* orientado hacia la conversión y no hacia la “vanidad personal”, fue en su inmensa mayoría un arte anónimo, ya que: “Para los jesuitas, la intrínseca importancia del retablo, del cuadro o de la imagen, no radicaba en sus valores artísticos... sino en su eficacia como instrumentos de un objetivo superior: la captación de almas y la confirmación en la fe” (Plá *Barroco* 57).<sup>41</sup> Por tanto, en las doctrinas, los miles de artesanos indígenas que erigieron y decoraron las catedrales “se *entregaron* a la creencia por la acción”. El anonimato sacrificial del trabajo indígena es instrumental a la economía de la gloria, al esplendor que *capta*, seduce y roba (o acumula y funda) las almas. Plá no deja de acreditar este régimen al asumir una comunidad unívoca en su voluntarismo arquitectónico: “Pero esto para el indio no fue jamás motivo de extrañeza o molestia... consideraban la iglesia como algo entrañablemente común;

---

<sup>41</sup> El indígena no fue considerado por el jesuitismo como un “artista” ya que la creatividad implicaba un alto nivel de desarrollo racional, algo que en la mirada jesuítica era inalcanzable para los guaraníes. Contrariamente, la maestría indígena parecía estar restringida a la imitación: “No pueden inventar ni idear nada absolutamente por su propio entendimiento o pensamiento, aunque sea la más simple labor manual, sino que siempre debe estar presente el Padre y guiarlos... [Sin embargo] sus copias de manuscritos parecen impresiones de Amberes o de Aubsburgo...” (P. Sepp, *Relación* 214-215). Este prejuicio no es problematizado por Josefina Plá, quien simplemente afirma: “la ausencia de iniciativa creadora en el indígena... es uno de los puntos en que diversos cronistas en distintas épocas se muestran consistentes” (*Barroco* 70). Esta oposición, profundamente problemática, la refutan los múltiples ejemplos no solo de arte indígena sino de “copias” de originales europeos en los que aparecen muchas veces subrepticia y subversiva, alusiones a la cosmología indígena entre otras expresiones y conceptos. Queda aquí pendiente una ampliación sobre el sincretismo en el arte barroco paraguayo y sus posibles conexiones con las nociones de traducción y originalidad.

una ofrenda conjunta...” (*Barroco* 67). En desacuerdo con esta versión, tan idílica como generalizada, de la fraternidad entre jesuitas e indígenas, vemos que la reducción era ante todo una comunidad articulada a partir de la diferencia entre religiosos y guaraníes. La segregación inmunitaria (Espósito, *Comunidad*) de esta comunidad implicaba no solo la conversión de los modos de vida indígena —incluyendo su organización social y su experiencia cotidiana del espacio—, y su subsunción como mano de obra no-asalariada, sino la ofrenda masiva de los nombres indígenas al nombre unívoco de Dios, significante maestro que, al pronunciarse, silencia. Anónima, la gloria jesuítica es el olvido del nombre indígena.

De modo que, la *archē*-tectónica cristiana “asegura el paso” de la conversión a partir del uso reiterado, habitual, de una experiencia de la interioridad profundamente articulada a una economía de la gloria, la cual implica una sistematicidad analógica entre el interior del templo y el interior del alma que se sostiene en el trabajo indígena: labor anónima, incalculable y desprovista de originalidad en la cual, sin embargo, se formula la fundación misma del cristianismo en América. La conversión, una fundación económica, permite y motiva la reproducción de una ganancia sin pérdidas: la glorificación de Dios en la cual la misión *cobra* (gana y acumula) sentido. En su barroco esplendor, la obra de la conversión *crece* en admiración y redonda en su acumulación de significado. Así, en la reducción el esplendor de la gloria no es pérdida, sino ganancia constante de significado capitalizada sobre la negación de aquello que, sin embargo, conserva: el trabajo indígena. *Aufhebung* jesuítico. “*Tupambaé*” es una elipsis devoradora que se eleva con fuerza arquitectónica. Conversión es acumulación y acumulación es conversión que no sólo resulta en vida nuda, sino en almas, gloria y metáfora: vida nuda no es ya el único resultado porque el imperio inmaterial la cuantifica como alma; ya sean almas de los difuntos ya sean las almas de los vivos que laboran y glorifican. Lo anterior no reduce el hecho

de que la gloria sea violencia fundacional del imperio inmaterial y que la ley expropiativa de su encanto se reproduzca por generaciones. El esplendor de la misión es *holoscaustos*, una incineración sagrada.

En este punto, quisiera revisar brevemente la formulación de la gloria que Giorgio Agamben elabora a propósito de la *oikonomía* teológica en *El Reino y la Gloria* (2015).<sup>42</sup> En este volumen, Agamben reflexiona en torno al rol de la gloria (*doxa*) en relación con la *oikonomía* trinitaria, “la máquina de gobierno divino del mundo” que busca mantener la noción de Dios como unidad articulada que contiene la escisión entre sus tres hipóstasis: Padre, Hijo, Espíritu Santo. De acuerdo con la genealogía trazada por Agamben, la gloria es la última de las estrategias *oikónomicas* utilizadas por la teología para mantener la unidad de Dios, la coincidencia entre el Reino y el gobierno. Así, la gloria es la pragmática que conserva la co-substancialidad entre la acción humana y el ser de Dios: “solamente en el espejo de la gloria... solamente en su esplendor ser y economía, reino y gobierno parecen coincidir por un instante” (228). La glorificación sutura constantemente la fisura estasiológica y mantiene la *oikonomía* a partir de la incorporación de la alabanza y de una tautología lumínica: *phōs ek phōtos*, “luz de la luz”. Una luz que no ilumina, sino que al emanar del “centro vacío de la máquina”, ciega. La

---

<sup>42</sup> *El Reino y la Gloria* consiste en la reconstrucción genealógica de la *oikonomía* teológica, una *signatura*, “un índice secreto” cuyo actuar ha sido ignorado por los análisis del gobierno pastoral y los debates en torno a la teología política (19). La *oikonomía* trinitaria (Padre, hijo, y espíritu) iluminaría una traza teológica-económica *elemental* entre Dios y los hombres, una *signatura oikonomica* dejado por los sucesivos esfuerzos teológicos de mantener la unidad ontológica del cristianismo: “One supreme being [Dios] and a triple economic manifestation [Padre, hijo, y espíritu]” (9). Los resultados de su genealogía no son menores, ya que en la relación ente *oikonomía* trinitaria y gloria (la alabanza humana), se cifra “el funcionamiento de la máquina gubernamental de Occidente: “desde el cristianismo antiguo hasta el *government by consent* y la sociedad del espectáculo democrático contemporáneo” (221). Finalmente, respecto a la máxima schmittiana: “Todos los conceptos decisivos de la doctrina moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados” (*Teología Política* 49); la tesis económica de Agamben subsumiría la posterior secularización de la teología, ya que desde un “inicio” el orden que primaría es el del gobierno económico. La subsunción de lo soberano en lo económico implica la de lo político en lo biopolítico. De este modo, Agamben vincula la biopolítica a la *oikonomía* y le otorga una primordialidad y esencialidad anterior a todo orden político.

gloria cubre la paradoja original del cristianismo, aquella de la anarquía generada: “la gloria no es más que el esplendor que emana de este vacío, el *kabod* (ser de dios, *doxa*, gloria) inagotable que revela y vela a la vez la vacuidad central de la máquina” (227 - 231). Por tanto, la gloria es “en lo más íntimo” abstención de la acción, inoperatividad del poder: “... El vacío es la figura soberana de la gloria...[y] ... la inacción es la sustancia política de Occidente, el alimento glorioso de todo poder” (265).

Suspendiendo por el momento la paradoja de un vacío substanciado y luminoso— una imposibilidad equivalente a la de la luz absoluta, la luz sin sombra— vemos que la referencia a co-substancialidad entre luz y gloria que utiliza Agamben en el avance de su argumento, está profundamente ligada a la reformulación: “Dios es luz” desarrollada por P. Suger en la reconstrucción y reconceptualización de la tectónica de la catedral de Saint Denis.<sup>43</sup> El trabajo de P. Suger en Saint Denis reformula radicalmente la concepción de la catedral gótica a partir de una tectónica liviana y luminosa. En ésta, la pared es el marco que permite el ingreso de una luz que, coloreada por los ventanales laterales y del rosetón en la fachada, se refracta en los metales y las piedras preciosas que ornamentan el interior del templo, creando una corriente de luz y movimiento: “...a flow of divine effulgence”. A pesar de su vivaz trayectoria, este flujo siempre vuelve a y se unifica en, su fuente: “Every creature stems from that initial, uncreated, creative light... the light emanation from the primal Being... united all beings, linking them with love, irrigating the entire world, establishing order and coherence within it...” (Suger citado por Duby, *Age of Cathedrals* 100). Finalmente, para Suger, la importancia de la tectónica lumínica y de la

---

<sup>43</sup> P. Suger desarrolla su nuevo programa arquitectónico luego de que la insurrección de 1233 incinerara casi por completo la catedral. Para más información, consultar Duby, *The Age of Cathedrals* (1981)

desmedida acumulación de lujo en el interior de las iglesias, permitieron el paso de la dimensión temporal a la espiritual:

...when the enchanting beauty of the house of God has overwhelmed me, when the charm of the multicolored gems has led me to transpose material things to material things and reflect .... then I can see myself residing in some strange region of the universe... and that, by the grace of God, I can be transported mystically from life on this earth to the higher realm (102 citado por DUBY).

En su argumento Agamben utiliza repetidamente figuras arquitectónicas (ej. el vacío central lleno de luz) que nos recuerda más al interior gótico de Suger que a la imagen del trono vacío propuesta por el autor mismo. Podríamos decir que, en su formulación de la gloria, Agamben no *usura* adecuadamente la metáfora arquitectónica, ignorando tanto la acción humana como la relación con el tiempo que esta implica, lo cual le permite postular la inacción no solo de la esencia de la gloria sino del ser humano mismo: “El hombre se ha entregado a la producción y al trabajo (a la Obra) porque, en su esencia, está privado por completo de obra” (222).<sup>44</sup> De modo que, la oikonomía teológica –el dispositivo gubernamental occidental– captura en su *centro* la inacción, la esencia de la vida humana: “La inacción es la sustancia política de Occidente, el alimento glorioso de todo poder” (265).

La propuesta política de Agamben consiste en “profanar el trono vacío”, en restituir a la inacción un valor político y mundano, profanar el vacío de la gloria para dar lugar a la “inacción

---

<sup>44</sup> En la co-determinación entre substancia y poder, la oikonomía, es equivalente a la biopolítica. Ambas mantienen una esencialidad primaria e inactiva de lo humano. No hay biopolítica sin lo humano como *a priori* substanciado. En el pensamiento de la inalienable inacción humana se cifra la relación oikonomica entre lo humano y lo divino: biopolítica es glorificación.

como praxis propiamente humana”, es decir, una praxis política que rescata la “ausencia de obra” que no podemos dejar de ser. Profanación equivaldría a la detención de la máquina de gobierno. Es en el encuentro con la gloria mundana, indiferente a la redención, que el ser humano hallaría la *zōē aionios*, la vida eterna. Si *zōē aiōnios*, es el nombre que Agamben da a la “sustancia” política de Occidente que la máquina de la economía y la gloria trata incesantemente de apresar en su propio interior (271), la profanación implicaría entonces la detención de una máquina que se alimenta de la inactividad y la re-humanización de la vida eterna, ¿un cambio de sustancia? ¿una conversión?

Finalmente, en la genealogía presentada en *El Reino y la Gloria*, “en donde se cifra el funcionamiento de la máquina gubernamental de Occidente”, Agamben no menciona la empresa jesuítica en América, ni la evangelización del Nuevo Mundo, ni la forma en la que ésta afectó las políticas y la *oikonomía* imperiales de la iglesia a partir del siglo XV. Por el contrario, el autor detiene su cronología justamente con la creación de la Compañía de Jesús (1544) y su contribución al debate de la gloria: el *Ad maiorem Deum* jesuítico: “el punto más próximo al centro [inactivo] de la máquina que la gloria recubre con su esplendor y sus cantos” (*El Reino* 273). De modo que, genealógicamente, el punto más cercano al “centro oculto del poder” coincide con la expulsión de la Compañía de Jesús de los territorios del Imperio español en 1767, es decir, en uno de los impases históricos más importantes del paso de la teología a la secularización.

A diferencia del argumento de Agamben quien desliga la iglesia postridentina de su misión imperial (*El Reino* 266), las reducciones de Guayrá muestran cómo el gobierno de las almas presupone una ocupación efectiva del territorio. La revisión del canon económico jesuítico deja claro que las reducciones no eran mónadas aisladas, ni enclaves utópicos de salvación, sino

enclaves decisivos en la toma del territorio americano. En la región del Guayrá, lo espiritual, “el arcano del poder”, se manifiesta claramente en la expansión territorial de la provincia jesuítica en directa colaboración con el control fronterizo de la corona española frente a las colonias portuguesas. La importancia estratégica de la presencia jesuítica en Paraguay se traduce en su impacto en los diversos marcos jurídicos de la época, en la denominación latina de la región como *Paraquaria* y en su cuantiosa producción cartográfica. Por otra parte, la economía interna de cada reducción, es decir, la conversión efectiva del indígena en mano de obra cristianizada (*Abambaé/ Tupambaé*), constituyó el sustrato pródigo de la poderosa *territorialización económica* y espiritual. Así mismo, el *Ad maiorem Dei*, formulado desde los inicios de la Orden por Ignacio de Loyola, está directamente vinculado a la expansión global del papado y a la presta territorialización de las almas sobre el “gobierno de los hombres”. Fueron los jesuitas, “los mejores hombres del ejército papal”, quienes exitosamente instrumentalizaron la gloria, el “misterio de la economía” como *praxis* imperial en la expresión territorial, urbanística y arquitectónica de su *oikonomía*. Sin duda, las reducciones del Guayrá dan cuenta de los usos imperiales —y acumulativos— de la gloria en América.

Esta omisión —por otra parte, central al problema de la economía y la soberanía de la Iglesia— abre una brecha no considerada por el autor respecto a la *oikonomía* teológica y la gloria como sistemas totalizantes, ya que son los Jesuitas —emergiendo en la encrucijada entre la teología postridentina y la reconfiguración secular/territorial de la soberanía (Schmitt/ De Vitoria)— quienes llevan el problema de la gloria a su extremo aporético: el *Ad maiorem Dei gloriam* es “el incesante incremento de la gloria de Dios”, la cual, sin embargo, “no puede aumentarse de ninguna manera” (231-236). Acrecentar la gloria interna de Dios, tarea por definición excesiva e imposible, demanda, sin embargo, la constante glorificación externa por

parte de los hombres. El barroco jesuítico-guaraní es la técnica de glorificación, que pasa necesariamente por la conversión, esto es, por la expropiación laboral/espiritual de los guaraníes. En Paraguay, no hay glorificación sin el disciplinamiento de la mano de obra guaraní, sin la restricción económico-espacial de su nomadismo, sin la conversión abstracta de *todo* su tiempo a la obra de Dios.<sup>45</sup> Son los guaraníes construyendo su propia reducción lo que nunca vemos, lo que escapa al archivo jesuita, lo que Occidente y el vacío luminoso de Dios, olvida. La gloria es la invisibilización de la violencia de la conversión.

Lo que el complejo sistema de las reducciones nos permite ver es que la glorificación es el modelo mismo de la expropiación constante y de la valorización (infinita) del nombre de Dios. Ya que ¿no es la gloria, la producción de un valor que produce más valor del que ya tiene, plusvalía? Una conversión que solo es posible como resultado del intercambio del trabajo (*labor*) por una substancia diferente —a menos que nos decidamos a coincidir con la mirada cristiana y jesuítica que ve el trabajo como substancia de la gloria.

Por tanto, al omitir la expansión imperial de la iglesia —y sus condiciones y consecuencias— en su formulación de la economía y la gloria, Agamben propone un entendimiento substancialista de la gloria no muy distante de aquel celebrado por P. Suger en el siglo XIII, un acercamiento ontológico que no desaparece sino que se refuerza en su propuesta de la profanación, la promesa de una trans-substanciación: la conversión de la vida nuda en vida eterna.

---

<sup>45</sup> ¿Cómo ganar tiempo? Tiempo expropiado, las reducciones son sitios de experimentación de las relaciones de capital: división productiva del día en días de trabajo, absorción completa del tiempo libre del indígena dentro de la reducción y subsunción/ abstracción del trabajo en la tierra y en la construcción de templos y en las obras de arte. El robo del tiempo libre guaraní, ahora resignificado en tiempo para la educación religiosa y artística. Es con esta doble ganancia del tiempo con la cual se erige el imperio “inmaterial” de la iglesia. En el robo del tiempo libre, la misión se distingue de la plantación.

De modo que, aquí tenemos dos procesos antinómicos constantes: la acumulación primaria, una separación cuya reproducción no cesa, y la *oikonomía* gloriosa, la permanente sutura que reconstituye la totalidad, el principio y la unidad. ¿Por qué ignora Agamben la fuerza expansiva del imperio cristiano? Al omitir la experiencia imperial del cristianismo en América Agamben deja de lado la experiencia de la conversión. ¿podemos tener un análisis de la gloria sin considerar la conversión? Su omisión nos invita a reiterar nuevamente la pregunta de Alberto Moreiras: ¿podemos tener imperio (y su gloria) sin acumulación primaria?

Recordemos la definición de acumulación primaria como un umbral, un límite entre dos distinciones absolutas—dentro/fuera del sistema productivo—; una brecha de suspensión que activa una expropiación constante. “It is placed between no-separation and complete separation, and it achieves or realizes neither. Complete separation: naked life. No-separation: naked life as well. In between, the rift of primitive accumulation: history’s double” (346). Ahora bien, si en Marx lo que tenemos es una doble conversión (*turn*) y una doble ganancia (*capital/worker*), la formulación de Moreiras: “placed between no-separation and complete separation, and it achieves or realizes neither” abre el espacio de una indecisión: *no-separation and complete separation*. Es decir, la posibilidad de un límite y por tanto, de la aporía. Anteriormente, en exploración de la topología de la fisura hallamos que el poder imperial “inmaterial” de la iglesia reproduce y productiviza la fisura como *interioridad*. Así, como no hay grieta sin territorio y no hay interioridad tectónica sin materialidad telúrica, no hay topología de la acumulación inmaterial sin una pregunta por la aporía.

Para los fines del imperio inmaterial, *the rift*, la grieta, se describe entre la tecnificación laboral de la vida del neófito y la expropiación piadosa de su muerte —la salvación. En el medio, la garganta dorada del *Tupará*: el acopio del tiempo y el nombre indígena. En las misiones, la

arquitectura religiosa es la técnica que productiviza el terror expropiativo al reprimir constantemente la aporía que resulta de la conjunción de cálculo económico e incalculable esplendor. La metáfora es el mecanismo económico que asiste a la represión, allanando el pasaje de la conversión al mantener la producción de significado y por tanto, de gloria. El sostenimiento de este *surplus* glorioso en el interior del templo demanda la constante vigilancia de que el *paso* se haga efectivo, de que el paso se repita; el incremento de la gloria es necesario porque *asegura* lo espiritual en lo temporal. Por tanto, la acumulación inmaterial no se efectúa en una frontera establecida entre la vida y la muerte, sino que se juega en su labilidad, en el pasar/no pasar esta frontera. Sin embargo, el interior, el espacio de máxima ganancia, es a la vez el de máxima vigilancia, allí solo considera una opción: pasar. Allí, solo se oye un nombre: *Tupá*.

Si como nos dice Marx, la expropiación es constante (*ongoing*); para los fines del imperio inmaterial, ésta no termina con la erección de las iglesias sino que se continúa e incrementa con la experiencia interior. Así, en su repetida asistencia, la congregación “ofrenda” su experiencia religiosa como labor arquitectónica. Si, como propone Smith, al congregarse los fieles sostienen el “amor jesuita” en su “darse a Cristo” (*Art of Salvation*, 579); ingresar al templo es ofrecer el *surplus* de la experiencia interior a la glorificación, i.e., a la constitución del cuerpo arquitectural de Dios. Asistir al templo es en cada caso “laboring for Christ” (592).

Por tanto, ¿podemos tener imperio sin acumulación primaria? Probablemente no, responderíamos, una respuesta afirmativa sería antinómica (incluso para el imperio inmaterial). Pero, ¿es lo imperial solo lo acumulativo? inquirimos, y de ser así, ¿qué sucede con la separación, esta también se reproduce? Si reconocemos la posibilidad de la aporía en la formulación misma de la acumulación primaria, la pregunta cambia: ¿es posible el imperio sin aporía? ¿O es justamente el imperio la clausura letal de la posibilidad del no-paso? ¿es

“Imperio” o “Dios” el nombre de la violencia desmedida capaz de auto-superar su separación constitutiva —y por tanto, de productivizar, la aporía? Y, sin embargo, si hay acumulación, hay separación y, por ende, la posibilidad de la no-separación; la frontera titila.

*Un cristo que se eleva.*

En su libro *Studies on the Tectonic*, Kenneth Frampton propone una definición de la experiencia arquitectónica como el registro táctil del espacio en el cuerpo del visitante en su paso por el interior del edificio. Para Frampton, la experiencia arquitectónica es también la experiencia del paso:

The tactile registered by the labile body: the intensity of light, darkness, heat and cold; the feeling of humidity; the aroma of the material; the almost palpable presence of masonry as the body senses its own confinement; the momentum of an induced gait and the relative inertia of the body as it traverses the floor. (Frampton, *Critical* 88)

Un transeúnte afectado por la luz, la humedad, la temperatura y la densidad telúrica; un cuerpo movilizado sin la intervención discriminadora de la razón. A diferencia de la vista de la fachada, captada a golpe de ojo, la experiencia del interior arquitectónico ciega al *cogito* cartesiano y lo descentra de su privilegio perspectival. Es más, la apabullante experiencia sensorial excede la subjetividad motriz; capta la inercia del visitante y lo seduce al recorrer su interior.<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup>Esta descripción, que no deja de recordarnos a la experiencia descrita por P. Suger y que nos retrotrae al imaginario arquitectónico utilizado por Agamben, ¿nos sirve para pensar la experiencia de la gloria?

En la experiencia arquitectónica podemos explorar la economía espacial de la transición y la conversión como experiencias del no-dominio. En esta experiencia fundacional, el hombre ya no es el sembrador de la ley, el agente promotor de la circularidad visual-telúrica que conecta la mano que insemína la tierra al ojo normativo que ve el fruto y discierne la economía del tiempo. Por el contrario, la tectónica, la experiencia multi-sensorial de la interioridad, despliega un esquema que excede la circularidad restrictiva de la ley óculo-normativa del sembrador schmittiano, y sugiere un vector inconmensurable a la experiencia fundacional; una relación diferente —terrorífica— con la divinidad y su lenguaje. Simultáneamente confinado y excedido, el transeúnte de esta experiencia aporética —contradictoria y liminal— es incapaz de delimitar el espacio que lo contiene o de distinguir la economía de la cual es prisionero. Limitante y excesiva, la experiencia arquitectónica es la experiencia extática del límite y de la finitud (Derrida *Aporías*). Exteriormente, la arquitectura es sólida fundación estereotómica, obra, cumplimiento; experimentada desde adentro, en la arquitectura se anima la aporía de una descontentación sujeta. Si en la experiencia del paso se alberga aquella del no-paso, ¿qué implica señalar la experiencia de este límite, la experiencia de la (im)posibilidad del paso (no-paso) en el núcleo mismo de la economía transitiva de la conversión?

He aquí el doble filo del imperio inmaterial. Así como el imperio necesita de la gloria, esta experiencia necesita internalizar cuerpos móviles que con su paso perciban la afección del espacio, lo “activen” y lo “completen”. La ansiedad del jesuita yace aquí en la necesidad de controlar este paso hacia adentro, el paso que sostiene el Domus y su dominio, el paso que, necesariamente, incrementa su capital de “admiración”.

¿Cómo indagar en el registro de la experiencia arquitectónica, la violencia espacial y económica de la conversión? La experiencia fundacional de la economía teológica jesuítica no la

podemos rastrear en las planimetrías, ni en las relaciones jesuíticas, ni en sus documentos firmados. La experiencia arquitectónica es la experiencia *perdida* para el archivo y la narrativa auto-evidente del imperio porque ésta es la experiencia del anonimato, y el imperio, nunca puede ser anónimo; ya le precede la acumulación primaria del nombre. Entonces ¿cómo percibir el silencio de la traza anónima, en una economía del nombre y de la luz?



*Ilustración 1.5 "Risen Christ" Talla en madera. En McNaspy, Lost Cities.*

Quizás sea posible indagar en estas tensiones en la fotografía de un *Cristo Resucitado* (*Risen Christ*) tallado en madera, material tectónico por excelencia en las misiones.<sup>47</sup> Esta figuración del *homo oikonomicus* es simultáneamente metonímica, metafórica y suplementaria con respecto al templo y al proceso de conversión. Metonímica, porque como trabajo artesanal es la prueba máxima de la conversión y racionalización de los guaraníes; metafórica, porque en esta talla Cristo resurge, renace como un cristo indígena; suplementaria, porque la talla ilustra y anticipa el cumplimiento de la economía de la conversión —suplementando al templo en su función.

En la fotografía, una huella lumínica baña el rostro de madera. El inconsciente fotográfico aparece como el velo translúcido que media una experiencia liminal: un cristo expectante y ciego en su paso por el umbral de la conversión. Luminosa e inconsciente, la membrana re-vela la quinesia inerme del converso, su ingreso y tránsito *completo* por el cuerpo arquitectónico lleno de luz. Así, Cristo es la superación de la aporía en la metáfora: el resurrecto, aquel que atraviesa la muerte y re-torna como el *tropo* histórico de la conversión. El cristo *resurrecto* (*rising*), el cristo arquitectónico incorpora en el trazo mismo de su producción (*Aufhebung*), el surgimiento de la ley, la elevación del Nombre y la sutura violenta de una disimetría monumental: la imposible conversión de nueve mil indígenas muertos por un cristo de madera. Por tanto, no hay sincretismo sin la violencia de la acumulación primaria. El cristo resurrecto es la metáfora más violenta y la más lucrativa. Ganancia pura, la gloria es la recuperación, la recapitalización de la muerte.

---

<sup>47</sup> La talla fue hallada en la reducción de Santiago Apóstol, fundada en 1699 por los guaraníes de la reducción de San Ignacio de Coaguazuú acechada y destruida por los *bandeirantes*. Actualmente, la antigua reducción de Santiago es sede del Museo de Santiago. (McNaspy, *Lost Cities* 64-66)

De ser posible, o justo, lo anterior podría sintetizarse como fórmula de una “arquitectónica del alma”, una fórmula redentora que contestaría astutamente a su contraparte jesuítica (“lo temporal asegura lo espiritual”). Pero acaso ¿no se alberga en estas fórmulas económicas, en la posibilidad misma de su extracción y síntesis, una violencia logocéntrica, luminosa e higiénica? Acaso, ¿no es también la fórmula, el *Shibboleth*, un secreto? *Shibboleth*, es una fórmula secreta en la lengua materna (Derrida, *Sovereignties*); ¿y a qué lengua materna nos referimos aquí? ¿Aquella pronunciada desde la garganta dorada del Tupambaé? De haber una, esta lengua materna recita rumorosamente los nombres y restos de esta expropiación. De haber una, esta lengua materna lucha dentro de una boca llena de tierra y se asfixia bajo los terrones ¿cómo pronunciar el *password*?

La noción del vacío luminoso es una imposibilidad equivalente a la de la luz absoluta, la luz sin sombra. Contraria al modelo absoluto de la gloria, este pequeño trozo de madera señala que la gloria ya es profana. Tallado por los guaraníes, descartado por los bandeirantes y rescatado por el museo, en el Cristo, la huella de luz, también abandona una sombra triangular bajo el rostro vegetal, un trazo anónimo y silente al que buscamos *acariciar* (*care*). El Cristo es también la posibilidad de la sombra. Entonces, ¿cuánto *aguanta* lo arquitectónico? Esta pregunta que equivale a decir, ¿cómo acercarnos a la ruina de esta economía?

### ***Vía negativa: hacia la intemperie***

A lo largo del capítulo nos hemos encontrado con una serie de términos que nos han permitido referirnos a una determinada economía: conversión, traducción, arquitectura. Así mismo, hemos visto cómo cada uno de estos sistemas aloja inmutitariamente un mecanismo deconstitutivo: no pensamos la economía sin la expropiación; ni la conversión sin el exorcismo;

ni la traducción sin la explicación; ni la arquitectura sin su experiencia. No hay comunidad sin inmunidad y no hay metáfora sin circulación del significado. (Derrida, “White” 211) Cada uno de estos términos nos incita sutilmente a tantear sus límites, fines no visibles que, sin embargo, percibimos. En la finalidad de lo terminológico aparecen la aporía, el anonimato, la apostasía. Una “a” privativa que en su repetición mella la unicidad del término y trazan una vía “negativa” bajo la cual revisitamos la premisa de una arquitectónica cristiana. La “a” perturba su axiomática originaria, su ansiedad teleológica, el control del paso, el cubrimiento interior. Esta otra vía, *exapropiativa*, sigue la ruta espectral del duelo y atiende a la demanda de una responsabilidad no-instrumental de seguir los restos del trauma fundacional. Así como afirma Derrida en *Specters of Marx*, el trabajo del seguimiento, el trabajo del duelo, reconsidera la concepción misma de trabajo, producción, posesión y propiedad (121). El duelo es el seguimiento del trauma y sus espectros: “reckoning with the trace is reckonig with the specter”. Así, la *exapropiación*, la contradicción de toda capitalización, de toda propiedad o apropiación involucrada en la deconstrucción de la metafísica de lo propio (*Specters* 112-115) es la fuerza que guía nuestro análisis.

Las ruinas de *Paraquaria*, monumental resto económico dan cuenta de una conversión no-absoluta, *exapropiada*: el imperio inmaterial se estableció como ruina. ¿Qué le dice la ruina de la economía espiritual al oído nacionalista del patrimonio? Le dice que mientras haya archivo, hay esperanza y abrigo para los restos de una resistencia espiritual, le dice que aún es posible salvar su debilitada economía y que la misión del Estado es recuperar este legado, fortalecer sus andamios institucionales y discursivos, conservar. La patrimonialización de las ruinas misioneras por el Estado paraguayo y la intelectualidad criolla ansía una ruina “detenida en el tiempo”; una ruina que contenga la fuga del horizonte de inteligibilidad provocada por la deconstitución

arquitectónica que presupone. Porque, en la desintegración de la tectónica, en el colapso del espacio cubierto, se anuncia el devenir ruina del plano y la grilla urbana. Una paradoja que deshace la metáfora cristiana, *ruinación* del cartesianismo y decepción de la promesa nomótica: la semilla de la ley no se eleva como *Imperium* sino que cae bajo el peso muerto del escombros.

Por tanto, ¿qué nos dicen las ruinas misioneras de la *fallida* fundación de lo espiritual? ¿qué *otra* experiencia arquitectónica —o an-arquitectónica—, qué otra economía —o aneconomía— se percibe singularmente en estas ruinas, en su singular pérdida? Si con la economía de la gloria, la misión instaló una experiencia económica de la interioridad — conversión, seguridad y salvación— ¿Qué (des)aparece en la ruina de un imperio?

La vía negativa llama por una topología otra, aquella que emerge en el decaimiento de la tectónica del origen y el patrimonio. Una topología trazada por el paso a-fuera de la reducción, el paso *apóstata* de la desistencia guaraní; el paso anónimo que renuncia al bautismo y desata la ruina de la arquitectónica. Porque fueron los guaraníes los que dieron rienda suelta a esta entropía, fue la decisión guaraní de no seguir entrando, la que cedió a una economía de la no-interioridad en la cual, la nomótica cristiana caduca como narrativa del origen. Las ruinas de la reducción no son ya los restos de un patrimonio perdido, sino el trazo de la apostasía guaraní. ¿Podemos pensar este paso afuera como “experiencia arquitectónica”?

¿Cómo nombrar esta experiencia liminal? Aquella en que se enuncia una topología de la no-interioridad desprovista de ansiedad fundacional: “intemperie”, la experiencia apóstata. Al descubierto, entre los límites de la desigualdad del tiempo.



*Ilustración 1.6 Vista aérea de la misión de Trinidad. McNaspy, Lost Cities.*

### ***Conclusión***

El capítulo explora la conversión en tanto economía fundacional a partir del proceso de instalación de las treinta reducciones jesuíticas en Paraguay entre 1607 y 1767, año de la expulsión de la Compañía de Jesús de las colonias del imperio español. Las misiones jesuíticas consistieron en un extenso y sistemático proyecto religioso, político y económico en el cual la conversión de los guaraníes al cristianismo corrió paralela a la conversión de la selva en espacio construido. El examen de este proyecto arquitectónico y urbanístico se profundiza a la luz de

dos conceptos, *arqué* (principio, origen, *nomos*) y *violencia fundacional*, asociados a la singular emergencia de arquitectura religiosa monumental en las selvas del Paraguay. De esta manera, mi reflexión nace de la consideración de la violencia arquitectónica como violencia fundacional del cristianismo en América.

Este análisis no parte de las reconocidas ruinas de las misiones, el resto telúrico del “Imperio Inmaterial”, sino de la convicción *íntima* de la que nace su proyecto: la conversión, la fundación del alma como *archē*-tectónica cristiana en el indígena. Instituida por la palabra bautismal y vinculada al imaginario de una interioridad pneumática e inmaterial, la conversión abre una alternativa no considerada por el paradigma telúrico que ha visto la fundación como apropiación territorial y soberana solidez de la ley. Siguiendo la distinción trazada por Gottfried Semper entre lo tectónico y lo telúrico (Frampton, *Tectonic* 5), podríamos considerar esta perspectiva como un “paradigma estereotómico”, el cual halla su fundamento en la visibilidad de la ley. La ley se hace concreta, se eleva analógica sobre la geometría del cultivo, se proyecta en la perspectiva de la *civitas* y luego abandona su peso muerto en la ruina. Una solidaridad sistémica une la semilla a la piedra fundacional: el origen de una ley que se visibiliza como espacio construido.

Alternativamente, la arquitectónica cristiana no se inicia en la tierra sino en la interioridad corpórea de la boca con la imposición de la palabra bautismal: una tectónica oral conecta la palabra y el espacio interior, el alma y la matriz vacía del *Tupambaé*, la catedral jesuítica. Es por tanto, en clave *tectónica* que nos interesa interrogar las articulaciones entre lenguaje y espacio contenidas en la violencia fundacional y económica de la conversión espiritual.

El capítulo señala la violencia implicada en el acto fundacional y en las figuras de verticalidad, progresión y linealidad que le acompañan; y -más allá de la irreversible violencia del principio- quiere demorarse reflexivamente el silencio allí amurallado. ¿No es acaso ésta la posibilidad reprimida por un archivo presto a la narración y a la visualización de su origen?: la posibilidad de oír un silencio anterior. Sin embargo, la historicidad cristiana nos seduce con el movimiento, la direccionalidad y la velocidad de su ontoteleología. El archivo jesuita es quizás el paradigma de la *readiness* del milagro fundacional: ¡treinta catedrales en medio de la selva!

La conversión nos permite reformular económicamente el problema de la fundación. Así, la fórmula jesuítica de la conversión: “lo temporal asegura lo espiritual”, sugiere una topología paradójica de la fundación teológica en América. A diferencia de la sólida verticalidad progresiva del paradigma estereotómico, la fundación teológica es *utópica* y la (imposible) misión del jesuita consiste en “temporalizar” —en hacer evidente, asible y material— un proceso espiritual que como tal es indeterminado, incalculable e inmaterial. Presentada como resultado y anclaje efectivo que asegura la conversión, la obra arquitectónica es, a su vez, la superficie en la cual lo espiritual se desliza y se hace in-asegurable. En lo temporal, lo espiritual solo aparece como pérdida. Esta paradoja -así como la ansiedad que resulta de ella- acecha y agota a un jesuitismo consciente de la inevitable futilidad de su magnífica obra. Ansioso y febril resulta el archivo del “imperio inmaterial”.

Aproximarnos hoy a las reducciones jesuíticas en Paraguay implica necesariamente confrontar la pregunta por la fundación desde la ruina de un imperio. Experimentada como desgracia y pérdida monumental de la Obra por los principales estudios del jesuitismo;<sup>48</sup> esta

---

<sup>48</sup> La lista es extensa y diversa, e incluiría entre otros: el trabajo de Josefina Plá: *Barroco Jesuítico Guaraní* (2006); la vasta obra de Guillermo Furlong, *Los Jesuitas y la Cultura Rioplatense* (1933), *Misiones y Sus Pueblos* (1978),

crítica nostálgica organiza la narración histórica del período misional jesuítico alrededor de la eventualidad aurática de su Obra arquitectónica y de las “migajas” que quedan como herencia. Melancólico, el rumiar estereotómico de la intelectualidad paraguaya añora el estable reparo de la arquitectura perenne: la solidez y la escala, que dan fe de la conversión (definitiva) de los guaraníes. Ya que, la construcción de la iglesia presuponía no sólo la sistematización del trabajo indígena bajo la dirección jesuita sino, fundamentalmente, la incorporación de materiales *cocidos* en la construcción los cuales, ayudarían a la arquitectura nativa a dar, “su primer paso *racional* hacia la civilización” (Plá, *Barroco* 16). Así, a diferencia del *tapií*, la morada indígena hecha de paredes de tapial y techo de paja, el material cocido: “ofrecía la posibilidad de la permanencia, propia del monumento” (Plá *Barroco* 15).<sup>49</sup> Una estabilidad arquitectónica en que confluyen una sólida narrativa del origen, una irrefutable estabilidad sígnica y la *superación* victoriosa de la muerte.

De esta manera, la determinación arquitectónica no sólo organizó el proyecto misionero de la conversión de los guaraníes durante el siglo XVII —desde la elevación de las naves hasta la ornamentación minuciosa de sus interiores— sino que hoy en día, ocupa (y obstaculiza) la lectura crítica del proyecto en su totalidad. La catedral sigue siendo el epicentro de la laboriosidad (intelectual) paraguaya, del dedicado ahínco criollo-nacionalista que en última

---

*Cartografía Jesuítica del Rio de la Plata* (1936) —entre muchos otros—; estudios dedicados a la arquitectura: *La Arquitectura Jesuítica Guaraní* de Norberto Levinton (2008) y *La arquitectura en el Paraguay* de Juan Giuria (1951); compendios institucionales sobre patrimonio como es el caso de los dos volúmenes publicados por la UNESCO: *Las Misiones Jesuíticas Guaraníes* (1997) y por supuesto, los varios estudios e historias escritas por jesuitas: Blanch McNaspy, *Lost Cities of Paraguay* (1982). Por mencionar solo algunos.

<sup>49</sup> Este punto es señalado con la misma intensidad ideológica por Norberto Levinton en *La Arquitectura Jesuítica-Guaraní* p.18).

instancia, renueva la glorificación del monumento, siglos después de la expulsión de La Compañía y su economía de la gloria.

Que la Obra del jesuitismo nos ofrezca esta ventana deconstructiva, no es únicamente el resultado de la expulsión de la Orden de América; desde su utópica fundación, el jesuitismo ha estado acechado por la paradoja de una fundamentación deconstituyente. El interés investigativo que despiertan estas ruinas y que dota de actualidad al caso jesuítico no es solo el de la reconstrucción arqueológica, archivística o arquitectónica del origen perdido; es también, la ocasión de leer la pérdida como fundación y el abismo como fundamento.

## Chapter 2

### Brasilia *Out of Joint*: Hacia Otra Geometría

¿Sabe usted?: no acierto en el contar, porque estoy removiendo lo vivido lejos alto, con poco hueso, queriendo calentar, demediar, de verdad, mi corazón, con aquellos recuerdos. O quiero enhebrar la idea, hallar el rumbo fuerte de las cosas, camino de lo que hubo y de lo que no hubo. A veces no es fácil. A fe que no lo es.

*Gran Sertón* 136

#### *Leer las líneas*

En su breve texto sobre Brasilia, “Nos primeiros començos de Brasília”,<sup>50</sup> Clarice Lispector fantasea con el mito fundacional de una ciudad construida para una humanidad semi-divina, hombres y mujeres más altos y más fuertes, insomnes y calmos como *anjos* de Portinari. Una imaginaria estirpe del horizonte, un linaje de frontera, los hijos del desierto, las hijas de la angustia. Brasilia sería la ciudad hecha a imagen y semejanza de este pueblo ya futuro, desde ya extinto; un pueblo que nunca llegó a ser. “Nosotros”: brasileños, latinoamericanos; “nosotros”: los esperados en la tierra, llegando tardíos a una capital que no logramos habitar; “nosotros”: el traje heredado de una filiación perdida. Un pronombre inarticulable, afásico, *out of joint*. “Nosotros”: el olvido. Escribir sobre Brasilia ha sido siempre escribir acerca del futuro.

---

<sup>50</sup> Lispector viaja a Brasilia hacia finales de la década de 1960. El texto fue publicado dos veces, primero en el *Jornal do Brasil* en 1970 y más tarde en la revista, *A Descoberta do mundo* en 1984. Recopilado en el volumen, *Brasília. Antología Crítica* (2012)

Con el breve recuento ficcional de su visita a Brasilia, Lispector levanta el *sello* ideológico que clausura y nomina la mitología fundacional de la ciudad. Aquella que hace de Brasilia el monumento de la modernidad brasilera. Lispector percibe la disyunción del monumento con su captura histórica (*caption*), la no-coincidencia entre la ciudad (*urbs*) y su *civitas*, una fundamental falta de pertenencia: “nosotros no somos el pueblo de Brasilia”. Su observación abre la posibilidad a un pronombre por llegar. *Otro* pronombre, sin pertenencia.

El presente capítulo persigue la traza de esa disyunción entre el trazo fónico y el trazo gráfico (Derrida, *Verdad* 13) en la construcción del pronombre colectivo del nuevo contrato social brasiliense. En este seguimiento, incorporamos la concepción de “linealidad” (*linearity*) de Claudia Brodsky: leer la línea como una forma arquitectónica, no-representacional del pensamiento, “linearity as another kind of writing which discursive writing, including the writing of the metaphor, requires... Writing which conceals its own status as line in its intelligibility as representation... Writing as a line of thought”. (8) La escritura como línea y la línea como escritura. Brasilia es en todo momento una arquitectónica de la comunidad nacional: la (re)fundación del origen común (*archē*) y la (re)articulación de un “nosotros” futuro; en ese marco (o contexto), la arquitectura es el lenguaje que *articula* este nuevo contrato social/ espacial. “Articulación” tanto en el sentido fónico/ discursivo (“articulation”) como el sentido estructural/tectónico (“joint”).

El seguimiento de este trazo lo llevé a cabo en el archivo brasiliense consignado en la sede NOVACAP, y principalmente, recorriendo a pie la ciudad, esta metodología de investigación que me permitió ver sus múltiples iteraciones.<sup>51</sup> Lo que hallé en el archivo es que éste no sólo

---

<sup>51</sup> Brasilia fue diseñada para ser recorrida en automóvil, y por tanto, al caminarla su espacio urbano se percibe de manera diferente. En este sentido, el trabajo de campo tomó, “the road less traveled”. Algo similar sucede con las

preserva aquello que quiere perpetuar, la linealidad “gruesa” de la arquitectónica del Estado, sino que por su inherente estructura técnica (Derrida, *Archival* 17) también exhibe aquello que quiere olvidar, la violencia fundacional y las líneas finas de la desarticulación. De éstas últimas, he seleccionado una instancia narrativa: el video promocional *O’bandeirante* (1957); una instancia (foto)gráfica: la marca fundacional de la ciudad; y una arquitectónica: el Museu da Cidade (1961). Finalmente, la investigación se arriesgó a leer entre líneas el trazo del *otro*, su futuro y su arquitectónica.

“*Condensación y síntesis.*” *Las líneas del Estado.*

“Deste Planalto Central, desta solidão que em breve se transformará em cérebro das mais altasdecisões nacionais, lanço os olhos mais uma vez sobre o amanhã o do meu país”

En las palabras de su fundador, Juscelino Kubitschek de Oliveira (alias “JK”), con la nueva capital adviene la “condensación y síntesis” del Brasil, la conjunción definitiva del Estado con la Nación y del pueblo con el territorio y del origen con el futuro. Paralelamente, una poderosa mediatización estatal celebraría “la fuerza visionaria” de “JK”. Una fuerza territorializadora que no sólo imagina, sino que calcula, reserva (*gathers*) y proyecta la comunidad nacional *hacia* el futuro: “Deste Planalto Central, desta solidão que em breve se transformará em cérebro das mais altas decisões nacionais, lanço os olhos mais uma vez sobre o

---

imágenes aquí presentadas, a excepción de la “Marca fundacional,” las fotografías y edificios que analizo en este capítulo no hacen parte del “mainstream” imaginario de la saga fundacional de la ciudad.

amanhã o do meu país”.<sup>52</sup> En una escena fundacional, Kubitscheck visiona “en medio de la nada”, en el planalto, el futuro del Brasil. En el espectro de su mirada, el vacío territorial, “la soledad” se urbaniza a modo de “cerebro decisonal” de la futura nación.

La idea de Brasilia es contagiosa, moviliza capital, congrega una esfera pública y propone una estética. Y a pesar de su vehemencia, las críticas al proyecto no lograron opacar la poderosa mediatización estatal que promovía “la fuerza visionaria” de “JK”. Una fuerza territorializadora que no sólo imagina, sino que calcula, reserva (*gathers*) y proyecta la comunidad nacional *hacia* el futuro (*towards*). Solidario con proyecto modernizador de “JK”, el *towards* lecorbusiano es constructivo, es el resultado del cálculo geométrico y de la determinación racional del espacio por el hombre. Un *towards* que celebra el control logocéntrico del ser y el mundo: “In the beginning it was geometry” (Le Corbusier, *Cities* xix).

Por otra parte, la fundación de Brasilia obedece a una decisión administrativa, sigue un procedimiento burocrático y gris —la transferencia de los estratos gubernamentales de Río de Janeiro al estado de Goias— orquestado por la campaña presidencial de Kubitschek como cumplimiento de la ancestral consigna “marcha hacia el interior”.<sup>53</sup> El cerrado, la inmensa planicie central de Brasil que ha constituido el locus imaginario de la unidad nacional desde principios del siglo XIX, las primeras voces que advocaron por el emplazamiento de la capital en el corazón del país, pertenecían al discurso independentista disidente que había enfrentado a la administración portuguesa concentrada en las metrópolis costeras, “agarradas al mar como cangrejos”. El interior del país es también el escenario de *Os Sertões* (1902): la épica territorial

---

<sup>52</sup> “Desde el Planalto Central, desde esta soledad que en breve se transformará en cerebro de las más altas decisiones nacionales, lanzo los ojos una vez más sobre el mañana de mi país”. (Mi traducción)

<sup>53</sup> La asignación territorial para la capital, concebida luego de la independencia (1821) se formaliza en la primera Constitución Republicana (1891) y es reiterada en las constituciones de 1934 y 1946 (Vidal, *Nova Lisboa* 36-43).

de Euclides da Cunha, que identificó el espíritu de la “verdadera” resistencia brasilera con las áridas tierras del interior, y a los invasores simpatizantes del gobierno ibérico, con las costas.<sup>54</sup> Si bien Brasilia no fue fundada en el sertão, el desierto aparece en las evocaciones de los tres líderes del proyecto: el presidente Juscelino Kubitschek, el urbanista Lucio Costa y el arquitecto Óscar Niemeyer (Philippou “*President*” 216).

Aprovechando un cambio legislativo de 1950 que facilitaba la apropiación territorial orientada a fines de desarrollo urbano y control migratorio, Kubitschek decide ejecutar la largamente diferida transferencia de la capital al centro del país, tomar la tierra prometida y dar su forma definitiva a la unidad nacional (Vidal, *Nova Lisboa* 322). La “marcha hacia el interior” también responde a la excesiva aglomeración urbana en las ciudades costeras de Rio de Janeiro y Sao Paulo, aislando el poder administrativo en el centro del país y surcando la llanura central con autopistas que instalan una disposición heliocéntrica del gobierno: “The founding of Brasilia is a political act, the consequences of which can be ignore by no one. It is the complete consummation of the possession of the land. We shall erect a powerfull centre of radiation of life and progress in the heart of our country” (JK, *Brasilia Magazine* citado por Philippou). Los nuevos “camino para la unión nacional” —diseñados para ser recorridos en automóvil— conectarían a Brasilia con todos los rincones del país. De inspiración maquina, <sup>55</sup> su estructura y

---

<sup>54</sup> *Os Sertões* narra la historia de los habitantes del Arrabal de Carnudos ubicado el sertão, quienes se rebelan contra la administración costera. Los Carnudos resisten heroicamente la brutal represión de las fuerzas armadas estatales hasta que finalmente son abatidos por el ejército federal en 1897.

<sup>55</sup> La analogía entre arquitectura moderna y la máquina moderna fue elaborada por el mismo Le Corbusier quien veía en el avión el ejemplo a seguir para la nueva arquitectura: “The lesson of the airplane lies in the logic which governed the enunciation of the problem and which led to its successful realization. When a problem is properly stated, in our epoch, it inevitably finds its solution. The problem of the house has not yet been stated” (*Towards* 110-133).

funcionamiento urbano estaría en sincronía con el ritmo de la modernidad: la nueva capital fue construida en los cuatro años restantes de periodo presidencial de Kubitschek.

La saga neo-bandeirante de JK prometía de un mismo golpe, la unificación territorial del Brasil, la superación del pasado colonial y el encuentro del pueblo brasileiro con su destino, i.e., la modernidad. Construida en “el medio de la nada”, la nueva capital re-formaría la comunidad nacional al dar acabamiento a una doble tarea: consumir las premisas del criollismo independentista del siglo XIX —centralizar el gobierno y poblar el “vacío interior”— y al mismo tiempo modernizar al Brasil. Una moneda de doble valencia histórica: con la cara, Brasilia salda una deuda atávica y, con el sello, apuesta una inversión al futuro. Brasilia sería el *telos* arquitectónico que organizaría retrospectivamente la historia nacional —desde “el pionero” Pedro Alvares Cabral, hasta “el reformador” Kubitschek.<sup>56</sup> “Condensación y síntesis”, la fórmula para una propulsión fuera del tercer mundo y su atraso, concretada en diseño urbano y arquitectura: “¡cincuenta años en cinco!” prometió el presidente en su *Plan de metas*. Un salto en el tiempo, “a leap towards modernity” puntualizó James Holston en su clásico estudio, *A Cidade Modernista* (1993). Brasilia es la construcción de un “futuro originario”, el locus de una futura y completa co-pertenencia del pueblo y el territorio, del origen y el futuro.

Proyectada y construida luego de la Segunda Guerra Mundial (1956-1961) y a contravía del desencanto que trae el espíritu de posguerra con los “proyectos nacionalistas”, Brasilia se postula como símbolo de la reintegración nacional a partir de la fe en la máquina y la voluntad de un “pueblo homogéneo”.<sup>57</sup> Una propuesta que nos insta a preguntar, ¿cómo es posible apostar

---

<sup>56</sup> Funciona como el *hiperbatón* histórico de Mijail Bajtin elaborado en Teoría y Estética de la Novela.

<sup>57</sup> Esta es sin duda una de las preocupaciones del proyecto. Como veremos más adelante, los candangos, los constructores de Brasilia, cumplirán intermitentemente esta función. “Función” en el sentido de “uso”, así como en el sentido de “acto”.

por una utopía totalitaria y regenerativa del “pueblo y su destino” luego de los estragos de la guerra? ¿por qué seguir a JK en su marcha fundacional hacia el interior, acarreado una deuda millonaria? Las respuestas a estas preguntas no existen por fuera de la resurrección de la retórica neo-bandeirante que urge “modernizar”: territorializar “el sertão” y ocupar la soledad.

Recordemos que el romanticismo civilizatorio que se formalizaría en Brasilia antecedió a Juscelino Kubitschek y excedería los límites de Plano Piloto. La nueva capital sería, en fin, la (re)generación simbólica del Brasil, con toda la carga organicista que esta frase conlleva. Para dar plenitud a esta afirmación, es útil recurrir a la concepción clasicista del símbolo plástico analizada por Walter Benjamin en *El Origen del Drama Barroco Alemán*. El símbolo plástico sería la encarnación —más no la representación— de la idea. Benjamin señala cómo la dialéctica del símbolo se produce entre sus cualidades orgánicas y primordiales “[it’s] mountain and plant-like quality”, y la inmediatez con la cual el símbolo asume su significado interno como “momentary totality” (165). La frase célebre de Niemeyer: “Brasilia fue un momento maravilloso”, así como la tan mentada “mística de Brasilia” (*O’bandeirante*) se refieren a la experiencia del símbolo señalada por Benjamín, a ese “instante místico” en que el símbolo asume su significado internamente: “the symbol of the gods... miraculously unites the beauty of form with the highest fullness of being” (164). Una asunción que condensa... sintetiza y, a diferencia de la alegoría, redime. El símbolo, en efecto, idealiza la historia como destrucción.

Sin embargo, el ímpetu fundacional de Brasilia se actualiza no como símbolo orgánico sino a través de una serie de iteraciones: la fundación de la “cidade ideal” en 1956 es inseparable del retorno del imaginario político decimonónico: “gobernar es poblar”. Su inauguración, fijada

para el 21 de abril de 1960, reitera la iniciación de la independencia nacional (21 de abril de 1821). Una acción redentora que posiciona a Brasilia como bisagra del discurso histórico en Brasil: “Telle est la force principale du récit historique de Brasília: recourir au passé por parler du présent en fonction du futur (“Le Brésil moderne”)” (Vidal, *Nova Lisboa* 309).<sup>58</sup> “Brasilia” reescribe la fecha e historia fundacional del Brasil, marcando de nuevo comienzo como nación moderna, ordenada y tecnológica, y subsanando una narrativa independentista fallida.<sup>59</sup> En la fotografía de la apertura de la represa del río Paranoá, incluida en el catálogo conmemorativo de los diez años de la muerte de Kubitschek, *Brasilia. Trilha aberta* (1986), vemos una procesión de miles de candangos marchando sobre la trinchera-margen territorial de la futura ciudad y gran logro de la ingeniería hidráulica- poniendo en relieve no solo una multitud caminando por los celebrados “caminos de Brasilia”, sino también, una línea trazada por “la marcha hacia el interior”, avanzada que a su paso va estriando el territorio. (Ilustración 2.1)

Si de acuerdo con Brodsky, la linealidad nos ayuda ver, “the writing of the cogito in the context of a representation autobiography”, lo que vemos aquí es la escritura del *cogito* neobandeirante, la línea de la condensación y síntesis. Un *gathering* monumental, una conciencia unificada cuya “intencionalidad conmemorativa” (Riegl, “Modern Cult” 38) es auto-referencial y

---

<sup>58</sup> Esta es la fuerza principal del relato histórico de Brasilia: usar el pasado para hablar del presente en función del futuro”. (“El Brasil moderno”) (Mi traducción).

<sup>59</sup>La Inconfidencia Mineira (1789-1792) fue levantamiento separatista originado en Ouro Preto (entonces Vila Rica, capital del Brasil) y reprimido violentamente por la Corona Portuguesa. De los varios conspiradores (inconfidentes) torturados y encarcelados, “Tiradentes” (Joaquim José da Silva) fue quien recibió el peor castigo. Martirizado y descuartizado, su cuerpo fue repartido en las cuatro esquinas de Vila Rica como advertencia. A pesar de haber fallado, la historiografía del siglo XIX retoma la Inconfidencia Mineira como la independencia del poder colonial. Sin embargo, la verdadera “independencia” fue declarada por el Emperador Pedro IV de Portugal (Pedro I de Brasil) quien, en 1822 traslada su corte de Lisboa a Rio de Janeiro y se proclama Emperador del Imperio del Brasil. De modo que, la fecha de la inauguración de Brasilia, el 21 de abril de 1960 reinscribe el día de la ejecución de Tiradentes, y en rigor, la victoria de la brutalidad colonial sobre la insurgencia minera, “Libertas quae sera tamen” (Libertad aunque tardía), el lema de La Inconfidencia Mineira aún permanece en suspenso. Ver. En el óleo “Tiradentes esarteado” de Pedro Américo, (1893) símbolo de este mito nacionalista, las partes del cuerpo desmembrado de Tiradentes forman la silueta del mapa del Brasil.

está dirigida a sí misma como memoria del futuro. Si en términos de Sigfried Gideon: “monuments are ... only possible in periods in which a unifying consciousness and unifying culture exist” (“Nine points”, 48), Brasilia propone invertir la ecuación: es el monumento (la ciudad) la conciencia que *a priori* unifica su tiempo y cultura.<sup>60</sup>



*Ilustración 2.1 Inauguración de la represa del río Paranoá, la cual formó el Lago Paranoá que baña el margen oriental de la ciudad. Catálogo, Brasília trilha aberta, 1986*

---

<sup>60</sup> La fuerza o intencionalidad conmemorativa, es para Alois Riegl, la persistente afirmación de inmortalidad del monumento frente a la fuerza destructiva del tiempo. En el caso de Brasilia, la intencionalidad conmemorativa está asegurada por un marco legal que la designa desde su origen patrimonio material. La construcción de Brasilia coincide con el desarrollo de las leyes patrimoniales en Brasil. Brasilia es patrimonializada por la Unesco (World Heritage List) en 1987.

*Archivo, olvido y suplemento*

“La ciudad del futuro” fue el símbolo de una regeneración soberana, el *re-set* de la arquitectónica del Estado-Nación, su articulación como *urbs-civitas*. Brasilia, la bisagra que conjuga la retórica del criollismo decimonónico con el desarrollismo industrial de mediados de siglo XX en una suerte futurismo latinoamericano; esta renovada fe en la común-uniión del Estado Nación bajo una singular expresión arquitectónica, se erige en la expropiación y subsecuente olvido del legado esclavista del Brasil. Su “salto en el tiempo” —a través de la producción del espacio— es “propulsado” por la acumulación primaria de fuerza laboral de 70,000 trabajadores nordestinos, apodados por JK como “candangos”. Invitados a construir la nueva capital, la fuerza laboral del candango pronto se tornará obsoleta y prescindible, ya que una vez terminada la construcción, los trabajadores se vieron obligados a dejar Brasilia. Sorprendentemente, el Plan Piloto de Lucio Costa *no* incluía un espacio residencial para los trabajadores.<sup>61</sup> La exclusión de los candangos es múltiple: terminada su labor, quedan fuera de los límites territoriales de Brasilia y fuera del espacio, el tiempo y la forma modernos: “Le candango, le nouveau bandeirante reste toujours exclu de plan pilote” (Vidal, *Nova Lisboa* 304). Sin embargo, la exclusión total es imposible. Los candangos constituyen el componente

---

<sup>61</sup> El plan contenía dos tipos de unidades residenciales: los bloques de apartamentos organizados en *supercuadras* y las mansiones cercanas al lago, ninguno de los cuales podía ser costeados por los trabajadores. Estos se agruparon entonces en la periferia de la ciudad, en el terreno luego conocido como Cidade Libre, precisamente porque allí tenían ‘libertad’ de construir sus casas. Después de la inauguración oficial de Brasilia en 1960, los barracones fueron declarados favelas ilegales. Con el boom de Brasilia, la migración masiva resultó inevitable, por lo cual se intentó ubicar los asentamientos informales de los trabajadores a una distancia considerable de Brasilia (Taguatinga 25km, Cidade Libre 15km). A pesar de las dificultades y gastos de transporte que esto implicaba, Costa resaltaba el aspecto positivo de esta decisión ya que esta “mantenía la fisonomía principal de la ciudad” (Holanda, “Eccentric” 2-3). Esta polémica fue por otra parte reconocida por Niemeyer: “We realized to our regret that the social conditions in force conflicted at this point, the workers standard of living with the spirit of the Pilot Plan” (*Módulo Magazine*, n18, 1960).

estructural no resuelto por la arquitectónica nacionalista, el resto o *remain* que amenaza su complitud simbólica (Derrida *Glas*). ¿Qué hacer con ellos? ¿cómo integrarlos en el Plan?

Brasilia no se construye para “negar”, como afirmó James Holston, sino para olvidar. El olvido que persigue Brasilia es epocal, no solamente regional (Holston); su horizonte es formal y existencial, no solamente político. Su ambición es racial, no únicamente estética. Condensación y síntesis implica olvidar la violencia fundacional en que se genera y preservar su status originario como monumento (¿cuál es la relación entre modernidad y olvido, y qué rol juega aquí la arquitectura?). Olvidar sin ser olvidada, esta es la fiebre que aqueja al archivo del modernismo neo-bandeirante.

Este *double-bind* es identificado por Derrida en su texto *Mal de Archivo*. De este modo, el principio arcóntico del archivo convoca: el poder de consignación, la apropiación de los signos; y la *toponomología*, la domiciliación de la ley del archivo—y del archivo como garante de la ley. En formación del archivo opera una voluntad patriarcal de marcar residencia y ley (*nomos*), coincidente con una voluntad de “unificación, identificación, clasificación” coordinada por el poder de consignación, el poder de reunir los signos en un solo *corpus*: “en un sistema o en una sincronía en la que todos los elementos articulan la unidad de una configuración ideal” (11). Pero esta voluntad que aspira a una configuración sin disociaciones, ni silencios, ni heterogeneidades disonantes, está, amenazada por el *a priori* destructivo del archivo, su pulsión de muerte o *archivolítica* que trabaja para destruir el archivo: “con el fin de borrar sus “propias” huellas” (18). No habría deseo de archivo sin la finitud radical, sin la posibilidad del olvido.

La “fuerza visionaria” del padre fundador, se consigna en el robusto archivo fotográfico de la NOVACAP, un arca de la memoria visual de la fundación de la ciudad, cuya febril

virulencia no puede ser ignorada.<sup>62</sup> Las imágenes-registro son insistentemente difundidas y repetidas en manuales escolares, cortos audiovisuales y programas de televisión nacional, y también, dentro de la ciudad misma. Hoy en día, los palacios y monumentos de Brasilia se ven profusamente acompañados por explicaciones visuales de la fundación, fotografías de la construcción, reproducciones del Plano Piloto, citas textuales y figurines de cartón de los tres padres fundadores, resaltando por ejemplo “la persistencia de Kubitschek, el genio de Lucio Costa y la creatividad de Oscar Niemeyer” (*O Bandeirante*). Una estrategia “virulenta” de representación, reproducción y circulación de imágenes-registro que desde 1956 hasta el día de hoy ha escoltado el proyecto de Brasilia. Una repetición que busca fijar a Brasilia como hito “inolvidable”. La “intencionalidad conmemorativa” se manifiesta como fuerza reproductora de imágenes: monumentalidad por reproducción, una característica inequívocamente moderna.

Una insistente mnemotecnia estatal diseminada por la ciudad y coloca a la arquitectura en constante relación con el archivo. El archivo se anexa a la arquitectura y la arquitectura es accesoria del archivo. Así, la narrativa fundacional se despliega sobre la ciudad y la ciudad ilustra la saga conquistadora. Una ansiedad soberana por justificarse, aclararse a sí misma, substituye una metáfora de la fundación con otra metáfora de la fundación. Un *tic* discursivo que atañe a los principios del proyecto, su *archē* (su arquitectura, su archivo). ¿Cómo entender esta dinámica en un proyecto simbólico que promociona su *ipseidad* originaria? La vacilación entre el deseo de plenitud originaria (saturación, acabamiento): “a plenitude enriching another plenitude, the fullest measure of presence”; y su innegable dependencia en la reproducción de sus representaciones: “the supplement supplements... adds only to replace [supply] ... represents

---

<sup>62</sup> El archivo está consignado en las oficinas de la NOVACAP, la compañía fundada por Juscelino Kubitschek para administrar la construcción de la ciudad, una suerte de poder vicario de su empresa arquitectónica.

and makes an image...” (Derrida, *Gramatología* 144) revela la lógica indecible del *suplemento* en el corazón de fundación. En Brasilia somos testigos de su incesante acumulación, “in the beginning it was the supplement”.

Incorporamos al análisis la economía prostética y repetitiva del *suplemento* y la elaboración derridiana de la noción de *párergon*, el encuadre de la obra, la liminalidad dentro/ fuera de obra que viene a suplementar la falta interna a la obra (*ergon*). La separación entre el *párergon* está contaminada, es una “cuasi-separación” en la que aparecería la falta interior de la obra, “o lo que es lo mismo, tratándose de una falta, no aparecería. Lo que los constituye como *párerga*, no es simplemente su exterioridad de excedente, sino el lazo estructural interno que los fija a la falta interior del *ergon*. Sin esta falta, el *ergon* no necesitaría *párergon*” (Derrida, *La verdad en pintura* 70). Sondeamos la falta en la condensación y síntesis brasiliense. Así, el doble yugo del modernismo nacionalista: la síntesis del pueblo con el territorio y del origen con el futuro, viene a reemplazar la disyunción originaria de estos dos contratos en Brasilia.

De este modo, el *párergon* de la *urbs/ civitas* de Lucio Costa, en su borde exterior o urbano confronta “la nada”, metaforizada en el desierto, en el sertão, el cerrado; y en su reborde interno o cívico confronta a los 70.000 trabajadores nordestinos, los *candangos*. Los pioneros pauperizados que simultáneamente vehiculan y obstaculizan la construcción de la obra (*ergon*). La nada y el otro, socavan la síntesis neo-bandeirante y su “futuro originario”.

De modo que, la capital debe ser incesantemente fundada, instaurada, afirmada, porque Brasilia cede, inaprensible y descontentada. La ciudad-desierto no nos abraza como lo hace Rio de Janeiro, ni nos oprime como lo hace São Paulo o Bogotá. La ciudad-frontera está abierta, expectante, casi ciudad. Brasilia es aún un plano preparatorio, un “plano piloto” sin versión definitiva. Brasilia sin centro, ni interior es la tierra del futuro, la pura anterioridad.

Es el futuro y no es la síntesis. Es la disyunción del presente y la presencia, “this presence [the future] is made possible only on the basis of the movement of some disjoining, disjunction or disproportion: in the inadequation to self... future must exceed any presence as presence to itself” (Derrida, *Specters of Marx* xix). El futuro, el exceso de la presencia, es un espectro cuya “base” no es otra que la desproporción consigo mismo, un instante no-contemporáneo, desproporcionado con respecto al presente, “an instant that is not docile to time (if we understand by it the linking of modalized presents (past present, actual present, future present)” (Derrida, *Specters of Marx* xix). ¿Qué pasa entonces con el futuro en Brasilia?

Una vez construida la ciudad, la crítica deja esta pregunta de lado: Brasilia es un modernismo “pasado”. En un desarrollo alterno, el presente capítulo volverá sobre este indicio a través de tres vías diferentes: el video *O’Bandeirante* (1957), una narrativa de la fundación que liga la nada, los candangos y el futuro; la marca fundacional del Brasilia, “la señal de la cruz” trazada por Lucio Costa en “el medio de la nada”; y el *Museu da Cidade*, el memorial de la ciudad inaugurado a tiempo con la ciudad. Tres exhortaciones al relato, la fundación y la conmemoración, tres líneas o trazos gráficos que repiten y difieren un mismo trazo fónico: “Deste Planalto Central, desta solidão que em breve se transformará em cérebro das mais altas decisões nacionais, lanço os olhos mais uma vez sobre o amanhã o do meu país”.

Finalmente, debemos notar que el paradigma reductivo del patriarcado nacionalista produce, efectivamente, un futuro como “condensación y síntesis”: la junta militar de Castello Branco que asumió el poder en 1964 y completó el proyecto de Kubitscheck. (Ilustración 2.2). Por tanto, es la disyunción, la falla y la iterabilidad de esta verdad lo que descubriremos bajo la monumental sutura modernista. ¿Es posible un futuro distinto al futuro de la modernidad? ¿Es

posible un pronombre distinto del “nosotros” de la modernidad? Brasilia no tiene las respuestas pero sí nos da el lugar para plantear estas preguntas.



*Ilustración 2.2 Myse en abyme la Junta militar de Castello Branco en Brasilia y alrededor del Plano Piloto de Lucio Costa. A diferencia de la historia que circula, la edificación de Brasilia fue completada por el gobierno dictatorial y no en democracia (1965). NOVACAP.*

### *Arquitectura e identidad nacional.*

A pesar de la retórica inauguralista de Brasilia, la asociación arquitectura moderna/ identidad nacional tiene una larga genealogía en Brasil. Dos de los más recientes trabajos publicados acerca de la arquitectura moderna brasilera, *Arquiteturas no Brasil, 1900-1990* de Hugo Segawa y *O Visível e o Invisível na Arquitetura Brasileira* de José Lira, tematizan la búsqueda de un “estilo nacional”; entendido en gran medida en términos de síntesis histórica. Resultado de la negociación entre el legado colonial portugués, el modernismo de Le Corbusier y Van Der Rohe y las demandas de una modernización política y económica, el “estilo nacional”, resolvería el dilema de la modernidad brasilera señalado por Roberto Schwartz, entre una verdad nativista — un estilo autóctono e incluso, antropofágico— y una pulsión imitativa que copia modelos extranjeros. Una disyuntiva que, según Schwartz, el Brasil no logra resolver (“*Misplaced Ideas*”).

En su estudio, Hugo Segawa señala que, si bien, la consideración de la arquitectura como clave de la modernidad inspiró grandes proyectos infraestructurales bajo el gobierno imperial de Pedro I, es realmente durante el Estado Novo de Getúlio Vargas (1930-1945) que el debate por la identidad arquitectónica brasilera cobra fuerza.<sup>63</sup> En esta escena política emerge la figura de Lucio Costa, cuya trayectoria profesional ilustra el paso de una arquitectura neocolonialista para la cual el “estilo brasileiro” sería la renovación de la estética luso-nacionalista, "O tradicionalismo revolucionario e também futurista" (37), a una arquitectura modernista inspirada

---

<sup>63</sup> La Revolución del 30 y las políticas económicas implementadas por Getúlio Vargas en el *Estado Novo* a partir de 1937, transformaron la estructura económica del país de una base agraria a una industrial y administrativa. Oriundo del Rio Grande du Sul, el ingreso de Vargas en la política brasilera marca el fin de la llamada política del “café com leite” en la cual la presidencia se turnaba entre Sao Paulo (zona productora de café) y Minas Gerais (zona ganadera). Con la subida de Vargas en 1930 la economía pasa de ser 80% agrícola y 20% industrial a 57% capital agrario y 43% industrial. Getulio Vargas se mantiene en el poder por 18 años (1930-1945) y (1951-1954) (Segawa, *Arquiteturas* 23).

por los preceptos lecorbusianos, "O modernismo não é uma evolução do tradicional, isto é, dos valores artísticos do passado, mas uma criação integral de nosso tempo" (78).<sup>64</sup> Esta última, consolidará su impronta en el país con la construcción del Ministerio de Educação e Saúde (MES) en 1936 diseñado por Lucio Costa y su pupilo Óscar Niemeyer, con la supervisión/ colaboración de Le Corbusier. Inaugurada por Vargas en 1945, la monumental *fachada libre* del MES es considerada el primer hito modernista de la arquitectura brasilera y proyectará la dupla Costa-Niemeyer a una esfera internacional. Primero, con la construcción del pabellón brasilero en la Feria Mundial de Nueva York (1939) y cuatro años más tarde con la exposición "Brazil Builds" organizada por el MoMA en New York.<sup>65</sup>

De modo que, la arquitectura brasilera halla un estilo y cobra relevancia global durante los años previos a la Segunda Guerra Mundial. Esto significa que para 1956 (año de construcción de Brasilia), la articulación modernidad/ nación/ arquitectura contaba con fuertes precedentes en país e incluso, en la carrera política de Kubitschek. El político establece una alianza constitutiva entre arquitectura, gobierno y modernización y deposita en la primera la fuerza simbólica del progreso social.<sup>66</sup>

---

<sup>64</sup> "La tradición revolucionaria es también futurista". "El modernismo no es una evolución de la tradición, esto es, de los valores artísticos del pasado, sino una creación de nuestro tiempo" (Mi traducción). Resulta interesante a nuestro estudio el hecho que uno de los proyectos más reconocidos de la etapa neocolonialista de Lucio Costa sea el Museo de las Misiones contruido en ruinas de las Misión Jesuítica de Santo Ângelo. Ver. Hugo Segawa, *Arquiteturas no Brasil. 1900-1990*.

<sup>65</sup> Para Hugo Segawa el reconocimiento norteamericano de la arquitectura brasilera tiene una motivación geopolítica, además de estética. En el catálogo de la exposición, Philip L. Goodwin (MoMA) describía a Brasil en términos de: "nuestro futuro aliado". "*Brazil Builds* fue una de las presas de la política del "buen vecino" que el presidente Franklin Roosevelt (1882-1945) llevó a cabo en América Latina para fortalecer alianzas estratégicas en el conflicto mundial que corroía a Europa. Hasta ese momento, el presidente Getúlio Vargas ejercía una política de neutralidad: "enamorando" nazis y norteamericanos" (Segawa, *Arquiteturas no Brasil* 100). Para una revisión de la exposición consultar: *Brazil Builds. Architecture New and Old: 1652-1942*.

<sup>66</sup> En efecto, esta alianza no se inaugura con Brasilia, sino que es su signature política. Desde su primer cargo político como *Prefeito* de Belo Horizonte (1940-1946), Kubitschek trabajó con Oscar Niemeyer en diversos proyectos, incluyendo el inmenso conjunto habitacional "JK" y la ciudadela de Pampulha. Cuando Kubitschek anuncia en su "Plan de metas" la construcción de Brasilia, ya había elegido a Niemeyer como arquitecto de la

Si el estudio de Segawa aboga por una genealogía histórica del vínculo arquitectura modernista/ identidad nacional, el trabajo de José Lira, *O visível e o invisível na arquitetura brasileira*, teoriza una relación estructural entre las dos dimensiones:

uma espécie de transferencia entre identidade nacional e arquitetura moderna instalou-se no país como síntese última da própria ideia de arquitetura brasileira. Como se algo de inconsciente ou primitivo tivesse sido capaz de atualizar-se em objetos tão sobrecarregados de positividade como as obras de arquitetura. (10-11) <sup>67</sup>

Lira indica una “transferencia” entre arquitectura moderna e identidad nacional que lograría finalmente sintetizar el “estilo brasileiro”, resolviendo el dilema planteado por Schwartz. Lo anterior tiene varias implicaciones. Por una parte, la propuesta de Kubitscheck no sólo carga con el legado del criollismo nacionalista, sino que es parte del debate político y cultural activo en el Brasil desde la década de los treinta. Por otra parte, Schwartz y Lira concuerdan con que este dilema es estructural al Brasil: para el primero la disyuntiva es insalvable; para el segundo, el problema se resuelve con la arquitectura moderna desarrollada en el primer tercio del siglo xx. Entonces, ¿cómo entender la emergencia de Brasilia y su modernismo anacrónico en relación con su historia y con este debate? Brasilia se posiciona como la signatura escatológica de esta “transferencia” y promete cumplimiento genealógico y captura epocal: la síntesis definitiva entre

---

ciudad. Este es uno de los elementos problemáticos de la selección de Lucio Costa y su Plano Piloto para la nueva capital. En *Brasilia a Cidade Modernista*, James Holston estudia con detalle las condiciones de la convocatoria y la postulación de Lucio Costa y resalta (no sin indignación) la diferencia entre las exhaustivas propuestas de otros estudios y el escueto plan de Costa, un esbozo hecho a mano y un punteo de ideas generales en veintitrés hojas de papel, “¡uma brincadeira!”

<sup>67</sup> “Una especie de transferencia entre identidad nacional y arquitectura moderna se instaló en el país como síntesis final de la idea misma de arquitectura brasilera. Como si algo inconsciente o primitivo se hubiese actualizado en esos objetos sobrecargados de positividad como son las obras de arquitectura” (Mi traducción).

la identidad y la arquitectura nacional. Su final coincide con su principio y el símbolo de esta herméutica es su traza fundacional: la cruz de la modernidad en el desierto. (Ilustración 2.15)

Sin embargo, la síntesis de Brasilia es fallida y la decepción de la crítica, irreparable. Incluso en trabajos contemporáneos como el de Segawa y Lira, el espacio que se le dedica a la capital es breve y el tono de su recuento, amargo. Brasilia, es un lunar extravagante en una sucesión de éxitos modernistas. La “nova capital” es todo aquello que la crítica quiere olvidar, una puerta que quisiera cerrar. Y sin embargo, como afirma Adriana Moreiras, Brasilia no puede ser ignorada, “sempre surge como un “dado” que nao pode ser esquecido. E difícil pensar, falar e estudar aqueles anos sem esbarrar na presença perturbadora da nova capital” (*Brasília* 13).<sup>68</sup> Un salto en el tiempo: la modernidad de Brasilia es anacrónica, su futuro llega tarde (a pesar de la prisa del presidente) y como tal, no “encaja” en la genealogía de Segawa, ni cumple con la transferencia propuesta por Lira. La “positividad” que se materializa en sus obras de arquitectura no responde a una síntesis identitaria/ cultural, sino a un profundo desplazamiento de esta asociación consumatoria. Ubicada en el centro del país, la capital es “a misplaced idea”, diríamos evocando a Schwartz. Por tanto, su emergencia es un evidente fracaso para la crítica historicista que se pregunta, ¿cómo hablar de esta presencia perturbadora e inolvidable? Brasilia, es un vocablo afásico en la gran narrativa del “estilo nacional”.

La escritura “futurista” de Brasilia no ha sido explorada lo suficiente por una crítica que se divide entre los que aplauden el éxito del proyecto modernizador y los que señalan el fracaso de su revolución populista. La Nueva Monumentalidad de Costa y Niemeyer fue en su época tema de un encontrado debate arquitectónico: para los partidarios de la postura de Guideon

---

<sup>68</sup> “Siempre surge como un hecho que no puede ser olvidado. Es difícil pensar, hablar y estudiar aquellos años sin toparse con la presencia perturbadora de la nueva capital”. (Mi traducción)

acerca de una necesaria monumentalidad, Brasilia “embodies the focus for a genuinely enthusiastic common effort”, mientras que para las críticas radicales, el proyecto fue visto como “the grandest formalist extravaganza” de un modernismo en declive (Philippou “Anagrams” 252).

En línea con lo anterior, el crítico Kenneth Frampton concluye: “One could say that, for all its heroic status as a national capital, Brasilia remains the unfinished modern project *par excellence*” (*Building* 30). Un poderoso argumento no exento de verdad frente al cual, sin embargo, nos preguntamos, ¿cómo se “completaría” un proyecto que ambiciona sintetizar el origen y el futuro? En la otra orilla, el crítico Wolf Von Eckardt lamenta, no ya la insuficiencia, sino la realización del deseo, la pesadilla: “Niemeyer and Costa have realized not just their own dream but that of Le Corbusier... Perhaps... they have demolished the dream by this achievement” (Citado en Fernández, Brasilia, 314). Para Eckardt, Brasilia es la concreción del sueño modernista, pero en su erección adviene un derrumbe epocal. Y ¿cuál era el sueño de Le Corbusier? El de la arquitectura como una máquina capaz de diseñar (la sociedad de) el futuro. Un determinismo geometrizable que celebraba el ángulo recto como la traza primordial de una humanidad “anti-barbárica” (Le Corbusier, *Cities* xxi).<sup>69</sup> El sueño de Le Corbusier la eliminación del suplemento.

---

<sup>69</sup> The right angle... is unique and constant; in order to work man has need of constants without them he could not put one foot before the other. The right angle is, it may be said, the essential and sufficient instrument of action because it enables us to determine space with an absolute exactness. The right angle is lawful, it is part of our determinism, it is obligatory...Placed in the midst of a chaotic nature, man for his own security creates and surrounds himself with a zone of protection in harmony with what he is and what he thinks... he needs things whose existence he has himself determined...Order is essential to him, otherwise his actions would be without coherence and could lead nowhere...All the works that man has achieved are an “ordering” (*City of Tomorrow* 21-23)

Frampton y Von Eckard, dos admoniciones paternalistas preocupadas con la actividad fronteriza —los límites, los fines y la finalidad— y con la diferencia que desplaza la completud de la forma total, el fin arquitectónico, el monumento. Dos expresiones que denuncian y censuran la perversión de la signatura escatológica, lo informe que adviene en el sitio de la forma. ¿Cómo satisfacer sus demandas imposibles? y en todo caso, ¿cómo llegaron los críticos a estas expresiones de frustración? ¿Qué esperaban? Sin duda, su expectativa era el cumplimiento de la promesa modernista, a saber, la conjunción determinada del tiempo, el mundo y la historia (Derrida, *Specters* 21) o en los términos de Kubitschek, su “condensación y síntesis”.

Pero el “salto” monumental que constituye Brasilia, deja al descubierto una irreparable disyunción, unas coordenadas fundacionales que nos desorientan: ¿por qué fundar el futuro “en el medio de la nada”? Brasilia, la obra, sólo podía ser construida en “el medio de la nada”, señalando tanto la conquista racional del sertão, como la ocupación de la tierra del no-ser. La paradoja fundacional de su *hybris*, no consiste en querer “condensar y sintetizar” una conciencia nacional a partir de elementos dispersos (aunque presentes), en “el medio de la nada”, sino en el hecho de anunciarse como sustantivo, síntesis y monumento de lo no-sintetizable: el no-ser, el futuro, el *otro*. En este sentido, Brasilia *es* fundamentalmente incompleta (contestando a Frampton); en este sentido, Brasilia destruye el sueño de Le Corbusiano de la arquitectura como fuerza refundadora de una sociedad futura.

### ***O’bandeirante: la imagen de la autodeterminación***

El video promocional “*O’bandeirante*” (1959) fue lanzado por el gobierno de Kubitschek con el fin de divulgar los avances logrados en Brasilia y ganar el favor popular. “*O’bandeirante*” está compuesto por tres momentos que llamaremos: conceptualización,

inspección (*surveillance*) y olvido. Los dos primeros, probablemente filmados entre 1957 y 1958, documentan en blanco y negro la ciudad en construcción y tienen a Kubitschek como protagonista central. El presidente recibe al espectador en su despacho y le cuenta su visión urbanística: la nueva capital será un “centro radiante de dimensiones continentales que ligará la totalidad del suelo brasilero”. Sus palabras son ilustradas por una animación en fundido-encadenado en que “Brasilia”, el centro irradiante, absorbe progresivamente el mapa de Brasil (Ilustración 2.3). La voz en *off* de un narrador nos explica el proceso de subsunción: “...uma nova nação dentro de nós propôs fronteiras...”<sup>70</sup>

La animación ilustra el proceso de autodeterminación de la nueva nación, en el que, curiosamente, en lugar de irradiar, el nuevo centro intro-duce al Brasil en sí mismo. Un movimiento de circunvolución en el que Brasilia, un punto pequeño en el mapa, consume en su interior la totalidad de país. Indecibilidad entre la parte y el todo: el inicio se *introduce* en su propio producto. Una *ducción* circular que Hegel llama “presuposición”: todo comienzo es a su vez su resultado, un efecto de *mise en abyme*.<sup>71</sup>



Ilustración 2.3 Fundido-encadenado mostrando la subsunción de Brasil en Brasilia. Clips del video, *O'bandeirante*. NOVACAP.

---

<sup>70</sup> “Una nueva nación dentro de nuestras fronteras”

<sup>71</sup> *Mise en abyme* es una técnica pictórica que ubica una copia de la imagen dentro de la imagen de modo tal que sugiere una secuencia en eterna recurrencia.

Así, a diferencia de lo que anticiparíamos ver luego de la síntesis soberana del Brasil, en la toma siguiente la cámara sobrevuela una sabana semi-desértica rayada por la sombra de las nubes. La voz en *off* relata: “o Planalto Central, esta solidão que em breve se transformará em cérebro das mais altas decisões nacionais”(Ilustración 2.4).Una referencia que nos desconcierta: la presentación no anticipada del cerrado, la “soledad”, no encaja en la secuencia de la condensación y síntesis de la nación. Sobrevolando el desierto que se extiende en el “interior” del nombre Brasilia, un significante antropofágico que “engulle” su propio territorio y lo devuelve como dimensión anónima, escuchamos de nuevo la voz en *off*: “... Brasilia... construida en el medio de la nada... en donde no había nada, absolutamente nada”. Un enunciado performativo con que Brasilia, la ciudad por llegar, refuerza su límite externo: la nada.



*Ilustración 2.4 "La soledad del Planalto central". Clip del video O'bandeirante. NOVACAP.*

Lo que opera en estos primeros momentos del video es lo que Derrida llama la “atópica insistente del *páreeron*”, un suplemento de la operación fundacional “que no es obra ni fuera de obra, pero que, sin embargo, da lugar a la obra” (*Verdad* 23). El discurso fundacional de Brasilia, preocupado por definir los límites de su constitución (dentro-fuera), traza un encuadre, un contexto de ficción performativa que garantiza la posibilidad de hacer de la promesa un acontecimiento y tornar la soledad en cerebro decisional de la nación. Así, la síntesis modernista presupone el cerrado como “la nada”, una superficie disponible a explotación y a la representación.

Finalmente, si bien el video busca representar la idea de Brasilia como la condensación y síntesis del país, el rudimento técnico del fundido encadenado lo traduce como *intervalo*: la borradura del Brasil y la emergencia del simulacro, “Brasilia”. Por lo tanto, lo que vemos es el movimiento de la *huella*, no una presencia sino el simulacro de una presencia, mediando la representación de la autodeterminación soberana. “... La huella no se relaciona menos con lo que se llama el futuro [Brasilia] que con lo que se llama el pasado [Brasil], y constituye lo que se llama el presente por esa relación misma con lo que no es él: absolutamente no es él, es decir ni siquiera un pasado o un futuro como presentes modificados” ¿“la nada”? (Derrida, *Différance* 17). Por tanto, contrario a sus fines didácticos y a su ímpetu fundacionalista, en los primeros momentos de *O’bandeirante*, “Brasilia”, el centro radiante, es un abismo.

En lo que sigue, vemos a Kubitschek inspeccionando la nueva capital. Lo observamos conversando con dirigentes de la NOVACAP y gesticulando órdenes e indicaciones entre edificios a medio construir. También, lo vemos asistiendo a misa junto a un grupo de candangos, los trabajadores nordestinos constructores de Brasilia. Estos últimos son filmados en movimiento constante: cavando zanjas, levantando paredes, instalando techos, sudando afanosos hasta el fin

de la jornada. Entonces, presenciamos su ablución. La cámara los registra tomando un baño y lavando sus nimias ropas: una secuencia de primeros planos de sus espaldas, dientes, axilas y cabezas. Una vez aseada, la multitud se une a la eucaristía presidencial. “Brasilia” es también metonimia de los candangos, sus cuerpos magros e hiper-dinámicos, un pueblo trabajador, limpio y creyente. *O’badeirante*. La cristianización definitiva de la barbarie. (Ilustraciones 2.5 - 2.11)



*Ilustración 2.5 Clips secuencia de O'badeirante: escenas de trabajo, baño y oración. NOVACAP*



*Ilustración 2.6 Clips secuencia de O'badeirante: escenas de trabajo, baño y oración. NOVACAP*



*Ilustración 2.7 Clips secuencia de O'badeirante: escenas de trabajo, baño y oración. NOVACAP*



*Ilustración 2.8 Clips secuencia de O'badeirante: escenas de trabajo, baño y oración. NOVACAP*



*Ilustración 2.9 Clips secuencia de O'badeirante: escenas de trabajo, baño y oración. NOVACAP*



*Ilustración 2.10 Clips secuencia de O'badeirante: escenas de trabajo, baño y oración. NOVACAP*



*Ilustración 2.11 Clips secuencia de O'badeirante: escenas de trabajo, baño y oración. NOVACAP*

Los candangos figuran sin imponer significación ni reclamar distinción. Para la cámara, son un efecto masivo, un rumor laborante; “figurantes”, en el sentido propuesto por Didi-Huberman, “solo está[n] allí por el traje que lleva[n], una mancha de color móvil que pone en marcha un decorado” (*Pueblos* 155). Al igual que la industria cinematográfica analizada por el teórico del arte, los candangos son el “telón de fondo” de la épica neo-bandeirante; en su figura coinciden las “exigencias artísticas” de una puesta en escena de lo nacional, con las “exigencias de producción” de una construcción en tiempo récord. Las imágenes de candangos trabajando son una vista común en el archivo de la ciudad; las encontramos en las conocidas fotografías de Marcel Gautherot (*Brasilia*), como en el catálogo conmemorativo *Brasilia, trilha aberta*. Y en la gran mayoría de los casos son sus cuerpos trabajando, raramente sus rostros, lo que es representado para el placer escópico del soberano.

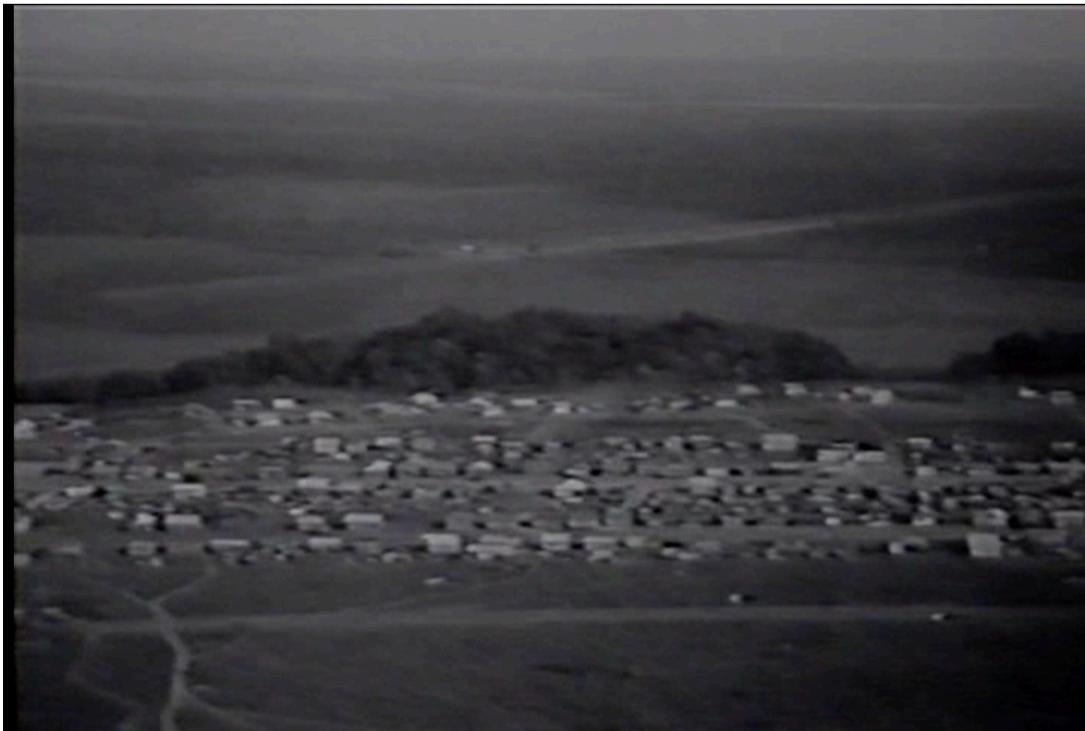
Esta primera sección del documental finaliza con Kubitschek en su viaje de regreso a Rio de Janeiro. Sólo que esta vez, el avión no atraviesa el Planalto, sino que sobrevuela los asentamientos informales de los obreros.<sup>72</sup> En una prolongada secuencia de más de tres minutos, la cámara encuadra las ciudadelas en los márgenes de la futura capital, registrando una grafía estructural, una *línea* no-deseada en el entorno de la obra. La *línea* de Taguatinga, un “cinturón de pobreza”, obstaculiza la revelación de la promesa como acontecimiento y amenaza la límpida emergencia de Brasilia “el medio de la nada”.

---

<sup>72</sup> Probablemente la villa Vila Amanty (luego llamada Taguatinga) antes de la reubicación de sus 4000 familias en 1959. “Plano de transferencia de la favela a Taguatinga” (27 de octubre 1959) (Archivo NOVACAP)



*Ilustración 2.12 Kubitscheck observa desde el avión a Taguatinga. clips O'bandeirante. NOVACAP.*

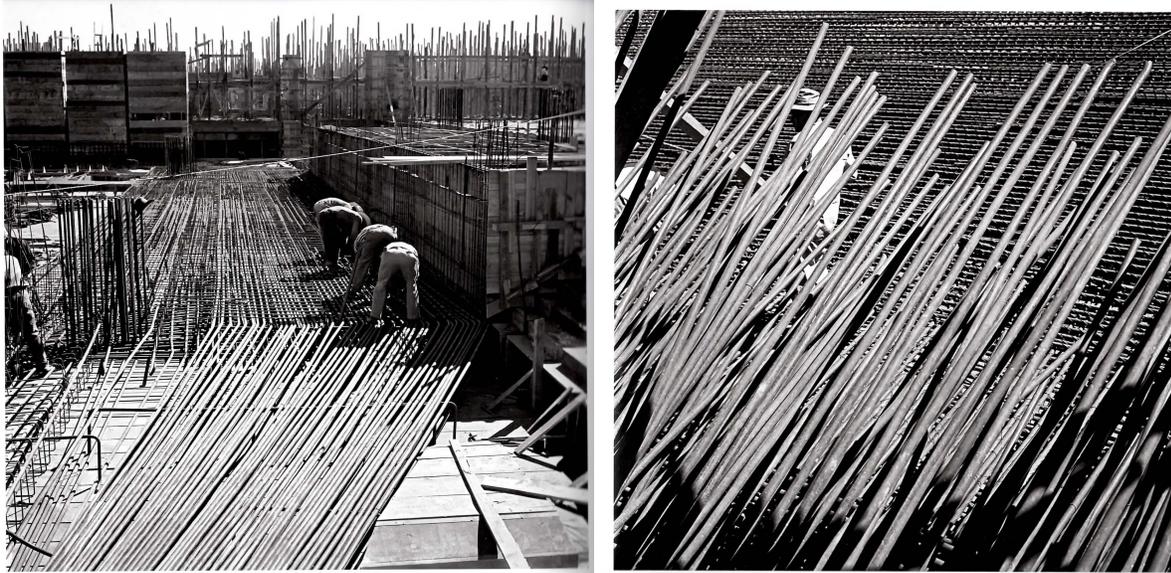


*Ilustración 2.13 Segmento de larga toma de Taguatinga. O'bandeirante. NOVACAP*

Como ya mencionamos, el Plano Piloto de Lucio Costa no incluía un espacio residencial para los trabajadores *dentro* de sus límites, pero tampoco *fuera* de ellos. Una vez terminada la construcción de la nueva capital, la administración esperaba que los 70.000 trabajadores retornaran al nordeste sin dejar rastro. La exclusión de los candangos es múltiple: fuera de los límites territoriales de Brasilia y fuera del espacio-tiempo conjurado por el plano piloto, la modernidad y su representación. La exclusión del candango, es la exclusión del ya excluido y puesto en reserva. La exclusión permanece—*reste toujours*— porque antecede —*dèja*—al trazado del plano piloto. “*Tojours dèja*” (*Always-already*), la exclusión del candango es la contraparte de la demarcación del sueño que se cristaliza en Brasilia. Sin embargo, su eliminación exclusión total es imposible: los candangos constituyen el componente estructural no resuelto por la arquitectónica nacionalista, el *remain* que amenaza su completud simbólica.

¿Qué implica ver la línea de Taguatinga como *párergon* de Brasilia? Lo que constituye la *párerga*, aclara Derrida, no es solo su suplementariedad externa sino, “el lazo estructural [...] que los fija a la falta interior del *ergon*. Esta falta sería constitutiva de la unidad misma del *ergon*. Sin esta falta, el *ergon* no necesitaría *párergon*” (*Verdad* 68). El *ergon* necesita *párergon*; la pregunta es, ¿qué falta en Brasilia? La respuesta es evidente, la falta constitutiva de Brasilia es ausencia de un lugar para los trabajadores. Brasilia se erige y traza su margen interno en la fetichización/ exclusión del candango: se solicita su fuerza de trabajo —vehiculada por los cuerpos en movimiento— pero no se quieren sus rastros. Fuera de la obra no se necesitan sus cuerpos, y, sobre todo, no se quieren sus viviendas en el límite exterior de la ciudad, allí en donde su dispersión *arruina* la tan preciada síntesis brasiliense. La estructura del deseo colonial del “fetichism/ disawoval” (Hall, *Representation* 267) es constitutiva de la modernidad brasiliense.

Las huellas del viejo orden colonial están por todas partes, pero especialmente las fotografías del fotógrafo franco-brasileño Marcel Gautherot de un grupo de candangos instalando manualmente el enrejado de las cúpulas del Congreso Nacional (Ilustración 2.14) son particularmente ejemplares.



*Ilustración 2.14 Marcel Gautherot, “Construcción del Congreso Nacional”, Building Brasilia, (1957).*

Las fotos no sólo llaman la atención por la relación entre una geometría constructivista y las figuras orgánicas de los trabajadores, sino porque el espacio de cañas de metal que contiene a los candangos, recuerda a las imágenes de los campos del “engenho” azucarero en los que los esclavizados cortaban la caña de azúcar. La fotos de Gautherot muestran una relación “formativa” entre Brasilia y el régimen económico acumulativo del patriarcado y revelan el fantasma de la plantación en en la configuración misma de la ciudad: la mano de obra que se consume en la producción de forma, la vida nuda expropiada en el monumento. Brasilia y la plantación coinciden en su dependencia estructural de la fuerza anónima y des-monumentalizada

del trabajador. Gautherot nos muestra el candango literalmente insertado en la forma arquitectural y, por lo tanto, a Brasilia como resultado la expropiación de su fuerza laboral, subsumida en la forma monumental. La foto revela que, a pesar de su ánimo modernizante, Brasilia se construyó dentro de un sistema espacial que, al igual que la plantación, estaba determinado por la integración de tecnología industrial y mano de obra subalternizada. Sin embargo, a diferencia de la plantación, la fuerza laboral del candango pronto se tornaría obsoleta y prescindible.

En un ida y vuelta entre el rostro de Kubitschek y las casillas, la cámara subjetiva registra la proliferación de los asentamientos informales en la extensión de la línea de Taguatinga. El rostro del líder preocupado: “¿Qué hacer con ellos?” Las imágenes de los candangos bañándose vuelven a nuestra mente ¿qué hacer si el “resto” en su estructura de “resto”, no puede terminar “limpiamente”? (Derrida, *La verdad* 78) Siempre queda el recurso ficcional, que en este caso, tomaría el último momento del video.

En el final de *O'bandeirante*, volvemos a una Brasilia años después, en un futuro a *full color*.<sup>73</sup> Esta vez, ingresamos a la ciudad a través de un paneo de la escultura “Las banhistas”, de Alfredo Ceschiatti: dos figuras hieráticas suspendidas sobre un espejo de agua frente al palacio la Alvorada enmarcan en el triángulo de sus dos piernas el que sol amanece sobre el cerrado. Esta es la humanidad pétrea y semi-divina que mencionaba Lispector. En esta última sección, la cámara es autónoma; su ojo solitario y sin narrador navega silencioso por calles y edificios deshabitados. La deriva interna contempla las estructuras curvilíneas de Niemeyer bañadas por el sol y rodeadas de piletas artificiales llenas de cisnes y carpas de colores, únicos seres vivos en

---

<sup>73</sup> Estas tomas fueron agregadas en dictadura. probablemente luego de 1972 año en que llega la tv en color a Brasil.

esta bella urbe deshabitada. Al fin de su periplo, el ojo se pone junto al sol en el medio de las dos columnas del Congreso Nacional. La fuerza visionaria calcula, reserva (*gathers*) y proyecta la comunidad hacia el futuro Pero, ¿cómo interpretar la última parte del video? ¿Es esta la promesa cumplida? ¿Es este el acontecimiento? Brasilia, la obra, está consumada y está completamente desértica. Cincuenta años en cinco: en su salto monumental, Brasilia olvida. En la ciudad ideal no hay candangos. . Brasilia “culmina”, no en una ciudad poblada (*civitas*) sino en una urbe deshabitada, un vacío reemplazando otro vacío.

*O Bandeirante*, documenta como en su esfuerzo por autodeterminarse como símbolo monumental (“as a single thing with a single meaning”) activa la paradoja de la iterabilidad en el corazón de la fundación. El video vuelve una y otra vez sobre el deseo soberano por un plano de inmanencia logocéntrica: el *ground zero* en “el medio de la nada”. Sin embargo, imbuidos en su proceso de presuposición retornan también, la violencia colonial y la fantasmagoría de la plantación, “el espíritu solo es lo que es, solo dice lo que quiere decir, *volviendo*” (Derrida, *Verdad* 38). Es quizás su último retorno en la ciudad terminada y filmada en full color, en donde escuchamos la silenciosa voz del soberano, su deseo de hacer de la arquitectura una máquina de olvido.

Además de ilustrar los rudimentos de la representación soberana, “*O’bandeirante*” es un buen ejemplo de la condición suplementaria y transmediática de la fundación. En la inauguración de la ciudad (21 de abril de 1960), Kubitschek repetirá los misma frase que escuchamos aquí, y ésta será luego consignada por escrito (archivada) en la fachada del Museu da Cidade, el arca conmemorativa de la fundación de la Brasilia. Allí, finalmente la voz en *off*, la voz suplementaria, se hace permanente.

En lo que sigue, el capítulo recorre estas inmediaciones de Brasilia a partir del análisis de la marca fundacional, la cruz urbanística de Lucio Costa y el Museu da Cidade diseñado por Oscar Niemeyer.

### ***El medio de la nada***

En la *originalidad* de Brasilia, coincide la voluntad pionera de forjar un origen desde cero con los imperativos estéticos del vanguardismo modernista. Como ha señalado Rosalind Krauss en “The Originality of the Avant-Garde”, la concepción vanguardista de la originalidad no implica un rechazo del pasado, sino la formación autónoma de un nuevo origen. “The self as origin” (157) se alimenta de parábolas organicistas de auto-creación absoluta, libre de mediación técnica. El estudio sobre las artes visuales de Krauss evidencia cómo el mito de *originalidad* vanguardista se fundamenta en prácticas de repetición y recurrencia —como es el caso de la escultura. Sin embargo, la economía estética del modernismo valora la primacía del original y reprime o devalúa las copias como prótesis, representación, suplemento. Dentro de la anterior dialéctica, la cuadrícula o grilla resulta ejemplar. Considerada como la expresión mínima de la superficie pictórica originaria, la cuadrícula es siempre re-descubierta, “structurally, logically axiomatically, the grid can only be repeated” (158). Homogénea y sin narrativa, la cuadrícula es la representación de la primordialidad del plano, el suplemento de la superficie como origen o, en términos de Krauss, “the fiction of the originary status of the picture surface” (161). La cuadrícula no “revela el origen” sino que lo vela a través de la repetición.

En Brasilia (ciudad y obra de arte) la cuadrícula será redescubierta a escala monumental sobre la sabana semiárida del Planalto Central, la inmensa “nada” interior del Brasil, su soledad.

Una fotografía captura la expresión silenciosa, a-jerárquica y anti-narrativa de la *stasis* originaria (Krauss 158).



*Ilustración 2.15 Marca fundacional de Basília. Ubicada en la entrada del Archivo NOVACAP y reproducida en múltiples instancias a lo largo de la ciudad.*

Esta es la marca fundacional de Brasilia, el cruce de dos ejes que acuña el centro de la ciudad: un punto privilegiado en una grilla infinita. En su avance las dos líneas despejan la tupida mata del cerrado, trazando la cuadrícula inaugural de la nueva capital. El fundamento de la arquitectura: “en el inicio, la geometría” (Le Corbusier). Considerada como la imagen insigne de la originalidad de Brasilia, esta fotografía suele acompañar la frase célebre del Rélatorio du Plano Piloto de Lucio Costa: “[Brasília] Nasceu do gesto primário de quem assinala um lugar ou

dele toma posse: dois eixos cruzando-se em ângulo reto, ou seja, o próprio sinal da cruz”.<sup>74</sup> Así, Brasilia nace de una gestualidad apropiativa primordial: el cruce de los dos ejes significa posesión de un territorio y equivale, nos dice el arquitecto, a la señal de la cruz. La cruz es entonces una marca soberana, una inscripción de fuerza en la que coinciden el índice de la apropiación secular del territorio, el símbolo de la cristiandad y la angulación fundacional del urbanismo moderno. La cruz, la primera violencia sónica de la ficción fundacional, es en la era moderna el gesto de una nueva funcionalidad tecnológica: el cruce de dos autopistas. La cruz es, por tanto, la articulación (joint) de un centro que condensa, sintetiza; la signatura escatológica de un *gathering* populista.

La leyenda quiebra la silenciosa *stasis* fotográfica. Con ella irrumpe el referente que hace de la intersección, el centro, y del cruce, “o próprio sinal da cruz”. Una cláusula secundaria, una enmienda que podría ser omitida. Una intención reiterativa que translitera el código geométrico en lenguaje simbólico y cristianiza el ángulo recto. ¿Una intención suplementaria que salva esta encrucijada en el desierto de ser el sitio de una invocación al diablo, el “Que-No-Hay”, “El-uno-que-no-existe”? *Gran Sertón*, Guimaraes Rosa, 43, 51) ¿Por qué es necesaria la aclaración de Costa?; ¿por qué volver a fundar desde la cruz?<sup>75</sup> La enmienda del arquitecto no es menor:

---

<sup>74</sup> “Brasilia nació del gesto primario que asigna un lugar a la toma de posición, dos ejes cruzándose en ángulo recto, o sea, la propia señal de la cruz” (Mi traducción). *Rélatório du Plano Piloto* es el documento con el cual el arquitecto Lucio Costa ganó el concurso nacional para diseñar la nueva capital. El Plano Piloto es un documento central de la mitología Brasiliense y está cargado del vanguardismo organicista que señala Krauss. Allí, Costa describe “la idea de Brasilia” como la manifestación divina de un ente autárquico y auto-contenido que lo eligió a él como su vehículo de expresión. Incluso, Costa hace de esta inspiración trascendental la justificación de la informalidad de su propuesta: 23 páginas con dibujos a mano y una lista de diez puntos en los que explicaba las características principales de la nueva capital. El dossier de Costa contrastaba fuertemente con los estudios presentados por otros gabinetes de arquitectos. Sin embargo, en una mirada más general, vemos que es la descripción misma del concurso la que llama por una propuesta creacionista. Para una crítica al Plano Piloto consultar: *A Cidade Modernista*, James Holston.

<sup>75</sup> Este gesto distancia a Costa de Le Corbusier y lo acerca al sedimento cristiano del gobierno de Kubitschek. Por otra parte, la aclaración de Costa es consecuente con su trabajo como arquitecto neocolonialista.

Brasilia, la ciudad del futuro diseñada por dos arquitectos comunistas, inicia con una cruz en el desierto.

La aclaración de Costa es, además, una apelación a la anamnesis fundacional: la cruz está cargada de reminiscencias de una geometría primigenia ligada a la retórica originaria del Estado: orden secular o anamnesis cristiana del hombre moderno. La cruz marcaría “el medio de la nada”, es decir, su “conquista” geométrica, arquitectónica y representacional. Si, como afirmó Le Corbusier, la modernidad es primordialmente “a geometrical age” (*Cities* xxii), ¿cómo considerar, entonces, la imagen epocal de Brasilia, la imagen del “medio de la nada”?

Podemos esbozar al menos dos interpretaciones. La primera: la imagen del medio de la nada, la cruz, es la prueba de incautación de la nada por el régimen moderno de calculabilidad y representabilidad; la segunda: la imagen del medio de la nada que conseguimos solo a partir de su repetición (fotografía, descripción, aclaración) es la tachadura, la apertura al no ser, la huella de otra arquitectónica.

“La nada” es el significante maestro con que los “novos bandeirantes” denominan la dimensión irrestricta que nubla la conciencia representacional de la nación. Conquistar, apropiarse la nada –trazar su medio– con el fin de “concentrar y sintetizar” bajo una misma marca el pueblo con su destino. El signo con su concepto. En la conquista de la nada —su negación por representación— adviene el ‘ordenamiento’ de un mundo para el hombre moderno. Cuando Le Corbusier visitó Brasilia, sentenció: “here, man, once again, realized that which Greece did once in Athens: seize the landscape by the correct architecture” (citado por Philippou, “Anagrams” 255). El cerrado es apenas una denominación geográfica para un paisaje construido a partir de una serie de asociaciones diferentes – una existencial (el medio de la nada), una emotiva (la soledad) y una histórica (el sertão)— que obstaculizan la unificación nacional y que es necesario

incautar (“seize”). La incautación neo-bandeirante del sertão implica someter a un régimen de calculabilidad y representabilidad aquella tierra del “Uno-Que-No-Existe” -nombre de la no-presencia con que Guimarães Rosa describió al diablo, soberano del sertão, emisario de lo no-determinado (*Gran Sertón* 51). Incautar el sertão es capturarlo como imagen. La marca fundacional es fotografiada, descrita y aclarada por el arquitecto.

Para Heidegger la esencia de lo moderno yace justamente en la determinación del ser como aquello objetificable y que por tanto, puede ser localizado, calculado y representado: *stellen*, el ser, es lo fijo, presencia disponible para ser utilizada como suministro u organizada como reserva.<sup>76</sup> A esta producción del mundo como representación Heidegger la describe a partir de la expresión, “hacerse la imagen”, “to get the picture”. La cual describe una conciencia abarcadora capaz de *comprender* (“seize”) el mundo: un sujeto frente al cual el mundo se presenta disponible e inteligible.<sup>77</sup> El ser humano es el centro relacional y el representante de lo que *es*: “that the world becomes picture is one and the same event with the event of man’s becoming *Subiectum* in the midst of what is” (*World Picture* 132). La yuxtaposición de sujeto /objeto se extiende a todos los ámbitos del ser humano hasta el punto en que se podría decir que

---

<sup>76</sup>En los textos, “*The Age of the World Picture*” y “*What is metaphysics?*” Martin Heidegger transita por caminos cercanos a los de Krauss y Derrida al examinar la representación como esencia de la metafísica moderna. En estos dos textos el planteamiento de Heidegger interroga la representación en relación con la nada y la analítica existencial del Dasein. El término en alemán es “Vorstellen”, representar, objetificar; frente al cual Heidegger contrapone “Vernehmen”, un recibir inmediato, un entendimiento perceptivo (131). La representación inaugura la nación moderna en su auto-reconocimiento, pero también, en su ordenamiento o “enframing”: la fuerza determinante de la modernidad que ordena el mundo con miras a su uso futuro, y al futuro como uso o “standing-reserve” (Heidegger, “The Question Concerning Technology”). El “ordenamiento” está ligado a la representación del mundo como imagen, a su calculabilidad y, por tanto, a la reciprocidad instrumental entre objetivismo y subjetivismo revolucionada por el constante desarrollo tecnológico (“self-revealing”). Por tanto, junto con la tecnología adviene el siguiente desafío: si bien la tecnología devela al ser humano su propio poder, ésta también lo determina como standing-reserve. En la tecnología moderna es posible ver la expresión pura del ordenamiento, ya que, para ella, ningún objeto (ni siquiera el ser humano) tiene significancia en cuanto tal, lo que importa es su posición en un orden, su disposición para el uso (¿y para la representación?).

<sup>77</sup> Para Heidegger, en la era moderna, la esencia misma del ser humano es transformada en sujeto *Subiectum*: “lo que yace allí”, el fundamento en que se recoge, se recolecta (“gathers”) en sí mismo.

en todas partes el hombre solo se encuentra a sí mismo. (*Question 27*). El hecho de que el mundo se torne imagen es lo que define la esencia de la nueva era -la modernidad- en la cual el ser humano tiene una “posición” frontal dentro de la imagen y desde allí domina, calcula, representa y ordena el mundo para su beneficio: “there begins that way of being human which makes the realm of human capability as a domain given over to measuring and executing, for the purpose of gaining mastery over that which is as a whole” (“World Picture” 132).

La cruz, “el medio de la nada” es la articulación (“joint”) del hombre moderno que somete el sertão a su ordenamiento, visualización y humanización. La enmienda del arquitecto no es menor, la cruz fundacional sella la solidaridad entre la geometría y el Estado. La geometría, no es solamente es fundamento racional de la arquitectura moderna, es también, como afirmó Paul Virilio, la figura de la autosuficiencia soberana, “...a foundation that supplies the State with an ideal, sufficient figure” (*L’insécurité* 120). “Brasilia”, significa la promesa de una definitiva intelección de la nada por el Estado. Así, volvemos a nuestra imagen inicial: Kubitschek parado *sobre* la cruz en “medio de la nada” lanzando sus ojos *sobre* el mañana en una escena primaria de incautación logocéntrica del sertão.

“To get the picture” señala la yuxtaposición entre el objeto y su instrumentalización: el mundo bajo control (*World Picture* 131). En la insistente visualización de la fundación de Brasilia, en la aclaración de Lucio Costa, transpira una preocupación, “there is a picture we are supposed to *get*”. Sin embargo, entre la foto y su iteración escrita aparece la diferencia. El postulado de Costa solicita un observador colaborativo que mentalmente corrija la X registrada en el celuloide. Un observador anamnésico que imagine la cruz allí en donde solo hay una encrucijada, una intersección *sin* ángulos rectos en un recorte asimétrico y descentrado. Un espectador que suplemente el cruce con la cruz: una cuestión de encuadre. Aquí la “X” abre un

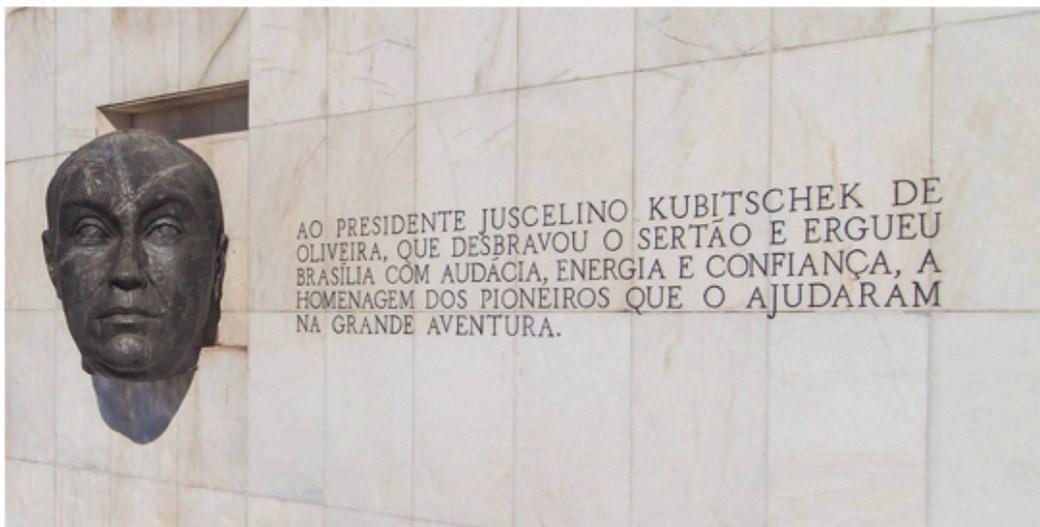
*intervalo* inconmensurable en la cruz: el trazo gráfico no es conmensurable con el trazo fónico, la asignación del espacio no es contemporánea a su significado. Entonces, si como afirmó Krauss “structurally, logically axiomatically, the grid can only be repeated” (Originality 158), en la repetición adviene la diferencia, y en la marca fundacional, su disyunción: la tachadura, la apertura al no-ser, la huella de otra arquitectónica.

### ***La imagen descomunal***

Lo que “JK” instala con la construcción de Brasilia, bajo el lema de la acelerada unificación nacional, es simultáneamente una promesa imposible y un rendimiento pomposo del discurso (y de la máquina) arquitectónicos. La retórica grandilocuente y futurista de Kubitschek excede la medida de sus arquitectos, la delicada exactitud de sus cálculos. Y contraria a su promesa sintética, la relación entre forma arquitectónica y horizonte político resulta suplementaria e hiperbólica. El Museu da Cidade, el memorial de la ciudad inaugurado al mismo tiempo que la ciudad, es quizás el mejor ejemplo de la dislocación generada por el “salto” de Brasilia hacia la modernidad. Aquí, la “intencionalidad conmemorativa”, la fuerza que Alois Riegl, define como la persistente afirmación de inmortalidad del monumento ante el accionar destructivo del tiempo (“Modern Cult”, 38), se acumula como reserva de un tiempo aún no transcurrido. El resultado, es una arquitectura suplementada por la hipérbole histórica, una estética que podríamos llamar “desarrollista”.

Sobre la fachada norte del museo diseñado por Oscar Niemeyer, encontramos una repetición diferenciada de la frase que oímos en el *O’bandeirante*: “Deste Planalto Central, desta solidão que em breve se transformará em cérebro das mais altas decisões nacionais, lanço os olhos mais uma vez sobre o amanhã o do meu país”. Sin embargo, esta vez, la frase está suscrita a la fecha

del discurso inaugural de Kubitschek el 21 de abril de 1960; la voz en *off* se ha identificado con la firma del presidente y el calco a gran escala de su cabeza. Añadido a la base del museo/monumento, el rostro inexpresivo del patriarca se proyecta como una gárgola celosa de aquello que resguarda en su interior. Ciega, la bestia soberana “lanza” una mirada apotropaica hacia el mañana. En su margen derecho, la dedicatoria lee: “Ao presidente Juscelino Kubitschek de Oliveira, que desbravou o sertão e ergueu Brasília com audácia, energia e confiança, a homenagem dos pioneiros que o ajudaram na grande aventura”.<sup>78</sup> Así, en su exterior, el museo articula una serie de paratextos en torno a la inauguración de Brasilia y a la *persona* de Kubitschek (su voz, su nombre y su cabeza).



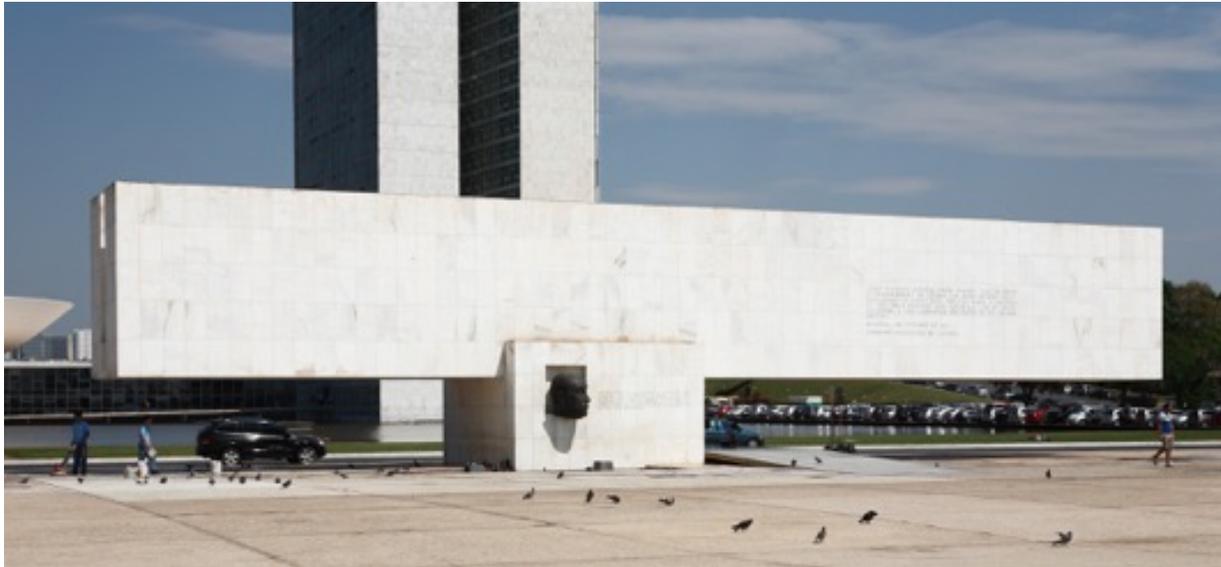
*Ilustración 2.16 Fachada Este del Museu da Cidade. Detalle. Registro Ludmila Ferrari (2018).*

Si la sección superior del monumento anuncia la singular alquimia de la “soledad” en el cerebro decisional, la sección inferior nos informa que dicha metamorfosis es resultado de la

---

<sup>78</sup> “Al presidente Juscelino Kubitschek de Oliveira, quien desbravó el sertão e irguió a Brasília con audacia energía y confianza, un homenaje de los pioneros que lo ayudaron en su gran aventura.” (Mi traducción)

dominación de la horizontalidad animal del sertão , *desbravar*, por el régimen de lo erguido, la arquitectura. De esta manera, en sus paratextos, el museo/monumento elogia nuevamente el cruce de dos líneas en el desierto, solo que esta vez el ángulo recto no estaría marcado en la tierra, sino alzado sobre ella. El museo es la efectiva incorporación de la geometría en arquitectura: la elevación del diseño, su hacerse volumen, escala.



*Ilustración 2.17 Fachada este del Museu da Cidade. Es posible ver los dos epígrafes en la parte superior e inferior de la estructura. Registro Ludmila Ferrari (2018).*

Si consideramos el edificio como una interpretación de Niemeyer de la marca fundacional, y por tanto, una referencia escultórica a la cruz de Costa, vemos que aquí ya no se reclama la tierra con un gesto de apropiativo; sino que se efectúa una toma histórica con la elevación de un volumen horizontal. A diferencia de su mentor, el gesto fundacional de Niemeyer es decididamente supino, un volumen rectangular sostenido por un pedestal. Una columna suspendida, un segmento a la espera de ser ensamblado en una tectónica superior, ¿quizás su contexto inmediato en la Praça dos Três Poderes? Como vemos en la ilustración 2.17, la planta horizontal del museo equilibra la severa verticalidad de las torres del Congreso, a la vez

que reitera —en su cara lateral— su composición integrada por dos bloques rectangulares simétricos.

El gesto de Niemeyer es horizontal, pero no completamente. No podemos obviar el pedestal capitalizado con el retrato de JK sosteniendo la estructura. El podio, una decisión estética tradicional de la tipología del homenaje en cuyas reformulaciones se inscribe el giro de la escultura clásica a la moderna y de ésta al minimalismo, no está allí por azar.<sup>79</sup> ¿Cuál es su función conmemorativa? ¿Qué es lo que se ofrece en este homenaje? El tributo no es otro que el volumen elevado sobre una plataforma: una línea horizontal límpida, finita. Un vector estructural que se continúa en la mirada intelectual del líder “lanzada” hacia el porvenir. El pedestal sería aquí lo más cercano a una aclaración de Niemeyer, como si el arquitecto dijera, “Brasilia nace de la elevación de una planta rectangular, es decir, una horizontal secularizada”. Por otra parte, el pedestal es un ejemplo rudimentario de la tectónica liviana de Niemeyer y del efecto de una arquitectura suspendida y sin peso. Así, la fuerza del vector horizontal es tan fuerte que pareciera anular la función tectónica del zócalo y tornarlo innecesario o decorativo (¿suplementario?). Pero ¿cuál es la función estructural de esta base? Su tarea es asegurar un acceso íntimo a la estructura sin alterar la integridad de la dimensión horizontal.

Sin embargo, cuando ingresamos, la longitud expansiva que observamos en el exterior desaparece y nos encontramos restringidos dentro de un contenedor en forma de túnel ... y con una luz al final. Sobre sus muros laterales, el corredor exhibe en diez y seis secciones numeradas una secuencia fragmentaria de los triunfos legales y políticos que precedieron y posibilitaron la transferencia de la capital al centro del país: el proceso de “interiorización”. Comprendemos que

---

<sup>79</sup> Me refiero aquí a reformulaciones como la de Auguste Rodin, en los “Los burgueses de Calais” o a las esculturas de Donald Judd por ejemplo “Untitled” 1968.

la disposición espacial del diseño de Niemeyer obedece a una lógica narrativa. El corredor establece una continuación histórica, o más propiamente, la historia como una secuencia progresiva inscrita en el espacio y el tiempo. En el museo la experiencia arquitectónica es una experiencia de lectura.



*Ilustración 2.18 Interior del Museu da Cidade. Registro Ludmila Ferrari (2018).*

Las primeras cinco secciones relatan el despeje legal/territorial del interior del Brasil. Este primer período iría desde el Marqués de Pombal, el primero en proponer la transferencia de la capital en 1761, hasta la ratificación constitucional del traspaso efectivo en 1946 por parte de

Getulio Vargas. Las siguientes seis secciones narran las tribulaciones y triunfos de la épica neobandeirante de Kubitschek: la elección de los arquitectos Costa y Niemeyer, la construcción de un consenso nacional, el trazado de la cruz fundacional y la llegada de los trabajadores nordestinos, los candangos. Finalmente, las últimas secciones lucen citas textuales de Niemeyer y Kubitschek; en ellas se reitera la idea de Brasilia como una ofrenda a los brasileros del mañana. Si Niemeyer anhela: "...Espero que Brasília seja uma cidade de homens felizes; homens que sintam a vida em toda a plenitude, em toda a fragilidade..."; Kubitschek exhorta: "¡Brasileiros! ... explicai a vossos filios o que esta sendo feito agora. É sobretudo para eles que se ergue esta cidade... eles é que nos hão de julgar amanhã".<sup>80</sup> Inaugurado el mismo día que la capital, el Museu da Cidade, reitera sobre sus paredes interiores y exteriores secciones del discurso de apertura del líder. Un mandato lanzado al viento, preservado en esta caja de resonancia a la espera de un futuro pueblo lector capaz descifrarlo. "Amanhã", la última palabra de la saga conquistadora, nos despide de nuestro recorrido por el museo. "Mañana", el día del juicio, se traspasa como nuestro andar, de generación en generación. Pero antes de partir, viene a nuestra memoria algo que percibimos con el rabillo del ojo mientras nos ocupaba el relato de la interiorización: una urna de vidrio ubicada detrás de las escaleras nos hace girar la cabeza.

Dentro de la urna nos sorprende la fotografía de un candango. Vestido de blanco y de espaldas a la cámara, el hombre camina por las moles esqueléticas de los ministerios a medio construir. Su semblante, apenas distinguible bajo el sombrero, nos recuerda la paradoja del figurante señalada por Didi-Huberman: todos los figurantes tienen un rostro específico, pero la

---

<sup>80</sup> "Espero que Brasilia sea una ciudad de hombres felices, hombres que sientan la vida en toda su plenitud, en toda su fragilidad". "¡Brasileiros! explicad a vuestros hijos lo que se está haciendo ahora. Es sobretodo para ellos que se erige esta ciudad... ellos son los que nos han de juzgar mañana". (Mi traducción)

“puesta en escena” los quiere sin rostro, sin distinción (*Pueblos* 156). El figurante está desfigurado ¿Por qué esta imagen en particular? Un candango solitario, de espaldas a la cámara. La foto no tiene una leyenda ni un título ni una firma. No existe otro para-texto que la cronología del proceso de interiorización de la capital y las frases célebres de los padres fundadores. Se diría que lo enmarca el relato nacional, al igual que lo hace el museo; pero asimismo, con igual énfasis podríamos decir que la fotografía, única en todo el espacio, está supliendo una falta en el relato. Enfrentamos un silencio que dice más que mil palabras. Entonces, cuál es el suplemento, la foto para la historia o la historia para la foto?”

Sabemos que la fotografía fue tomada durante la construcción de Brasilia, probablemente por Mario Fontenelle fotógrafo oficial de la NOVACAP durante esos años. De modo que, la foto es contemporánea al video *O’Bandeirante* y a las tomas de Marcel Gautherot en el Congreso Nacional, pero a diferencia de éstas, la imagen aquí capturada no es la de alguien trabajando, sino la figura de un hombre quieto, en un arresto inmediato, como si algo o alguien lo hubiese sorprendido.

La elipsis del rostro resalta sin duda su gestualidad corporal. A sus espaldas, el fotógrafo captura la cabeza girando sobre el hombro izquierdo, mientras el pie derecho avanza con firmeza. El movimiento de sus antípodas (pies y cabeza) describe un giro y los pliegues del uniforme dibujan una suerte de espiral, una traza vital, errática que contrasta con su hierática sombra, cuya verticalidad se inscribe análoga a la rigidez de las estructuras que se ven en el horizonte. En su traje blanco, el trabajador se aprecia en medio de un doble contraste: sobre su cabeza, la presencia dictatorial de las cinco moles edilicias y su ritmo estandarizado. A sus pies, la sombra de un hombre detenido, paralizada ante la ingente labor por hacer. El trabajador se encuentra entre la estructura que le expropia y lo expulsa y la cámara fotográfica que lo captura y

hace de él un ejemplo. Porque este hombre no es un figurante que activa un decorado: es un protagonista sin rostro y sin nombre. Un verdadero “ejemplar” conservado en una urna de vidrio.



*Ilustración 2.19 Interior Museo da Cidade. Registro Ludmila Ferrari (2018).*

Pero...¿ un ejemplo de qué? En la Tabla XIII, la arena de Kubitschek a los candangos nos da una pista:

Brasília só pode estar aí... porque a fé em Deus e no Brasil nos sustenta a todos nos, a todos vos candangos a que me orgulho de pertencer. Vistes alguns de Minas Gerais, outros dos estados limítrofes, a maioria do nordeste. Caminhastes de qualquer maneira até aqui... porque ouvistes, de longe, a

menságem de Brasília; porque vos contaram que uma estrêla nova iria acrescentar-se as outras vinte e uma da bandeira da patria. Reconheço e proclamo, neste momento, que sois expressão da fôrça propulsora do Brasil.<sup>81</sup>

Los trabajadores migrantes, fueron los primeros en oír la buena nueva de Brasilia; fueron ellos la primera versión del futuro pueblo brasiliense, su “amanhã”. A su llegada, Kubitschek decide designarles con el alias de “candangos”, nombre que compartirían con los pequeños roedores del cerrado brasiliense.<sup>82</sup> “Candango”, originalmente una voz quimbunda traída a Brasil por el tráfico negrero y utilizada por los esclavizados para insultar a los “senhores de engenho” y acusarles de “malvados”, “ruines” y “despreciables”. “Candango” era, por lo tanto, una expresión secreta susurrada en el interior del senzala.<sup>83</sup> Kubitschek *desbrava* este susurro rebelde, lo apropia y lo redefine por escrito: “candango”: expresión de la fuerza propulsora del Brasil. Una doble inversión, una doble positividad, que cubre, blanquea y olvida la violencia expropiativa que conjura.

“Expresión de la fuerza propulsora del Brasil”, una definición abstracta y mecanicista que nos recuerda a la fuerza irradiante-succionadora de la apertura de *O’bandeirante*, pero también al figurante que define Didi-Huberman como quien “pone en marcha un decorado”. En efecto la fuerza laboral de los trabajadores nordestinos fue fundamental para la construcción de Brasilia; pero además, su presencia masiva suplió la necesidad “figurativa” y narratológica de un “afecto”

---

<sup>81</sup> “Brasilia solo puede estar aquí... porque la fe en Dios y en el Brasil nos sustenta a todos nosotros, a todos vosotros candangos a quienes me enorgullezco de pertenecer. Algunos vinisteis de Minas Gerais, otros de los estados limítrofes, la mayoría del nordeste. Caminaste de cualquier manera hasta aquí... Porque oíste desde lejos, el mensaje de Brasilia; porque les contaron que una estrella nueva iba a sumarse a las otras veinte de la bandera de la patria. Reconozco y proclamo, en este momento, que son la fuerza propulsora del Brasil”. (Mi traducción)

<sup>82</sup> Los *Juscelinomyx candango* extintos cerca de 1960

<sup>83</sup> Con la caída de los imperios azucareros a finales del siglo XVII, el término cae en desuso y resurge alrededor de 1950 en Brasilia y según testimonios de los trabajadores, de boca del presidente.  
<https://alfodias.blogspot.com/2010/04/candango-pequena-historia-de-uma.html>.

fundacional: ellos serían el “pueblo provisional” que vemos en *O’Bandeirante*. En el video, los candangos figuran como un pueblo limpio, trabajador y devoto, un pueblo del que se “reconoce orgulloso” su representante “JK”. Pero esta cercanía es peligrosa: amenaza tanto el diseño urbanístico (el Plano Piloto) como el diseño cívico (el Plan de Metas); pero sin duda, esta presencia será neutralizada con la segregación sistemática de los candangos de las inmediaciones de la capital. Por tanto, la tan celebrada “fuerza propulsora” se convierte en una fuerza abstracta, liberada de todo residuo, de todo cuerpo o residencia, en una fuerza desmaterializada y sin historia.

Durante los cuatro años de la construcción se toleró la presencia de asentamientos informales en los márgenes de la ciudad; pero una vez inaugurada, los candangos y sus residencias se revelaron contrarios a las intenciones y conceptualización del Plano Piloto de Lucio Costa y del Plano de Metas de Kubitschek. Ninguna de estas dos proyecciones incluía un espacio residencial (o representacional) para los trabajadores. El plan contenía dos tipos de unidades residenciales: los bloques de apartamentos organizados en *supercuadras* y las mansiones cercanas al lago Paranoá, ninguno de los cuales podía ser costeadado por los trabajadores. Estos se agruparon entonces en la periferia de la ciudad, en el terreno luego conocido como Cidade Libre, precisamente porque allí tenían “libertad” de construir sus casas. Después de la inauguración oficial de Brasilia en 1961, estos barracones fueron considerados indeseables. Con el *boom* de Brasilia, la migración masiva resultó inevitable, por lo cual se reubicaron las familias de trabajadores a una distancia considerable de la capital (Taguatinga 25km, Cidade Libre 15km). A pesar de las dificultades y gastos de transporte que esto implicaba, Lucio Costa resaltaba el aspecto positivo de tal decisión ya que esta, “mantenía la fisionomía principal de la ciudad” (Holanda, “Eccentric” 2-3). Esta polémica fue reconocida por Niemeyer:

“We realized to our regret that the social conditions in force conflicted at this point, the workers standar of living with the spirit of the Pilot Plan” (*Módulo Magazine*).

La Nueva Monumentalidad se diseña sin exceso ni *remain*. Una Modernidad blanca, “sem moscavado”. Si bien Vidal tiene razón cuando afirma, “Le candango, le nouveau bandeirante reste toujours exclu de plan pilote” (*Nova Lisboa* 304),<sup>84</sup> lo que encontramos en el Museu da Cidade, sugiere que su estatus representacional es el de un rechazo burocrático: fuera de la ciudad pero rescatados como ícono populista de la empresa bandeirante. Así, volvemos sobre la tabla XIII: “Brasilia só pode estar aí... porque a fé em Deus e no Brasil nos sustenta a todos nos, a todos vos candangos a que me orgulho de pertencenec”. A todos *nos/* a todos *vos*: candangos, distintos de “nosotros” pero tolerados en la comunión cristiana. A todos *nos/* a todos *vos*: excluidos del plan nacional, pero incluidos en la figura de Kubitschek, su orgulloso representante. A todos *nos/* a todos *vos*: dentro de la historia nacional pero sin nombre.

Lo anterior hace aún más extraña la selección fotográfica del museo, porque fundamentalmente, esta *no es* la foto de un candango trabajando; este es el registro de un candango en retirada. Todo su cuerpo está evadiendo las demandas que vienen de aquí y de allá (de la cámara, de la obra, quizás de una la voz que le interpela: “¡Hey candango!”). La suya es, a pesar de los múltiples aparatos de captura, una línea de fuga. Este es el candango del cual el poder decide “hacer un ejemplo”, allí, en el centro del espacio dedicado a la meta-narración de la comunidad nacional. No se elige al trabajador fervoroso y sonriente, ni a aquel que asiste a misa junto a su presidente, sino al candango que carga con la simiente cimarrona. El candango esquivo a la interpelación del patriarca, el candango en punto de fuga de la ciudad-plantación.

---

<sup>84</sup> “El candango, el nuevo bandeirante siempre excluido del Plano Piloto” (Mi traducción)

La fotografía está allí porque algo en ella excede la escritura de la historia y todo lo que esta condensa, concentra y sintetiza. Su existencia es puramente fotográfica. Así, diríamos, la foto sin leyenda está suplementando una mención intraducible en el relato nacional. Pero asimismo, y quizás con más fuerza, es el Museu da Cidade en su totalidad el que se *articula* en torno a esta foto sin leyenda, suplementando la afasia descomunal, la tachadura que ésta impone en la épica nacional. Ni decoración, ni exclusión: la historia nacional es el párragon de esta disyunción irreparable preservada en el centro de la meta-arquitectónica del “nosotros”.

Y todo el museo, toda la ciudad, suplementa esta foto sin leyenda. Empezando por la frontalidad del rostro de Kubitschek en la fachada del edificio: la macrocefalia del soberano reemplazando el rostro oculto del trabajador. Lo mismo sucede con la frase que hemos venido siguiendo en sus iteraciones: la fuerza se enfrenta en el candango cimarrón con una soledad impenetrable. El candango cimarrón esquiva el reconocimiento que lo desmaterializa como “fuerza propulsora”, su giro des-atende el llamado del patriarca. El gesto volátil cobra gravedad cuando atendemos al pie derecho, el “turning point” de toda la dinámica del giro. Expresión de una fuerza gravitacional exacta, la geo-pulsión de la huella. El *punctum* de otra geometría.

No hay lugar para el candango cimarrón en la historia del “nosotros”. Su traza errática emerge en la diferencia entre lo que vemos y lo que logramos articular frente a esta fotografía; entre el símbolo y el sitio de la historia como relato: la fotografía dentro de la urna de vidrio, la urna de vidrio dentro del museo, el museo dentro de la ciudad y la ciudad en la foto: *mise en abyme*. Pero esta vez, en el ojo del abismo está la sombra del candango, la *facies hippocrática*, la alegoría de la historia desprovista de redención significativa (Benjamin, *Allegory* 165-166). Ante la sombra adviene una “calma inmersión contemplativa de las profundidades que separan el ser visual de su significado”, o el trazo fónico del trazo gráfico. *Out of joint*, la imagen que acecha

la síntesis de lo común con el presentimiento de una afasia insaturable, la imagen que debilita el principio de no-contradicción del proyecto unificador, es la imagen descomunal. Y su fantasmagoría acecha el archivo de la nación y debilita su “fuerza conmemorativa”. Múltiple, el espectro de lo descomunal es huella, tachadura, sombra, calavera.

En el ensayo “¿Qué es la metafísica?” (1927) Martin Heidegger pregunta: “¿qué pasa con la nada?... ¿es el fruto de la casualidad que hablemos de ella así, de modo tan espontáneo?” (95). Aquí, Heidegger está retomando la pregunta de Leibniz, “¿porque hay ente y no más bien nada?” para indagar por la esencia de la metafísica y la era que esta inaugura: la modernidad. Heidegger afirma que la racionalidad científica —la lógica dominante en la modernidad— regida por el principio de no-contradicción, no puede enunciar la pregunta por la nada sin tornarla en su contrario, en ente (la ciencia sólo llegaría a preguntar: “¿qué *es* la nada?”) (97). Así, la pregunta por la nada desorienta el principio de no-contradicción, suspende la lógica representativa y abre la puerta a un preguntar paradójico, no ya exacto, sino riguroso —el preguntar filosófico, el preguntar poético.<sup>85</sup>

Interrogar la nada implica no-afirmar el ente auténtico, la palabra, Dios como *ens in creatum*, la obra. Implica, por tanto, cuestionar el voluntarismo fundacional, logocentrista como el único modo de conocer/ apropiar/ representar al ser. Así, interrogar la nada es la expresión de un movimiento no subjetivista ni representacional *hacia* lo indeterminado (“towards”). No podemos buscar, ni aprehender, ni medir, ni tomar posición en/ con la nada (ni mucho menos trazar su medio). Al contrario, ésta sale a nuestro encuentro en la experiencia de

---

<sup>85</sup> “La filosofía solo se pone en marcha por medio de un salto particular de la propia existencia ... para dicho salto lo decisivo es librarse de los ídolos y mantenernos en el suspenso en que nos sorprende la pregunta: “porque hay ente y no más bien nada?” (Heidegger, “Qué es la metafísica” 108).

la indeterminación, en el miedo que no tiene objeto: la angustia: “En la angustia reside un retroceder que desde luego no es ningún huir, sino una suerte de calma hechizada" (Heidegger, “¿Qué es la metafísica?” 102). Un desistimiento en que se da la apertura originaria al ser del ente: “sólo en la clara noche de la nada de la angustia surge por fin la originaria apertura de lo ente como tal: que es ente y no es nada”. De modo que, “ser-aquí (Da-sein) significa: estar inmerso en la nada... En la experiencia de la nada nos fugamos de nosotros mismos” (102). “Nosotros”, esta es la metafísica que se abisma en la sombra del candango. La falla deja la *traza gráfica* de un uso adverbial del tiempo: “yendo hacia”, “coming towards as the root of the future” (Ricoeur, *Time* 69).<sup>86</sup>

### ***Camino de hormiga.***

Dicen que desde la torre de televisión se les puede ver, a todos ellos. Serpientes de tierra “vermelha” cruzando la grama brillante del cerrado lluvioso. Dicen que Lucio Costa tuvo la idea, o mejor dicho, la no-idea, de dejarlos ser. Los caminos de hormiga cubren el Plano Piloto. Aleatorios y alternativos, primitivos, anacrónicos y eternos. Un sistema "paralelo", excepto que estos caminos ignoran toda pretensión de simetría, planificación, prueba o pilotaje.

Frederick Jameson, señala cómo utopía y fracaso son co-constitutivos: “the vocation of utopia lies in failure... in the walls it allows us to feel around our minds” (*Seeds* 7). ¿Qué muros sensibiliza, pues, el inevitable fracaso de Brasilia? ¿qué se presenta en los escombros del futuro

---

<sup>86</sup> El “towards” heideggeriano (“Zur”) hace hincapié en el movimiento, a diferencia del “towards” le corbusiano (“vers”) que presupone un punto de arribo y una funcionalidad (“para”). Por otra parte, “Amanhã”, es la metáfora temporal que usa Kubitschek.

modernista? En su fracaso, Brasilia no consume el futuro, sino que lo libera de la clausura modernista. El futuro es entonces este exceso que resta e imposibilita la clausura ipséica (self-identical) de la modernidad consigo misma, una diferencia no calculable que resiste síntesis, condensación. Una cicatriz, el desborde de la juntura que arruina la coincidencia final. *Out of joint*: el futuro es huella, escritura, rumbo. Si la cicatriz es la marca comunitaria que traiciona al olvido (Derrida, *Circumfession*), ¿a qué comunidad nos estamos refiriendo? ¿A la *civitas* diseñada por Lucio Costa? ¿Al pueblo convocado por Kubitschek? ¿Al Brasil dictatorial? Esta comunidad que aquí asoma es indistinta de un futuro fracaso del tiempo del progreso. Este futuro, no se proyecta desde el ojo omni-vidente del líder —un ojo glauco, antropofágico, saturado de poder visionario— sino desde el trazo baqueano que deja el pie sobre la tierra roja del cerrado.



*Ilustración 2.20 Caminos de hormiga. Brasilia, Plano Piloto, Esplanada dos Ministérios. Registro Ludmila Ferrari 2018.*

¿Y cuál sería su traza fónica? “Nonada”, la palabra-tachadura con que Guimarães Rosa inicia *El Gran Sertón: Veredas*. Un guiño a la crisis territorial-nominativa del Estado brasileiro, el desplazamiento de la denominación del sertão como “el medio de la nada”; el trazo, en fin, de una libertad existencial y política. Brasilia aloja en sí misma la potencial tachadura de la modernidad como posibilidad, del futuro como proyección, de un “nosotros” como vocablo de pertenencia. “Nonada”, aquí hay movimiento, anterioridad, inmersión, seguimiento, para quizás hallar el rumbo de lo que hubo y lo que no hubo.

## Chapter 3

### Tierra Llena: la Paz Total

“Recuerdo que cavamos trincheras y encontramos huesos. Son vacas infectadas, dijo uno de los soldados. Son cuerpos humanos, dijo otro. Son terneros sacrificados, dijo el primero. No, son cuerpos humanos. Sigán cavando, dije yo, olvídenlo sigan cavando. Pero allá donde cavábamos aparecían huesos. Que mierda pasa, bramé. Qué tierra más extraña esta, comenté a gritos”.  
(Narración del capitán mutilado, 2666)

“Cada vez que uno encontraba algo le repetía lo mismo. Déjelo. Tápelolo. Váyase a cavar a otro lugar. Recuerde que no se trata de encontrar sino de no encontrar”. (956)

“Hadler dijo: —Es que no estoy bien de historia y debo ponerme al día.  
—¿Para qué? —dijo Hans Reiter.  
—Para rellenar una laguna.  
—Las lagunas no se rellenan —dijo Hans Reiter.  
—Sí se rellenan —dijo Hadler,  
con un poco de esfuerzo todo se rellena en este mundo”.  
(820)

En el conocido texto “El origen de la obra de arte”,<sup>87</sup> Martin Heidegger habla de la circularidad hermenéutica que tiene lugar en nuestra aproximación al conocimiento originario. Así, al preguntar, qué es arte partimos de la presuposición de aquello que consideramos arte. Lejos de ser un error, esta circularidad interpretativa constituye el descubrimiento de la necesidad de un pensamiento diferente. “Hence we must go through the circular path. That is neither a crutch nor

---

<sup>87</sup> Título original, Sigo la traducción de Albert Hofstadter al inglés, “The Origin of Work of Art”, *Poetry, Language, Thought* (1971) y la traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, “El origen de la obra de arte”, *Caminos de bosque* (1996).

a flaw. To tread this path is the strength of thinking, and to stay on it is the feast of thinking, if it may be supposed that thinking is craft” (3). Heidegger nos insta a seguir el círculo hasta hallar su desistencia, la verdad o *aletheia*, el desocultamiento que desvanece la presuposición de lo que *es*, “let the being be only the being that it is” (36).<sup>88</sup> Heidegger toma como ejemplo un par de zapatos de campesina retratados por Vincent Van Gogh para indagar por el trabajo originario de la obra de arte: el des-ocultar el ser. Pero la pintura no nos da información alguna acerca del contexto de los zapatos, ni de su destino o finalidad, son simplemente unas botas de campesina, sólo son herramientas de trabajo.<sup>89</sup> “Y sin embargo...”

En la oscura boca del gastado interior del zapato está grabada la fatiga de los pasos de la faena. La ruda y robusta pesadez de las botas ha quedado apresada la obstinación del lento avanzar a lo largo de los extendidos y monótonos

---

<sup>88</sup> Heidegger recupera con el concepto griego de verdad como ἀλήθεια (*aletheia*), lo no-oculto, lo no-olvidado (fuera de las aguas Leteo el río del olvido), “Truth originally means what has been wrested from hiddenness”. En su interpretación crítica de la “Alegoría de la caverna,” “Plato’s Doctrine of Truth;” Heidegger demuestra cómo el texto platónico efectúa un cambio fundamental en la esencia de la verdad al subordinar de manera subrepticia la noción de des-ocultamiento (*aletheia*) a aquella de *ἰδέα* (*idea*). El salir del encierro de la caverna es en Platón el venir hacia la luz, el hacerse visible, “unhiddenness... is considered simply in terms of how it makes whatever appears be accessible in its visible form (εἶδος) and in terms of how it makes this visible form, as that which shows itself (ἰδέα), be visible” (172). El punto de Heidegger es que cuando Platón dice que la *ἰδέα* es, “the mistress that allows unhiddenness”, lo que no dice es que, de ahora en adelante, “the essence of truth gives up its fundamental trait of unhiddenness” (176). La primacía que la *ἰδέα* cobra sobre *aletheia* resulta en una transformación en la esencia de la verdad, ésta deja de significar “des-ocultamiento” para convertirse en corrección y comprobación visual (*orthos*), “the correctness of the gaze”, “the correctness of apprehending and asserting” (177). Esta caracterización de la verdad como aserción y representación correcta tiene profundas repercusiones para el subjetivismo moderno y su concepción del ser como presencia, como para el conocimiento como aprehensión del ser como idea, es decir, la metafísica: “Ever since being got interpreted as *ἰδέα*, thinking about the being of being has been metaphysical, and metaphysics has been theological. In this case theology means the interpretation of the “cause” of beings as God” (181). Así mismo, la transformación de la esencia de la verdad conlleva un cambio en el *locus* de enunciación, “As unhiddenness, truth is still a fundamental trait of beings themselves. But as the correctness of the “gaze,” it becomes a characteristic of human comportment toward beings” (177). Un comportamiento que deviene en el humanismo o las diversas maneras en las que el ser humano reclama ser el centro de valor de la totalidad del ser (181).

<sup>89</sup> Los zapatos como herramientas (*equipment*) de trabajo ofrecen un punto intermedio en su análisis: estos utensilios median entre la obra (*work*) y la cosa, permitiéndole una aproximación más verdadera a la *coincidencia* de la cosa. Lo que Heidegger busca aquí es evitar caer en las tres presuposiciones de lo que una cosa *es*.

surcos del campo mientras sopla un viento helado... En el zapato tiembla la callada llamada de la tierra, su silencioso regalo del trigo maduro, su enigmática renuncia de sí misma en el yermo barbecho del campo invernal. A través de este utensilio pasa todo el callado temor por tener seguro el pan, toda la silenciosa alegría por haber vuelto a vencer la miseria, toda la angustia ante el nacimiento próximo y el escalofrío ante la amenaza de la muerte. Este utensilio pertenece a la tierra y su refugio es el mundo de la labradora. (15)

El mundo ignoto de la campesina *florece* en la oscura boca de los zapatos. En su prosopopeya, Heidegger contempla un doble movimiento: el despliegue del mundo austero de una campesina anónima, así como su recogimiento sostenido (*gathering*) en la herramienta. A través de sus zapatos, la campesina, “se abandona en manos de la callada llamada de la tierra”; en éstos, ella está segura en su mundo, “Para ella y para los que están con ella y son como ella, el mundo y la tierra sólo están ahí de esa manera: en el utensilio” (16). La obra de arte devela la verdad de la herramienta, su *fiabilidad* (*reliability*): mantener todas las cosas reunidas en sí según su modo y su extensión.<sup>90</sup> En la obra de arte la verdad trabaja en dejar ser, *aletheia*: “opening out of beings into what and how they are” (19), simplemente, unos zapatos de campesina. Y este trabajo *erige* un mundo sobre la tierra, “the work as work sets up a world. The work holds open the Open of the world” (45). La obra de arte es el encuentro del cuerpo material —la tierra, los zapatos de labranza— con el sentido —el mundo de la campesina.<sup>91</sup> Circularidad hermenéutica, el zapato está en el mundo y el mundo en el zapato.

---

<sup>90</sup> “El ser-utensilio del utensilio reside en su utilidad, pero a su vez ésta reside en la plenitud de un modo de ser esencial del utensilio. Lo llamamos su fiabilidad” (15) Traducción de Leyte.

<sup>91</sup> Tierra y mundo son los términos que utiliza Heidegger.

La obra de arte postmoderna rescinde esta labor de hilar la correspondencia entre la cosa, el mundo y la verdad.<sup>92</sup> En *Postmodernity or The Logic of Late Capitalism*, Fredric Jameson contrasta las botas de labradora de Van Gogh con el fotograbado, "Diamond Dust Shoes" de Andy Warhol (1980). La comparación es altamente productiva. Jameson lee la indiferencia del gesto de Warhol: imprimir el negativo de unos cuantos zapatos impares amontonados en algún rincón. "Diamond Dust Shoes" es un recorte —y no una composición— de la simplicidad “post,” cosas sin tierra indiferentes al mundo. "A new kind of flatness or depthlessness", (9) observa Jameson. La obra de Warhol *aplana* porque cubre, sin dejar sutura, el negativo fotográfico con el negativo serigráfico. Si la pintura es una técnica de adición que privilegia el gesto de la mano y la acumulación de material pictórico, la foto-serigrafía es una técnica del bloqueo y la saturación, cuya doble mediación -la cámara y el rasero de goma- nivela la superficie del plano. La superficialidad de “Diamond Dust shoes” es un doble negativo, el de la herramienta y el de su imagen. En ellos no hay nada que des-ocultar porque todo lo oculto ya está en la superficie, saturándola. Así, los zapatos de Warhol son abierta y llanamente inútiles, “a random collection of dead objects hanging together on the canvas" (9). El “polvo de diamantes” es la ceniza, el oscuro brillo del fin de la fiabilidad de la herramienta y en su dispersión irónica no hay reunión o

---

<sup>92</sup> En su lectura, Fredric Jameson avanza sin preservar la sutileza de los giros (tweaks) del lenguaje conceptual de Heidegger. Jameson lee la apertura o desocultamiento como su opuesto, un re-emplazo: “the work in its inert, objectal form is taken as a clue or a symptom for some vaster reality which replaces it as ultimate truth” (Postmodernism 8). Vemos que, al considerar la noción de aletheia, la pintura de Van Gogh no sería propiamente una pista o síntoma de una verdad separada de la obra, la verdad del utensilio (su fiabilidad) es indistinta del utensilio y de la expresión concentrada por Van Gogh, “The tool “disappears” in its being tool” (Heidegger, “Origin” 11). Sin embargo, Jameson tiene un punto al señalar que la lectura heideggeriana deber ser complementada con una insistencia en la materialidad pictórica: “the transformation of one form of materiality... into that other materiality of oil paint affirmed and foregrounded in its own right and for its own visual pleasures” (Postmodernity 9).

*gathering* posible, solo la brillante desistencia del uso y el significado, “glitter” el estatuto de una verdad superficial.

Completamente expuesta y sin desocultar nada, la obra postmoderna ha rescindido la labor hermenéutica de cerrar la grieta entre "the meaningless materiality of the body and nature and the meaning endowment of history and the social...In Warhol there is no way to complete the hermeneutic gesture and restore to these oddments that whole larger lived context of the dance hall or the ball, the world of jetset fashion or glamour magazines” (*Postmodernity* 9). En Warhol, la obra de arte no desea salvaguardar el mundo aunque, sí registrar la superficie del no-mundo, una extensión sin sentido poblada de objetos muertos.

Fuera de la obra, los zapatos y la campesina vuelven a la tierra, al fondo ininteligible de la materia y los cuerpos, a la espera de una verdad más justa que aquella del gran arte. Fuera de la obra, los zapatos de una campesina sin mundo no tienen nombre: *Nomen Nescio*. Fuera del mundo está la fosa.

El presente capítulo considera un tercer tipo de zapatos para pensar, la *superficie* que resulta de la desistencia hermenéutica, el no-mundo de cual Warhol apenas nos da un vistazo. A diferencia de los zapatos de polvo de diamante, así como de las botas de labranza, las botas que nos interesan son obra de la historia, una artista anónima y violenta que trabaja en los límites del sentido. Un par de botas de una campesina halladas en una fosa común en la vereda de Santa Helena en el noroccidente colombiano. Fotografiadas por el equipo forense de la Fiscalía y organizadas junto otros cientos de miles de zapatos y prendas de vestir en el catálogo forense, *Rastros: desenterrando la verdad*. Inaugurada en el marco de la Ley de Justicia y Paz (Ley 975 del 2005), esta publicación digital sistematiza los hallazgos realizados en más de 5,818 fosas comunes exhumadas en Colombia durante la última década. A diferencia de las botas

singularizadas en el retrato pictórico, las de esta campesina yacen indistintas junto a otros “rastros” organizados una cuadrícula digital, cuyo despliegue ilimitado nos extiende en una lectura sin fin.

A diferencia de las botas retratadas por Van Gogh, éstas no tienen interioridad: el oscuro vacío de la boca, ese intervalo hospitalario en el cual Heidegger oyó la silenciosa llamada del ser, ha sido sellado por el peso de la tierra y la desmaterialización del pie. En su lugar, el *rigor mortis* del lenguaje judicial y forense las define: “Botas negras de caucho tipo pantanera, suela amarilla, inscripción: “VENUS LLANERA 38”. En el lenguaje forense el signo tiene una utilidad puramente comunicativa, es un medio para un fin, como observa Walter Benjamin (mencionado por Derrida, *Force*, 260). En el instructivo, la literalidad es el *esfuerzo* de la ley por formar la materia con la palabra. Sin embargo, frente a los rastros no identificables de violencia, la notación judicial revela una profunda dificultad en llamar a las cosas por su nombre. La función comunicativa o mediadora del signo se agota, peor, pierde sentido. Ante las botas embarradas de esta mujer anónima, la grieta entre la tierra y el mundo se hace fosa —y toda la fuerza de la ley no logra suturar el abismo que se profundiza en la acumulación/ iteración de los hallazgos. ¿Cómo interpretar esta relación entre *fuerza* y significación que surge en el nacimiento de una nueva ley? ¿Cómo pensar la relación entre violencia y lenguaje que establece la ley en nombre de la justicia? Estas preguntas nos acompañarán a lo largo del capítulo.

Bajo tierra, el caucho vulcanizado mantiene su integridad material y, al ser exhumadas, “las venus” cobran forma y exhiben su nomenclatura. Hieráticas y puestas en línea, las venus en

*formación* hacen duelo a la *fiabilidad* de herramienta.<sup>93</sup> Cada bota es un pequeño cenotafio de hule, un monumento vacío, impermeable e incorruptible. Reunidas, dan cuenta de la obliteración de la distinción entre guerra y tierra, ya que en Colombia, campesinos y guerrilleros usan pantaneras, botas de caucho, mientras que el ejército y los paramilitares llevan botas de cuero.<sup>94</sup> Fotografiadas sobre la luz blanca de la mesa del forense, las pantaneras son capturadas en doble positivo. El baño de luz opera un profundo cambio ontológico en el trozo de caucho: lo registra como evidencia y le retorna su condición de objeto: sus límites discretos, su forma y volumen. Sorprendentemente, las lecturas de georadar muestran que bajo tierra no hay cuerpos distintos, solo diferencias de densidad, “above they are fetishized forms with clear edges and conceptual unity, below they are mere material densities dissipating and flowing into common ground” (*Forensis* 747).

Lo anterior marca una reemergencia: la asociación de la luz y la verdad, ya desde Platón, señalaba que lo evidente es lo verdadero iluminado por el sol, “the correctness of the gaze”. (Heidegger, *Plato’s Doctrine* 177). Heidegger quiere desmontar la intervención platónica y nos dice que la verdad del ser es una luz oscura e insondable, como la boca negra de los zapatos de la campesina: des-ocultar no equivale a hacer evidente.<sup>95</sup> Jameson, por su parte, muestra como

---

<sup>93</sup> “El ser-utensilio del utensilio reside en su utilidad, pero a su vez ésta reside en la plenitud de un modo de ser esencial del utensilio. Lo llamamos su fiabilidad” (15) Traducción de Leyte.

<sup>94</sup> El caucho es un material bélico. La “fiebre del caucho” que ardió desde 1850 hasta 1930 fue una guerra entre imperios extractivistas en la cual además se definió la frontera amazónica entre Colombia y Perú. El caucho extraído durante las primeras tres décadas fue exportado a Inglaterra, Francia y Estados Unidos para la producción de neumáticos y botas de combate utilizadas en la Primera Guerra Mundial. Colombia fue productora y exportadora de caucho hasta 1932, año en que se popularizó el caucho sintético. Sin embargo, las botas de caucho o “pantaneras” llegan al país a mediados de los cincuenta, probablemente con el *boom* de la modernización agrícola y la misión Currie. Ya que, por una parte, sabemos que en 1942 los campesinos utilizaban alpargatas, por que fueron prohibidas por Jorge Eliécer Gaitán en su breve e impopular alcaldía de Bogotá (1942-1943)). Por otra parte, en la fotografía del Encuentro de Marquetalia, el evento fundacional de las FARC como movimiento revolucionario en 1964, todos los comandantes guerrilleros, que a su vez eran líderes campesinos, llevan pantaneras. Al respecto ver el documental, “Riochiquito” filmado por Jean Pierre Sergent entre 1965-1966.

<sup>95</sup> Ver nota 2

Warhol desarticula (*disjoints*) la correspondencia entre el objeto visible y la verdad, y esta última, queda reducida a polvo brillante, *glitter*. En la re-objetivación de las venus llaneras hay un retorno a la asociación platónica de lo evidente con lo verdadero reafirmada por su contraparte lingüística, la literalidad. *Rastros*, no es solo un documento público, es un texto originario que busca reestablecer la unidad conceptual del objeto a partir de un set infinito de restos. Y así, de acuerdo con la premisa cartesiana, recomponer el objeto para localizar al sujeto.<sup>96</sup> Pero en este retorno hay una falla fundamental porque los restos *no son* objetos y tampoco son cosas. “Rastros” es el significante que marca esta doble ausencia. En las iteraciones infinitas, el instructivo des-oculta el agotamiento de la verdad de lo evidente, la devaluación de la alegoría de la caverna. Cegado por a la pantalla de luz RGB, el sol queda suspendido sobre el abismo.

En la lectura, *Rastros* devela un problema complejo en torno a la relación entre lenguaje y violencia. Al rastrear el ejercicio de la fuerza en el lenguaje percibimos el agotamiento de la verdad de lo evidente. Y es importante notar que esta constatación ocurre en un documento que legitima la ley que orquesta la reconstrucción del Estado Nación colombiano. La fosa común desestabiliza profundamente la efectividad del lenguaje de la ley. La fosa socaba, desfundamenta (*degrounds*) el discurso auto-justificador del Estado que legitima a la violencia cometida en nombre de la comunidad nacional. Es más, el Instructivo demuestra que en la fosa común no hay significado —solo diferencias de fuerza:

It is always a matter of differential force, of difference as difference of force,  
of force as *différance*; it is always a matter of the relation between force and

---

<sup>96</sup> Esta es la razón del ser del instructivo.

form, between force and signification... but also and above all, of all the paradoxical situations in which the greatest force and the greatest weakness strangely change places... And that is the whole story, the whole of history.

(Derrida, *Force* 234)

*Rastros* es la diferencia y el sitio del “extraño intercambio” entre la vulnerabilidad extrema, las botas de una campesina ejecutada y el poder reparador del Estado soberano.

El presente capítulo examina las relaciones entre lenguaje, violencia y ley en el conflicto colombiano de los últimos veinte años, con particular énfasis en el marco de la Ley de Justicia y Paz (2005- 2019) y las exhumaciones masivas que la acompañan. A la luz del concepto derridiano de “contaminación diferenciada” entre violencia fundacional y violencia conservadora,<sup>97</sup> el capítulo considera la fosa común la superficie que resulta de la indistinción entre violencia y ley y, en la acumulación de sus casos, identifica la iterabilidad que carcome toda fundación originaria. Asimismo, la indistinción entre fuerza de ley y violencia (*Gewalt*) resulta esencial para pensar la relación entre lenguaje y violencia que aquí nos interesa. El capítulo rastrea el ejercicio de la fuerza en el lenguaje a partir de relaciones de *diferancia* entre fuerza y forma, fuerza y significación, en tres iteraciones distintas del significante “paz”. A saber: El instructivo forense *Rastros: desenterrando la verdad*, publicado por la Fiscalía General de la Nación a raíz de la aprobación de las unidades de búsqueda de desaparecidos por la Ley de Justicia y Paz (2005-2009); el contra-monumento “Fragmentos” (2018), diseñado por la artista colombiana, Doris Salcedo, en conmemoración de la firma del Tratado de Paz con la ex-guerrilla FARC a finales del 2017; y el caso de La escombrera (1998-), una fosa común urbana ubicada en

---

<sup>97</sup> En inglés los términos son: “founding violence” y “preserving violence”.

la comuna 13 de Medellín, en cuyas profundidades se presumen enterradas cerca de 300 víctimas del largo proceso de pacificación de la comuna por el Estado en alianza con los paramilitares.

Iniciamos esta introducción con la persuasión heideggeriana de seguir el sendero circular hasta hallar su desistencia, la verdad o *aletheia*. Nuestro sendero ha hallado los rastros diferidos de una desistencia hermenéutica, la escritura auto-*noma* de la fosa común. ¿Cómo leerla (*legein*)? ¿cómo escribir sobre ella? ¿dónde instalar su epitafio sin nombres, su cenotafio? No lo quisiéramos ubicar *sobre* ella, no queremos cubrir sino al contrario, como propone Jean-Luc Nancy, percibir la violencia de la verdad, el desolvido. ¿Qué mundo nos develan las venus de los llanos y los pantanos, las venus subversivas de los montes secretos? Un no-mundo descontentado por la furia de la *stasis*, en que la paz es indistinguible de la violencia de la ley: la fosa común.

### ***Rastros***

La ley de Justicia y Paz (Ley 975) sancionada por el gobierno de Álvaro Uribe Vélez en el 2005 es el fundamento sobre el cual se redefinen las estructuras políticas y jurídicas de los últimos quince años en Colombia, incluyendo aquellas pertinentes a la transición o posconflicto. Las puertas de esta ley están resguardadas por Jano, el dios de dos rostros. Con uno de ellos, la ley oficializa un marco jurídico benevolente que procesa la terminación expedita del paramilitarismo en Colombia.<sup>98</sup> La celeridad del proceso de desmovilización implicó además de

---

<sup>98</sup> La compleja vinculación del expresidente Álvaro Uribe Vélez (2002-2010) en la formación, patrocinio y desmovilización de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) se remonta a su rol como gobernador del Departamento de Antioquia (1995- 1998). En el 2003, varios comandantes paramilitares iniciaron las negociaciones de desmovilización con la administración de Uribe a la espera de evitar su extradición a los Estados Unidos. La ley de Justicia y Paz fue aprobada en tiempo récord (menos de dos años 21 de julio de 2005). Bajo su amparo cerca de 32.000 combatientes pertenecientes a treinta y ocho bloques paramilitares, se desmovilizaron en un periodo menor a cinco años! (<https://verdadabierta.com/periodo4/>).

múltiples beneficios para los ex-combatientes de las AUC, la ausencia de medidas legales para recuperar las tierras acumuladas por el paramilitarismo, obtener la confesión de crímenes y la ubicación de fosas comunes.<sup>99</sup> Con esta cara de la Ley de Justicia y Paz reorganiza la violencia en Colombia; el desarme funciona bajo una lógica de re-arme: “La desmovilización es una farsa. Es una manera de calmar el sistema y volver a empezar otra vez desde otro lado” (testimonio de un paramilitar desmovilizado, “Smoke and Mirrors” 1).

Con la otra cara, la ley fundamenta las comisiones de verdad, las leyes de reparación<sup>100</sup> y las “medidas de satisfacción y garantías de no repetición” que estructuran la búsqueda de desaparecidos en Colombia. Gracias a ellas, desde el 2005 se han hallado en Colombia cerca de seis mil fosas comunes dispersas en selvas, ríos, fincas, ciudades e incluso de forma clandestina, en cementerios, la gran mayoría adjudicadas al paramilitarismo.<sup>101</sup> Encontrar a los desaparecidos en Colombia, más de 82.000 según el Centro de Memoria Histórica y más de 120.000 según la Unidad de Búsqueda de Personas Dadas por Desaparecidas (UBPD),<sup>102</sup> “es una tarea titánica:”

---

<sup>99</sup> El informe de Human Rights Watch, “Smoke and Mirrors: Colombia’s demobilization of paramilitary groups” describe cómo el proceso de desmovilización de las AUC (Autodefensas Unidas de Colombia) es una reorganización de la violencia que no afecta las redes económicas de estos grupos armados: “...The country’s paramilitary and guerrillas are far more than a collection of armed individuals fighting for a political cause. They are extremely sophisticated and powerful mafia-like organizations, largely motivated by profit. The paramilitary have well-entrenched networks that increasingly exert local political control... In this context, simply disarming paramilitary or guerrilla troops will do little, if anything, to put an end to the violence...” (3). Legalmente, esto se traduce en múltiples beneficios para los miembros de las AUC incluyendo: 1) Los paramilitares no necesitan confesar sus “alias”, con lo cual resulta imposible hacer coincidir el nombre jurídico con el nombre del perpetrador; 2) El gobierno no guarda récord de la cantidad o pertenencia de las armas, dificultando tanto el proceso de identificar culpables como el control de tráfico de armamento; 3) No se hace seguimiento de las actividades de los excombatientes una vez integrados a la sociedad, dejando abierta la puerta para su reinserción (5-9).

<sup>100</sup> Incluyendo la Ley de Víctimas y restitución de tierras del 2011 (Ley 1448) y su modificación en el 2018- 2019.

<sup>101</sup> Hasta marzo del 2019 se han registrado 5,818 fosas comunes, aunque, las cifras son inestables y provisionarias. Por ejemplo, los entierros clandestinos en cementerios, una modalidad propia del conflicto colombiano, era desconocida hasta el 2008. Hoy se calculan más de 200 mil cuerpos sin identificar enterrados clandestinamente en cementerios. Ver. <https://www.eltiempo.com/justicia/servicios/cuantos-cuerpos-sin-reclamar-hay-en-colombia-264792> (11/15/19)

<sup>102</sup> La diferencia en cifras resulta porque la Unidad de Búsqueda de Personas Dadas por Desaparecidas (UBPD) incluye a 38.000 personas secuestradas. Fuentes: <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/noticias/noticias-cmh/en-colombia-82-998-personas-fueron-desaparecidas-forzadamente>. (Última consulta 07/19)

Es arduo ubicar las fosas, difícil que los testigos recuerden con exactitud tras años de los hechos. En ocasiones, hasta las zonas donde están los cuerpos son inaccesibles. Y empeora cuando se trata de hallar víctimas arrojadas a los ríos o determinar si fueron quemadas en hornos. Todo esto, sin mencionar el costo, la escasez de recursos y que el fenómeno de la desaparición no cesa... El perfil de las víctimas colombianas, en su mayoría personas pobres, sin registros dentales ni médicos en general, dificulta más los hallazgos e identificaciones.

(Congram, “Un hombre”)<sup>103</sup>

Impunidad y reparación, entierros clandestinos y exhumación, la Ley de Justicia y Paz es fundamentalmente ambigua. Por una parte, legitima los aparatos de búsqueda que permiten la exhumación de rastros; por otra, obstruye las vías de seguimiento e investigación forense. Esta ley instituida en un contexto de violenta impunidad a su vez, legitima aparatos y modalidades jurídicas que aseguran su permanencia y poder.

La distinción entre ley y violencia es un problema que atañe a la fundación misma de la ley y a su preservación, como elabora Jacques Derrida en, “Force of Law”. La expresión inglesa, “*enforcement*”, señala Derrida, nos recuerda que la ley siempre es aplicación de fuerza auto-legitimadora, “no law without force” (233). Derrida radicaliza la noción de fuerza de ley a partir de su lectura del ensayo “Critique of Violence” (*Kritik der Gewalt*) de Walter Benjamin al señalar que *Gewalt*, significa simultáneamente violencia y poder legítimo. A medida que avanza

---

<sup>103</sup> Para el forense la exhumación permite sistematizar los datos sobre desaparición con el fin de formalizar protocolos mínimos de identificación que permitan entregar los cadáveres a sus familias: “Esa es la meta final”, afirma Derek Congram, Coordinador Regional Forense de la Cruz Roja para Colombia, Venezuela, Ecuador y Perú. “Un hombre que recorre el mundo buscando los cuerpos de los desaparecidos” El Tiempo 24 de julio, 2019. <https://www.eltiempo.com/justicia/investigacion/derek-congram-historia-de-como-es-ser-forense-y-buscar-desaparecidos-390002>

en su análisis, Derrida refuerza la co-pertenencia entre las dos nociones. Así, el concepto de violencia no solo pertenece al orden simbólico de la ley (265) sino que la violencia es “esencialmente jurídica” (275). En suma, “in its origin and its end, in its foundation and its preservation, law is inseparable from violence, immediate or mediate, present or represented” (283). Con este énfasis Derrida deconstruye la oposición benjaminiana entre la violencia fundacional de la ley y la violencia que preserva la ley<sup>104</sup> y postula la sujeción de los dos tipos de violencia a la paradoja de la iteración, “iterability makes it so that the origin must repeat itself originarily, must alter itself to count as *origin*, that is to say, to preserve itself, iterability inscribes preservation in the essential structure of foundation” (278). En el marco de la violencia fundacional de la ley, “positing is already iterability, a call for self-preserving repetition. Preservation in turn refounds... so that it can preserve what it claims to be found” (272). Por tanto, en lugar de una oposición rigurosa entre violencia fundacional y violencia conservadora Derrida postula una contaminación diferida (*differential contamination*) entre las dos (272). Una corrupción interna al funcionamiento de la ley.

“There is something rotten in the law” observa Walter Benjamin (*Critique* 188). En el caso de la Ley de Justicia y Paz, la “contaminación diferencial” implicaría la paz con el proceso de desmovilización y a la justicia con la búsqueda de los desaparecidos. En primer lugar, es fundamental reconocer el contexto en que se origina la ley: la desmantelación del paramilitarismo para asegurar la continuación de su poder por otros medios. De modo que, si la iterabilidad, “inscribes preservation in the essential structure of foundation,” ¿qué es lo que se

---

<sup>104</sup> Derrida señala cómo Benjamin distingue entre dos tipos de violencia en relación a la ley (*Gewalt*), la violencia fundacional, aquella que hace e instituye la ley (*law-making violence*) y la violencia que preserva y asegura la permanencia de la ley (“its enforceability”) (“Force” 264).

está preservando en la fundación de la ley de paz? El informe The Human Rights Watch lo denuncia y los combatientes lo admiten. La violencia fundacional de la ley (su criminal impunidad) preserva el uso y la iteración de la violencia paramilitar para la ley y así, “volver a empezar otra vez desde otro lado”.

Si el primer momento compete a la paz, el segundo involucra a la justicia, “Preservation in turn refounds... so that it can preserve what it claims to be found”. El compromiso central de la Ley 975 es la aplicación (*enforcement*) de la justicia: la búsqueda de los desaparecidos. ¿En qué sentido este compromiso preserva y a su vez refunda (itera) la violencia originaria (y paramilitar) de la ley? En Colombia la “reconstrucción” de la paz es inseparable de la violencia de la desaparición forzada y de su *locus* siniestro, la fosa común.

¿Cómo distinguir entre la (re)fundación de la paz y continuación de la guerra? En su ensayo, “Decontainment, Stasis and Narco-Accumulation,” Gareth Williams delinea la epocalidad descontentada del Estado en la era de la Guerra Global (Galli). En el Estado “post-katechontico”, el principio organizativo (*Katechon* o *restrainer*) ya no demarca el límite entre el afuera y el adentro, aquella diferencia fundacional de la polis hobbesiana que permitía a los Estados declarar guerra entre sí -*polemos* la guerra exterior que contiene y unifica (*grounds, contains, gathers*) a un pueblo-. "*Polemos*, is the metaphysical anchoring of common interest and common frameworks of language and dialogue (*logos*)" (10). *Stasis*, la guerra civil, "the *whatever* and *wherever* of decontained force," (8) se formaliza en la narco-acumulación y el terror paramilitar, “Globalization is the swarming of *polemos* by, and as, the increasingly boundless furry of *stasis*" (10).

En la Ley de Justicia y Paz la indistinción en entre violencia y ley es exacerbada por la furia desatada y deslocalizadora de la *stasis* narco-acumulativa y paramilitar. Entonces, ¿cómo

iniciar la transición hacia la paz y a la tan anunciada, “reconstrucción nacional”? “There is no longer any constitutive outside available for sublimation and renewal”. (23) La Ley 975 es un aparato de búsqueda de un “afuera” (re)constitutivo del Estado y la Nación. La ley prevé que dicha (re)construcción es inseparable de la ex-humación de miles de fosas comunes en territorio nacional. Es en el “fuera de la tierra” que la Ley de Justicia y Paz traza una exterioridad reconstituyente y renovadora: el individuo desaparecido es la reserva *katechóntica* del posconflicto.

Los múltiples brazos de la Ley de Justicia y Paz distribuyen "the *whatever* and *wherever* of decontained force". Por un lado, la ablución de la violencia paramilitar retroalimenta el terror al “sistema” en formas inéditas y multifacéticas. Por otro lado, la inauguración de un horizonte discursivo de la paz legitima retrospectivamente la violencia de Estado, “After the ceremony of war, the ceremony of peace signifies that the victory establishes a new law... As this law to come will in return legitimate, retrospectively, the violence that may offend the sense of justice, its future anterior already justifies it” (Derrida, “Force” 273). Este discurso se enuncia y anuncia como futuro anterior, como modificación del presente que describe la violencia en progreso: “those who say, “our time,” while thinking, “our present” ... do not know very well, by definition, what they are saying. It is precisely in this nonknowledge that the eventness of the event consists, what one naively calls its presence”. (274) Como veremos más adelante, precisamente esto es lo que sucede en *Fragments*, el contra-monumento de Doris Salcedo.

La ley 975, el fundamento de la reconstrucción nacional; reinscribe la fosa común como el *locus* de la transición de la *stasis* narco-acumulativa (“el conflicto”) hacia la paz. La Ley apropia la ciencia forense como aparato de búsqueda, identificación y catalogación; pero también, primordialmente, como un lenguaje para la verdad de la desaparición —y de la

reparación. Una tarea “titánica” que la ley visibiliza y sobre todo, contabiliza y codifica en cifras. Sin embargo, como afirma Derek Congram en su entrevista, para el forense la meta final es entregar los cadáveres a sus familias (y no al Estado), “encontrar a los muertos es importante para los vivos”. Entonces, la tarea es gigantesca, no solo porque está organizada en torno al “mínimo” ontológico del hallazgo, sino porque ésta involucra lo más frágil; no ya la identificación del cadáver, sino “la dignidad que sobrevive a la muerte” una idea que Congram no desarrolla pero que refiere a una dignidad que excede valorización de los cuerpos por el Estado, “*Dignitas* is only ever an expression of value—of a certain *auctoritas* [administration of force]—and, as such, the expression of a certain property of the State” (Williams, “Infrapolitical Dignity”<sup>1</sup>). Esta otra dignidad “débil” no se expresaría en términos cuantitativos y mínimos protocolarios sino en la fragilidad incalculable del duelo, la posibilidad de los vivos de hablar con sus muertos. Quizás el esfuerzo forense esté guiado por la responsabilidad de restaurar la dignidad del espectro en los márgenes de la ley.

El instructivo forense, *Rastros: desenterrando la verdad*, publicado por la Fiscalía General de la Nación desde el 2009, ordena los objetos y prendas personales hallados en fosas comunes exhumadas desde el 2005. Los destinatarios de este inventario de piezas no-identificadas son los familiares de desaparecidos. A ellos les corresponde la penosa tarea de estudiar pieza tras pieza, fosa tras fosa la factibilidad de un *rastro*. Guiada por la amarga esperanza del reconocimiento, infructuosa la mayoría de las veces, su lectura satisface en cada uno de los casos “el cumplimiento de la Ley” (*Rastros* 1). La satisfacción de la Ley (su aplicación o *enforcement*) no depende del hallazgo de los desaparecidos, ni del reconocimiento de sus rastros, sino del rastreo de los restos un individuo cuya desaparición se ha constatado. De modo que, el instructivo es el despliegue organizado de la iteración de la violencia de la Ley

aplicada a la corporalidad mínima del indicio. En cada-uno-de-los-rastros, la ley funda su verdad (se cumple o satisface a sí misma) y preserva su autoridad.

¿Por qué llamarles “rastros” a las piezas de evidencia de muerte? Si el término pertenece al universo semántico de la desaparición y connota la posibilidad de aparición,<sup>105</sup> ¿cómo interpretar la activación de este significante por la Ley? Pues, como una marca más de su violencia. *Rastros* instala la presencia como *desconocimiento*, “the nonknowledge [in which] the eventness of the event consists, what one naively calls its presence” (Derrida, “Force” 269). Cada rastro marca un intervalo terrorífico en que la violencia manifiesta colapsa con la violencia indescifrable o “mística” de la ley.<sup>106</sup>

La ley de Justicia y Paz, la norma engendrada en, por y para el paramilitarismo, se satisface en su propia descontención (*decontainment*) y reinscribe la fosa común como el sitio de la transición de la *stasis* narco-acumulativa (“el conflicto”) hacia la paz. *Rastros* es solo una mirilla dentro de este archivo de muerte y desaparición. Su reserva estatal no solo incluye las piezas en catálogo, sino a los lectores de sus legajos, las familias de los desaparecidos. La nuestra es una lectura *entrometida* que solicita habitar la mirada del otro, el otro al que no vemos pero con quien tenemos una responsabilidad pre-ontológica y anterior a toda evidencia, como propone Levinas (*Facing the Other*). Así, la tarea ética del lector entrometido consiste en interrogar la sutura de la verdad forense y la afasia que impone la ley en su expansiva satisfacción. Porque frente a las 5,818+ exhumaciones realizadas en Colombia en la última

---

<sup>105</sup> Respecto al término “desaparecidos,” los antropólogos forenses Derek Congram (Cruz Roja), Luis Fondebrider (EAAF) y Eleonor Fernández (UN Cambodia) afirman, “in many ways the term “disappeared” is a terrible euphemism. Strictly speaking people are dead or alive. It is not by coincidence however that... special police agencies are formed to deal with both “missing persons” as well as “unidentified remains” (Missing Persons, 313).

<sup>106</sup> Derrida señala como además Benjamin distingue entre la violencia mítica, la violencia fundacional que instaaura una ley, y la violencia divina, la violencia capaz de destruir toda ley (“Force of Law”, 285).

década tenemos que preguntamos, ¿cómo concebir una comunidad de ley (*common ground*) frente a la fosa común? El lector entrometido produce una lectura desde el margen de la Ley. La fosa no es el sitio, en que se fundamenta (*grounds*) la transición sino el límite categorial que desfundamenta (*degrounds*) la contención comunitaria sancionada por la ley.

En esta primera sección, *Rastros* busca avanzar en esta dirección interrogativa hacia una justicia que interrumpa la segunda violencia de la ley, su renovación o refundación: la paz.

*Rastros: desenterrando la verdad*

Cada página de *Rastros* despliega la evidencia forense en una cuadrícula que contiene fotografías de las prendas exhumadas y su descripción suscrita. En el margen superior izquierdo, una tabla resume los datos de cada diligencia forense: fecha y lugar del hallazgo, número de fosa, género, estatura y patrón racial de la víctima. Juntos, estos elementos visuales e informativos ayudarían a identificar quién yace allí, en esa fosa que no vemos pero que no podemos dejar de imaginar. En la primera edición, la distribución visual de los objetos es pausada: una cuadrícula por página y una página por fosa. En las ediciones subsiguientes, empiezan a aparecer dos o tres diligencias por página, reduciendo el espacio vacío entre una y otra y generando una lectura acelerada de emergencias dispersas: los rastros se interrumpen los unos a los otros.



**Magdalena**

**Datos diligencia**

**Caso: 42**

Acta	151/2008 A9
Fecha Diligencia	17/05/2008
Municipio	Ciénaga
Corregimiento	San Pedro de la Sierra
Rango de Edad	25-35
Género	M
Estatura	1,63 a 1,71 m
Patrón Racial	Mestizo con predominancia tepelede

1. Media masculina de material sintético de color carmelito con vivo lateral de color blanco.

2. Fragmento que corresponde a visera y triángulo anterior de cachucha.

3. Elásticos que se encuentran unidos; y por esa característica podrían corresponder a unos interiores.

5. Fragmento de tela negra con resorte, manufacturado, que podría corresponder a tapabocas artesanal.

6. Botas pantaneras de color negro, caña alta, marca "VENUS LLANERA", sin talla.

7. Suelas sintéticas de color negro, sin talla, sin marca.

8. Mochila de hilo de colores, al parecer blanco, negro y rojo.

10. Llavero y dos llaves metálicas.

Ilustración 3.1 Rastros: desenterrando la verdad. N.1 2009 (Portada y Selección)

Unidad Nacional de Fiscalías para la Justicia y la Paz **Antioquia**



Marquilla rectangular de color rojo, en donde se evidencia la marca del pantalón.



Prenda interior masculina tipo tanga de color blanco, con estampado de flequitos pequeños, sin talle ni marca.



Par de medias de color oscuro, con flequitos en gto, rojo y verde.



Medalla en espiral de color beige.

Antioquia		
Datos Diligencia		
Caso 8		
Radicado: 23950	Acto: 1	Fase: 1
Fecha Diligencia: 24/05/2009		
Municipio: Abrego		
Compartimiento: San Luis		
Rango de Edad: 27-30		
Genero: Masculino		
Estatura: 1.72 - 1.78 m		
Patron Rasca: Medio con raspa y con raspa		



Fragmento de botella de plástico tipo jean de color claro, talla 34, marca "DC-SOF".

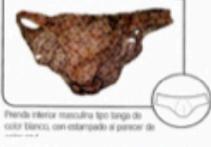


Detalle marquilla y talle de pantalón.



Marquilla rectangular con la inscripción "JEANS DC-SOF".

Antioquia		
Datos Diligencia		
Caso 6		
Radicado: 23950	Acto: 8	Fase: 8
Fecha Diligencia: 17/04/2009		
Municipio: San Pedro de Urabá		
Compartimiento: El Berrón		
Rango de Edad: Indeterminada		
Genero: Masculino		
Estatura: Indeterminada		
Patron Rasca: Indeterminado		



Prenda interior masculina tipo tanga de color blanco, con estampado al parecer de color negro.



Flequitos cuadrado con dos imágenes del logotipo "Gloria de Jesús".



Detalle parte posterior del escapular, en donde se lee en los pedales "MARI".

---

Antioquia		
Datos Diligencia		
Caso 6		
Radicado: 23950	Acto: 8	Fase: 8
Fecha Diligencia: 17/04/2009		
Municipio: San Pedro de Urabá		
Compartimiento: El Berrón		
Rango de Edad: Indeterminada		
Genero: Masculino		
Estatura: Indeterminada		
Patron Rasca: Indeterminado		



Fragmento de botella de plástico de color indeseada, con cierre negro, sin talle ni marca.



Par de medias de color oscuro.



Prenda interior masculina tipo tanga, de color blanco con rimbos al parecer azules, sin talle.

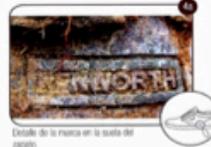
Antioquia		
Datos Diligencia		
Caso 7		
Radicado: 23950	Acto: 7	Fase: 7
Fecha Diligencia: 21/05/2009		
Municipio: San Carlos		
Compartimiento: Cantera		
Rango de Edad: Indeterminada		
Genero: Masculino		
Estatura: 1.65 - 1.72 m		
Patron Rasca: Medio con pantalón de ligas con raspa y sin raspa		



Marquilla rectangular de prenda interior en color azul y rojo, con inscripción en donde se observa de forma parcial las letras "DCER".



Par de zapatos de hombre de color oscuro, sin talle, marca "BENWORTH".



Detalle de la marca en la suela del zapato.



Marquilla rectangular de color azul y rojo, donde se observa el número 40 e inscripción legible.

Antioquia		
Datos Diligencia		
Caso 7		
Radicado: 23950	Acto: 7	Fase: 7
Fecha Diligencia: 21/05/2009		
Municipio: San Carlos		
Compartimiento: Cantera		
Rango de Edad: Indeterminada		
Genero: Masculino		
Estatura: 1.65 - 1.72 m		
Patron Rasca: Medio con pantalón de ligas con raspa y sin raspa		



Camiseta de color blanco con botones bordados y flequitos grises y rojos a nivel de hombros, sin talle ni marca.



Fragmento de botella de plástico de color blanco, con flequitos estampados de dos alas y en medio un círculo con las letras "K-07", sin talle.



Detalle de la marquilla de pantalón en color azul, con la inscripción "K-0 SPECIAL, INTERNATIONAL, INDUSTRIAL, REVOLUTION".

---

Antioquia		
Datos Diligencia		
Caso 9		
Radicado: 01109	Acto: 1	Fase: 1
Fecha Diligencia: 22/05/2009		
Municipio: San Roque		
Compartimiento: El Jardín		
Rango de Edad: 30-35		
Genero: Masculino		
Estatura: Medio con raspa y sin raspa		
Patron Rasca: Indeterminado		



Fragmento de botella de plástico tipo jean, sin talle, marca "ROSS JEANS".

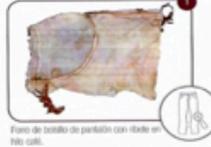


Prenda interior masculina tipo tanga de color azul, con flequitos, talle masculino, marca "ROSS JEANS".



Detalle de la marquilla de la prenda interior, en donde se evidencia la marca y el talle.

Antioquia		
Datos Diligencia		
Caso 10		
Radicado: 03950	Acto: 1	Fase: 1
Fecha Diligencia: 15/09/2009		
Municipio: Carepa		
Compartimiento: Carepa		
Rango de Edad: Indeterminada		
Genero: Masculino		
Estatura: Indeterminada		
Patron Rasca: Medio con raspa y sin raspa		



Fono de botella de plástico con rimbos en filo azul.



Par de medias de color blanco, con la inscripción "SPECIAL" en letras negras a nivel del tobillo.



Fragmento de tela alargado, de color blanco.

Ilustración 3.2 Rastros: desenterrando la verdad. N.3 2011 (Selección)

¿Qué tipo de texto es *Rastros*? ¿cómo leerlo si no estamos “rastreando”? La lectura entrometida toma distancia con el dictado del instructivo y se entrega al seguimiento errático de rastros sin distinción (rastros oficiales, pero también detalles accesorios, decorativos). Ya que, a pesar de ser un instructivo, *Rastros* no logra ocultar su condición de acertijo sin solución. Es justamente la autoridad detrás del instructivo la que resulta insostenible: los signos de su desmayo están por todas partes.

Detrás de la sección cuadrículada, en un segundo fondo, cada página tiene estampada la silueta de una ficha de rompecabezas, la “identidad visual” de la Fiscalía. En su delicada pero persistente aparición, diligencia tras diligencia, la ficha suelta se activa como un significante autónomo, indiferente, si no opuesto a los intereses semióticos de la entidad judicial: “La ficha de un rompecabezas es el símbolo adecuado para representar visualmente a la Fiscalía... La ficha *no es una pieza suelta*. Expresa el trabajo sólido, armónico y de equipo de cada uno de los funcionarios que conforman la institución” (Web Fiscalía, “Logo”). De acuerdo con esto, las siluetas no serían elementos dispersos (“piezas sueltas”) sino *partes de un todo*, representantes visuales de una entidad sólida y armoniosa, una institución capaz de contener y resolver a este descomunal desconcierto. En última instancia, la explicación quiere asegurarse de que la ficha suelta reitere las nociones de “satisfacción,” “reparación” y “no repetición” centrales a la Ley de Justicia y Paz.

Sin embargo, en su aciago retorno página tras página, fosa tras fosa, la estampa no *sella* una garantía de solución ni establece un fondo de definición y contención, sino que itera sin fin el abismo de la desaparición: la ficha suelta *es* la ficha que falta. Rastros anónimos, piezas sueltas, partes de partes, partes sin todo. Contraria a su explicación escrita, la identidad visual de la Fiscalía marca un fondo, una base o *background* de ininteligibilidad: la imposibilidad de

recomposición de toda unidad, entidad o significado— sea cuerpo, Estado o Ley. Así, abismando el fondo de la imagen forense, la ficha suelta signa la crisis del retorno simbólico frente a un referente hecho trizas, ya que, ¿cómo completar un rompecabezas con las meras fichas sueltas?

107

*Rastros* responde con un *bypass* pragmático: “si no se completa... se organiza”. El instructivo forense es primordialmente la *composición de la evidencia* en una arquitectónica digital, manifiesta en una serie discreta de elementos discursivos y visuales: el tono asertivo e impersonal del mandato, el diseño austero de la cuadrícula que ordena las piezas fotografiadas, la literalidad extrema de sus descripciones y la didáctica amable de su formato. Asertividad, austeridad, literalidad y pedagogía son los mecanismos con los que el instructivo busca contener, neutralizar y facilitar una experiencia de lectura informativa de la evidencia forense. Pieza tras pieza, rastro tras rastro, el instructivo designa, organiza, delimita y compone sus diligencias. Y pieza tras pieza, rastro tras rastro, sus marcos de contención, sus modos de composición y descripción son excedidos sin reparo por la brutalidad activa en los restos dispersos de la violencia. Así, en el ejercicio de lectura se desata una incongruencia irreparable entre las fotografías y su descripción, entre la didáctica y los objetos, entre la promesa de ley y el horizonte de solución, sin más, entre la cuadrícula forense y la fosa común que se abre bajo el edificio de la Ley.

---

<sup>107</sup> Lo que vemos es la misma operación en diferentes escalas, de cada una de las piezas a la totalidad del instructivo.

*Una imagen quiástica*

¿Es *Rastros* una imagen de la fosa común?; ¿es esta imagen equivalente a la cuadrícula forense? La diferencia es indecible y se articula como quiasmo entre violencia y verdad; o, para ser más precisos, en la ambivalencia entre la verdad de la violencia y violencia de la verdad, que Jean-Luc Nancy explora en *The Ground of the Image*,

Violence does not transform what it assaults, rather, it takes away its form and meaning. It makes it into nothing other than a sign of its own rage, an assaulted or violated thing or being: a thing or being whose very essence now consists in its having been assaulted or violated... Violence remains outside; it knows nothing of the system, the world, the set-up it assaults. Rather than compossible, it wants, on the contrary, to be impossible, intolerable within the space of compossibles that it rips apart and destroys. (17)

Para el filósofo francés, la violencia altera irremediabilmente la esencia de aquello violentado y lo transforma en signo de ella misma, “a violated thing or being”. Al marcar, la violencia se completa como *imagen* —no representada sino imaginada: “the image must be imagined it must extract from its absence the unity of force that the thing merely at hand does not present... Imagination is the force that draws the form of presence out of absence” (23).

De modo que, si la imagen de la violencia es una fuerza que “descompone” y despoja al ser de forma y significado, la ciencia forense es el esfuerzo disciplinado de “recomposición” de la información en forma de evidencia: “Matter can be regarded as an aesthetic sensorium as its mutations register minute transformations, fluctuations, variations... Matter in formation is information” (Weizman *Forensis* 14). Para el forense, es la *materia* (y no, el ser) la presencia

que registra la violencia como cambio sustancial codificable: la evidencia *in-forma* la verdad. Entonces, ¿qué pasa aquí con la violencia?

*Rastros* está diseñado como un “texto visual” informativo, una imagen del rastreo/registro del presente continuo del desentierro y la verdad en forma de evidencia (“*Rastros: desenterrando la verdad*”). Ante la pregunta (¿qué pasa aquí con la violencia?), el forense traza un límite: su problema no es la violencia sino la verdad: “entregar los cadáveres a sus familias, esa es la meta final,” afirma Derek Congram (“Un hombre”). En respuesta, la ciencia forense despliega un protocolo: excavación metódica de los restos, separación y retiro de la tierra, investigación de causas de muerte, identificación de las víctimas, retorno de los restos a su jurídica sepultura. El forense es el lenguaje del perímetro, del límite que separa la fosa de la no-fosa; de la prolija retícula que contiene, designa y delimita la evidencia — cada uno-de-los-rastros— y promete recomponer la identidad del individuo: quien, cómo, cuándo, dónde. Para el forense, la fosa común es objeto del lenguaje óptico de los procedimientos, las razones y las causas; y bajo el manto reticulado de la información correcta (*veritas*) la violencia no tiene forma ni sentido. La imagen forense es siempre informativa, positiva y verdadera: “el resultado del proceso de identificación técnico-científico permitirá obtener la identidad del resto humano” (*Rastros 2*). Los rastros *son* la verdad desenterrada. A la obviedad de la evidencia, le corresponde la correlación del significante con su referente. La literalidad es el mecanismo de anclaje de la verdad forense, el fundamento de la verdad de la ley y el rastro de una ansiedad del *logos* estatal, “polemos is the metaphysical anchoring of common interest and common frameworks of language and dialogue (*logos*)” (Williams, *Decontainment* 10).

Por una parte, *Rastros* es el archivo de “la verdad de la violencia”, los restos de aquello destruido por el “golpe idiota,” como la describe Nancy. La violencia no transforma, sino que

marca y se completa en imagen, en este caso, en evidencia forense. La verdad de la violencia y la verdad forense son materialmente indistinguibles. Por otra parte, *Rastros* es la imagen de “la violencia de la verdad:” “truth is violent, it cannot irrupt without tearing apart an established order. Truth is violent irruption that withdraws ... and creates an opening. Truth is the intractable impossibility of negotiation, composing, ordering, sharing” (18). No es hasta que el instructivo es activado por un lector que la violencia de la verdad, *aletheia* o la fuerza del desolvido, desgarrar el orden de la relación significante en la que se fundamentan los marcos de contención de la ley y el paradigma informativo de la ciencia. La disyunción entre el signo escrito y el referente, el extrañamiento de la palabra ante el resto de la violencia y su reiteración autista prenda tras prenda, caso tras caso, torna inoperativo el anclaje del sentido literal y abre la paradoja: cada puntada de la sutura perfora y descompone el significado. Frente a estos jirones sucios de lodo seco la relación significante-significado es simultáneamente insuficiente y excesiva. Inútil: “‘Bota de caucho talla 38 marca Venus Llanera,’ ‘Camisa blanca marca Leo,’ ‘Escapulario imagen Niño Jesús,’ ‘Pantalones marca Jeans Lee.’” Estas palabras son también restos humanos que no significan nada. No representan, no informan.

En la sintaxis rota de la verdad irrumpe una *imagen* no evidente, “the discontinuous, the heterogeneous, the unbound, the unbindable” (Nancy, *Ground* 11). Una imagen ajena a la función de la evidencia de recomponer el vínculo cuerpo-identidad, como a todo diseño o representación. La imagen de la fosa común el *locus* ilocalizable de la desaparición se enuncia en el límite informativo/representacional de la racionalidad forense. La violencia de la verdad, la inversión de la predicación semántica de la violencia de la ley *es* el punto ciego de la óptica forense.

Nancy nos permite trazar la diferencia entre la cuadrícula forense que vemos y la fosa común que imaginamos, una imagen que excede la calma representacional y que en su acontecer recluta el poder excesivo de la imaginación. La imagen de la fosa común es una imagen quiástica y surge del registro de una profunda crisis en la cadena significante que liga, evidencia, identidad, fundamento, Ley, Justicia y Paz. ¿Qué economía escritural se devela en la fosa común?

### *El nomos del desentierro*

Ojea las páginas digitales de *Rastros* es pasar de fosa en fosa franqueando únicamente los delgados márgenes de la cuadrícula forense, equivalente gráfico del perímetro en terreno con el cual guarda una diferencia fundamental: en *Rastros* no hay un “fuera del perímetro”. Al contrario, la cuadrícula prospera, procesando nuevos hallazgos bajo el mismo formato, extendiendo sus trazados con cada edición del Instructivo: dieciséis hasta el momento. En su lectura, *Rastros* despliega (*scrolls*) un espacio composicional para el desentierro, un intermedio ficcional entre la fosa común y el laboratorio forense. La matriz forense se extiende gracias al diligente trabajo de la Fiscalía en: “el cumplimiento y satisfacción de la Ley de Justicia y Paz” (*Rastros* 1). La matriz forense es un aparato diseñado para el hallazgo de individuos entre *todos* los desaparecidos. El individuo, el *intervalo* a partir del cual se expande la retícula forense, registra la coincidencia material entre la satisfacción de la ley y la fosa común.<sup>108</sup>

---

<sup>108</sup> La cuadrícula o matriz forense representa una magnitud en términos de *extensión*: cada fosa marca un *intervalo*, una posición insustituible en el territorio; la distancia entre intervalos o posiciones determina un *spatium*: “space as *extensio*” explica Heidegger en “Building, Dwelling, Thinking”. En el paso de “espacio” (*stadium* en griego) a “extensión” (*spatium* en latín) opera una abstracción algebraica que nos permite dar medida a las cosas en términos de cantidad, distancia y dirección. De modo que, *spatium* no *contiene* espacios (“spaces”) ni tampoco lugares (“places”): “it is just space” (155). En su función representativa más elemental, la cuadrícula forense al igual que el

Señalo dos constataciones de modos que toma dicha complacencia. Primero, la satisfacción de la Ley depende de la oclusión de la ambivalencia fundamental entre violencia y verdad — en este caso, la obliteración del hecho de que toda evidencia es prueba de una desaparición. La ley se satisface si se olvida la desaparición y se “cuenta” como evidencia. Segundo, en *Rastros*, la borradura de su límite exterior se efectúa en los ojos del lector destinatario, las familias de desaparecidos. Las víctimas sobrevivientes son el “fuera de fosa” que permite la sublimación de la violencia de Estado como reparación y subsecuente renovación del pacto social.<sup>109</sup>

Al crear el marco jurídico para, “la búsqueda de los desaparecidos o de las personas muertas”, la Ley 975 inaugura y visibiliza un régimen de calculabilidad de la violencia sin precedentes en Colombia. Una nueva obligación civil ejercida a través de un antiguo reflejo de la ley: en los cálculos de personas desaparecidas, en la visualización de muertes en diagramas, mapas y estadísticas preparados por las nuevas instituciones públicas, presenciamos el despliegue de una *nomótica*, un aparato de identificación, medida y distribución de la tierra y sus criaturas dentro de los marcos de la ley.

En su tratado, *El nomos de la tierra*, el jurista Carl Schmitt observa una co-pertenencia irreducible entre tierra y ley; un vínculo (*bound*) material compulsivo cuya traza queda en el lenguaje: “The earth is bound to law in three ways. She contains law within herself, as a reward

---

perímetro en terreno, busca dar *spatium* a aquello que es la negación de toda espacialidad: la fosa común. Al dar espacio, la ciencia forense logra medir, calcular y valorar, etc. No hay ciencia forense sin esta inicial abstracción de la fosa común en perímetro forense. Lo que parece no haber sido contemplado en los cálculos de la Fiscalía es la espacialidad que resulta de la acumulación de intervalos.

<sup>109</sup>La víctima por supuesto no tiene opción, sigue siendo expropiada sin límites por la ley. La víctima ofrece una materialidad legal ilimitada para la ley, una suerte de *standing reserve* que la ley usa como fundamento de auto-renovación.

of labor; she manifests law upon herself, as fixed boundaries; and she sustains law above herself, as a public sign of order” (43). El *nomos* schmittiano sintetiza la estructura clásica de la comunidad política: una concepción de la soberanía territorial ordenada, neutra y exenta de conflicto (Galli, *Political* 31). Un pacto común fundado en la subsunción de la libertad del ciudadano al soberano, a cambio de su protección en la defensa de la unión indivisible y expansiva de la soberanía sobre el territorio.

La fosa común que la matriz forense registra, subvierte la racionalidad de la cuadrícula moderna, su genealogía como *ground zero* o *tabula rasa* desde el cual re-trazar un nuevo origen. En la estriación forense leemos la fundación violenta de la ley; en su extensión, las marcas de su violenta preservación. La iteración masiva de las exhumaciones en Colombia muestra que el régimen de calculabilidad de la ley no logra reparar el vínculo tierra-ley-comunidad desgarrado por más de seis décadas de guerra civil. La *stasis* no se expresa en *números*, magnitudes racionales que guardan correspondencia con una entidad abstracta, sino en *cifras*, representantes inestables que no tienen posición dentro de un orden. La cifra es lo informe y sin fin del número. Las cifras, como las fosas, crecen en el crepúsculo de la soberanía de cara al horizonte de solución. Las fosas abren una imposibilidad no asimilable, un crimen incalculable, inconmensurable, irreparable. Sin retorno.

La fosa común no solo expropia tierra de su capacidad nutricia, productiva y territorial; también señala su *desistimiento* como fundamento metafórico y geopolítico de la ley. La interioridad de la tierra ya no sostiene los signos de intelección comunitaria sino que revela un pacto soberano incompleto, “todos para uno”. A diferencia *del nomos* schmittiano, aquí la instalación de la ley no reclama su origen en el armónico romano tierra-lenguaje-ley, sino en la exhumación de muertes extrajudiciales. Ya no tenemos la figura del sembrador, intérprete de

Dios y de la ley justa, sino la prosopopeya forense de la evidencia. Y ya no encontramos la evolución de la comunidad política (*polis*) de la semilla a la arquitectura sino su destrucción acumulativa y el surgimiento de una singular telúrica paramilitar: la fosa-común-urbana o “escombrera,” el espacio atosigado de violencia. El “nomos del desentierro,” la Ley 975, se diseña para y se despliega sobre la Colombia de la narco-acumulación paramilitar y dentro de la tierra solo halla el origen sin origen de la fosa común.

Volvemos a Schmitt con la intención de señalar por contraste una nueva dimensión espacial y temporal tanto de los límites, como del lenguaje de la ley (*Nomos*) y, por lo tanto, una radical afección de la base o fundamento de lo que aún ciframos en términos de comunidad política.

“Exhumar” significa sacar “fuera del humus,” fuera del manto nutricio, de la tierra negra de la siembra, fuera de la superficie compacta que marcamos, el fundamento sólido que pisamos. La exhumación es una capacidad y una direccionalidad nomótica, no considerada por la co-pertenencia tierra-ley de Schmitt. Pero en la contemporaneidad, la exhumación irrumpe en el lenguaje de la ley y el bien común, inscribiendo con fuerza un nuevo sentido o imagen del *nomos*: la desaparición de civiles. La exhumación no es sólo un procedimiento científico; el desentierro es la materialidad legal de la desaparición (toda evidencia es *prueba* de una desaparición). Frágil. Una fosa común es advenimiento, *exhumación*, o es rumor, sospecha. “Fuera de,” (ex-), la fosa común, es un “fuera de ley” no-constitutivo ni de-constituyente: no es una excepción que inaugura el control biopolítico de la población (estado de excepción) sino la normalización de una exterioridad sin exterioridad, la comonalidad de los no-individuos (*decontainment*). “Fuera de” (ex-) marca la dimensión del prefijo, la partícula, rastro o *remain* que antecede excede y des-completa la entidad como totalidad.

¿Cómo pensar desde este registro?, pregunta Williams hacia el final de su ensayo. La matriz político-forense de la reparación no está interesada en pensar la fosa común; lo que busca es solucionarla. Y a pesar de su voluntariosa decisión, aparece la paradoja: la ciencia forense es el mejor testamento de la incalculable divisibilidad de un individuo; su cómputo biopolítico se lleva a cabo en el margen en que la ley devela su propia desmesura: individuos sin cuerpo y cuerpos sin individuos.<sup>110</sup> El lenguaje de la ciencia, fundamental para el hallazgo e investigación penal de las fosas comunes, no logra *comprender* la totalidad que devela. El arduo trabajo de la medicina forense conoce bien el abismo que se abre bajo su incalculable horizonte de justicia. La siniestra *autonomía* de la fosa común, engendrada como excepción de la ley, excede la medida, el cálculo y la división, triple *nomos* del lenguaje forense. Entonces, ¿cómo pensar desde este registro? En *Force of Law*, Derrida demuestra que al igual que la ley, el problema de la justicia está ligado al problema del lenguaje (245). ¿Cuál es la relación entre justicia y lenguaje?

*“The singular idioms of justice”*

Lo que tenemos aquí es el registro de la distinción difícil e inestable entre la justicia, ‘the infinite, incalculable, rebellious to rule and foreign to symmetry’ y la legitimidad de la ley, ‘a stabilizable, statutory and calculable apparatus [*dispositif*], a system of regulated and coded prescriptions’ (250). La distinción es difícil e inestable, nos dice Derrida, porque la ley se ejerce

---

<sup>110</sup> Como es el caso de las fosas comunes de la masacre de Srebrenica en Bosnia Herzegovina (Julio 13-22, 1995) en la cual ocho mil musulmanes fueron asesinados por el Ejército de la República Srpska (VRS). En su intento de ocultar los cadáveres, el VRS enterró miles de cuerpos en fosas comunes enormes para luego desenterrarlos y trasladarlos a fosas comunes de menor escala. En Srebrenica, ante la imposibilidad de recomponer los cuerpos, los científicos forenses estipularon que un individuo equivaldría al 70% de material orgánico al mismo código genético. Luego de 25 años de investigación forense, aún faltan por identificar mil individuos en Srebrenica. Para un estudio del caso consultar: Weizman, *Forensis* 25.

en el nombre de la justicia y la justicia reclama su instauración a través de la aplicación de la ley (*enforcement*). Una distinción tan difícil e inestable como aquella entre evidencia y rastro de la desaparición.

Como ya vimos, en *Rastros* el aparato repres(entat)ivo de la ley opera en el lenguaje, tanto en el control de los elementos significativos como en la instrucción de la lectura. La lógica forense es una lógica del pasaje (la identificación del individuo, su “reparación”) que permite la efectiva aplicación de la norma y satisface la ley. Contrariamente, la justicia, el deseo, la demanda de justicia es inseparable de la experiencia del no-pasaje o aporía, “justice would be the experience of what we are unable to experience... justice is an experience of the imposible... Law is not justice. Law is the element of calculation... justice demands that one calculates with the incalculable” (244). En *Rastros* experimentamos la imagen terrible de lo incalculable, la fosa común. No hay justicia sin esta experiencia de lo imposible.

La justicia, lo impresentable, nos sensibiliza con una dimensión no representativa, mediática, utilitaria del lenguaje. Una dimensión “beyond language as sign,” más allá del signo entendido como medio para un fin (significado). *Rastros* hace evidente, la inoperatividad de la función mediática y utilitaria de los signos de la ley, el exceso a-significativo de lo que denominamos *nomos* del desentierro.

Para Benjamin, el lenguaje antes de ser mediación es manifestación del otro superior a la ley.<sup>111</sup> De lo que se trata entonces, es de otro dictado, un dictado más allá de la autoridad de la ley. Este lenguaje no utilitario sería un lenguaje de nombres, “the dictation of a language of names, a language or a poetics of appellation, in opposition to a language of signs, of informative

---

<sup>111</sup> Esta es la dimensión mesiánica en Benjamin. En Benjamin el otro, más allá de la razón y la violencia, sería Dios, “a wholly other mystical foundation of authority” (Derrida, *Force* 285)

or communicative representation” (260). En *Rastros* la inoperatividad de la función mediática y utilitaria del signo aparece por sí sola, desautorizando el aparato repres(entat)ivo que forzosamente trata de instaurar. Sin embargo, surge la pregunta, es ¿posible una “poética del nombre” en *Rastros*?, ¿una poética del nombre en un archivo de nombres “no conocidos”? El desocultamiento de esta poética solo puede estar “por llegar”.

La tarea, la responsabilidad “incalculable” y anterior a la memoria del lector *entrometido* La tarea de una memoria histórica interpretativa demanda un doble ejercicio de traducción. Por una parte, es necesario desafiar el dominio exegético de la ley sobre los rastros de desaparición. Por otra parte, la justicia demanda dirigirnos al otro en el lenguaje del otro, “one must be just with justice... to hear it, to try to understand where it comes from, what it wants from us, knowing that it does so through singular idioms” (248). En *Rastros*, ¿hallamos refranes singulares de la justicia?

En la primera página del primer número de *Rastros*, bajo la fotografía de un retazo de tela sintética leemos: “Pantaloneta de color negro y amarillo con la inscripción: ‘UNO PARA TODOS Y TODOS PARA UNO’” (Ilustración 3.3). El gallardo refrán de un mosquetero asesinado nos impele a sondear la circularidad del axioma, la contigüidad del vaivén metonímico frente a la escena de la desaparición. En la exactitud de su ominoso retorno, la cita suscribe la totalidad del instructivo. ¿Por dónde empezar? ¿Por los sustantivos? No, lo que nos interesa es interrogar la preposición y la conjunción que los conecta en un quiasmo.



*Ilustración 3.3 Rastros: desenterrando la verdad. N.1 2009*

Ida: “UNO PARA TODOS” El sentido, la dirección preposicional del “uno” al “todos” produce un surplus significativo que permanece a pesar de la fosa común. “Uno para todos” es una marca comunitaria de la desaparición: una muerte heroica: sacrificio o antropofagia. El número “uno” se distribuye plenamente en la indefinición del “todos” conteniendo y homogeneizando su pluralidad. Uno es todo. Vuelta: “TODOS PARA UNO,” El sentido tropieza ante al uno que yace muerto ¿quiénes son “todos”? ¿todos nosotros?, ¿todos ellos? “TODOS,” no es un número sino el sitio de una inestabilidad representacional, una cifra. TODOS sin distinción: uno más o uno menos. “TODOS”, uno más *es* uno menos. Aquí la preposición marca el sitio de una desistencia, no hay compleción o totalidad. “TODOS” desborda la figuración jurídica de la persona, el individuo, sin proveer información o preservar una representación. “TODOS” sólo es exceso de sentido. Y aquí lo oímos, el pronombre indefinido de una poética del nombre para el archivo de aquellos sin nombre.

## *Fragmentos*

“no me querían creer cuando les digo que aquí fundidas hay armas poderosísimas”

*Fragmentos* es el título de la obra conmemorativa al Tratado de Paz firmado en el 2017 entre el Estado Colombiano y la guerrilla de las FARC,<sup>112</sup> fue comisionada por el Estado colombiano a la escultora Doris Salcedo. El encargo estipula que el monumento sea realizado con las 37 toneladas de armamento entregadas por la ex-guerrilla en su proceso de desmovilización. Doris Salcedo acepta la comisión, pero propone no construir un monumento, forma épica y vertical que celebra, “el poder fálico del guerrero,” sino un contra-monumento. Para lo cual, la artista decide fundir las 37 toneladas de material bélico en 1200 losas cuadradas dispuestas horizontalmente. Sobre este “piso”, se levanta *Fragmentos: espacio de arte y memoria*.<sup>113</sup>

La planta de *Fragmentos* está dividida en un área cubierta —compuesta de tres salas concurrentes cuyo “piso” está hecho con el material de las armas fundidas— y un área abierta— tres patios internos con jardines y conjuntos de ruinas— (Figura 4). Estas dos grandes secciones:

---

<sup>112</sup> Las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) también reconocida como, “la guerrilla más antigua de Américas” surgió a partir de levantamiento campesino en 1962 en Marquetalia, Tolima y declaró la guerra al Estado colombiano en 1964. De orientación maoísta, las FARC fueron combatidas por el ejército y los paramilitares. Durante sus 53 años de existencia las motivaciones políticas de las FARC fueron progresivamente contaminándose con el tráfico de drogas, con lo cual en sus últimas dos décadas fueron descritas como “narco-guerrillas”. Para más información acerca de la compleja historia de las FARC consultar: *Guerras inútiles: una historia de las FARC*, Corporación Observatorio para la Paz, 2009. Es de notar que en el 2017 no todas las unidades de las FARC se desmovilizaron. Actualmente, una disidencia armada de 1300 combatientes se ha reorganizado bajo el mando de Iván Márquez.

<sup>113</sup> Las citas de las declaraciones de Doris Salcedo provienen de su entrevista por María Jimena Duzán, *Revista Semana* (Agosto 2018) (<https://www.semana.com/nacion/articulo/maria-jimena-duzan-hablo-con-doris-salcedo-por-su-obra-fragmentos-hecha-en-honor-de-las-victimas/577966>). Es de notar que las mismas frases han sido iteradas por la artista en otras entrevistas. Para detalles del contra-monumento visitar: [www.fragmentos.gov](http://www.fragmentos.gov).

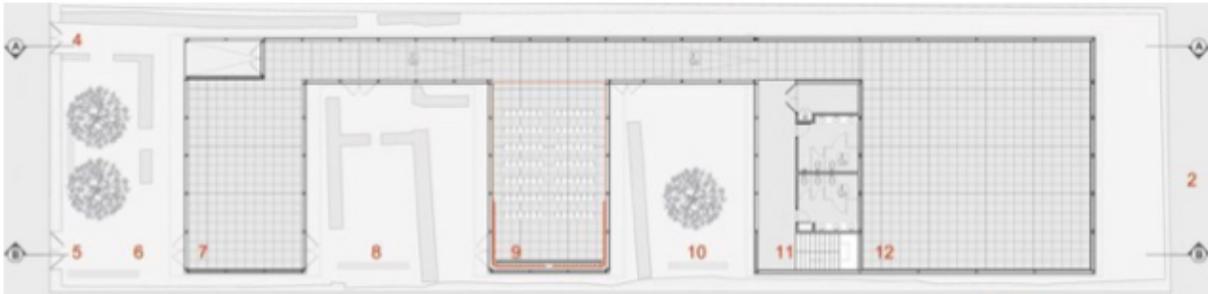
piso de metal cubierto y ruinas descubiertas, están separadas por paredes de vidrio translúcido; lo que resulta en una comunicación constante entre los dos ambientes. De modo que, al caminar por el espacio, *la imagen* de las ruinas se transluce en las ventanas (Figura 5), a excepción de la sala del medio (#9) en donde se proyecta un video documental acerca de la construcción del piso, desde la entrega de las armas por las FARC, su control y catalogación por la Policía Nacional hasta su fundición en la *Metalúrgica Aceros Sumapaz*. El elemento central del documental es la colaboración de Salcedo con sesenta mujeres víctimas de violencia sexual, las “forjadoras” del espacio de memoria.

De modo que, *Fragmentos* incluye múltiples componentes significativos: el piso hecho con las armas de las FARC, el documental del proceso de fundición, la “forja”, el proyecto participativo con las víctimas y las ruinas. A esta complejidad, se le suma su designación de contra-monumento y sus funciones como “espacio de memoria” y galería de arte. ¿Quizás este formato fragmentario sea lo que Salcedo opone a la concentricidad unísona, fálica, del monumento? No nos queda claro, ya que *Fragmentos* es el título de la pieza de metal fundido (“el piso”) y el nombre del espacio. Para la artista, “este es un espacio neutro ... este lugar, que entrelaza los conceptos de superficie, silencio, vacío y ruina, va mucho más allá de la idea tradicional de un monumento que busca exponer una versión épica de nuestra historia reciente” (Entrevista “Semana”). Este “más allá” no es otro que la metáfora que sugiere el piso de metal aglomerado: “entender que, gracias a la paz, los colombianos podemos pararnos sobre una nueva realidad”.<sup>114</sup> Advertimos aquí un doble movimiento, desligarse de la genealogía patriarcal del monumento y desplazar su función conmemorativa (que Salcedo llama “épica”); y a su vez,

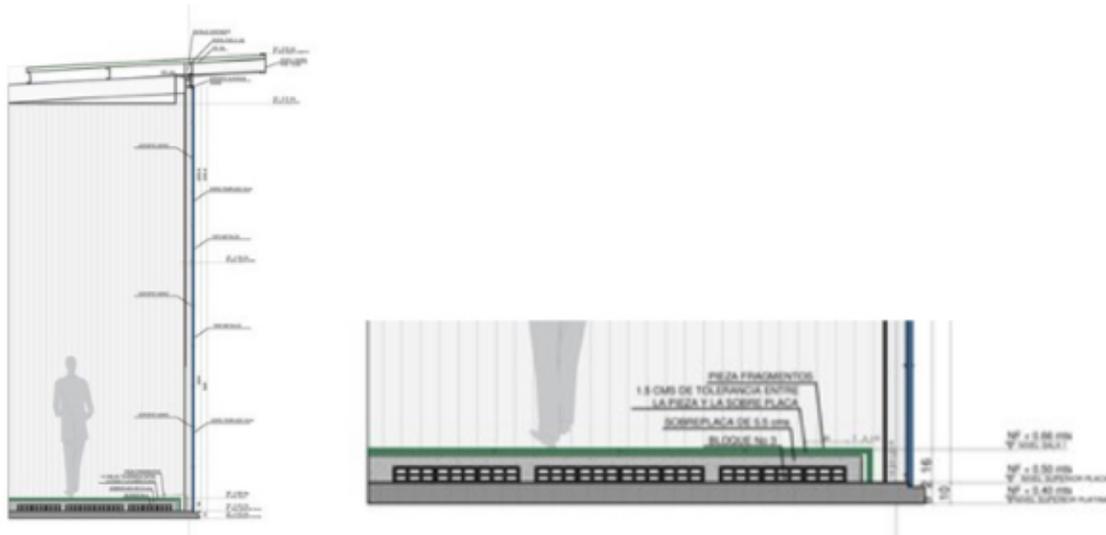
---

<sup>114</sup> Frase repetida por la artista en varias instancias: “!Es que literalmente estamos parados sobre una nueva realidad!” (Duzán, *Entrevista*)

avanzar hacia una propuesta fundacional: sentar las bases simbólicas de “una nueva realidad” sobre la prueba material de la rendición de las FARC. Atendiendo a las dinámicas de la paradoja de la iteración<sup>115</sup>, nos preguntamos, ¿qué está repitiendo –y preservando– Salcedo con esta obra fundacional?



*Ilustración 3.4 Planta del Espacio de Memoria (01.12.19 Archdaily). Los numerales 6, 8 y 10 indican los patios en ruinas; 7, 9 y 12, las tres salas; 4 y 5, los accesos al espacio desde la calle. En la sala 9 se proyecta el video explicativo.*



*Ilustración 3.5 El corte transversal nos permite ver la escala humana (no monumental) del espacio. En el detalle, la línea verde indica la placa del metal fundido “pieza fragmentos” (10 cm de grosor) y las subestructuras que la sostienen.*

<sup>115</sup> Para Derrida, los dos tipos de violencia de la ley (fundacional y conservadora) están sujetas a la paradoja de la iteración, “iterability makes it so that the origin must repeat itself originarily, must alter itself to count as *origin*, that is to say, to preserve itself, iterability inscribes preservation in the essential structure of foundation” (278).



*Ilustración 3.6 Interior del Espacio de Memoria. Aquí podemos ver la interacción del piso y las ruinas mediada por las paredes de vidrio Archivo Archdaily*



*Ilustración 3.7 Interior del Espacio de Memoria. Sala de proyección. Archivo Archdaily*

La transición de monumento a “espacio” implica que tanto el proceso de contra-monumentalización, como la relación entre espacio y memoria pasan por la arquitectura, concretamente por la colaboración de Salcedo con el estudio Garcés Granados. Una decisión que recuerda un uso clásico de la arquitectura por el Estado, a saber, la instalación de un nuevo fundamento metafórico para la nación, un nuevo régimen temporal que se erige en contraste con uno caduco o en ruinas. Sin embargo, el carácter arquitectónico de *Fragmentos* no ha sido señalado por la crítica cultural colombiana, cuyo debate se prolonga irresuelto entre los dos polos de la antinomia: monumento/ contra-monumento.<sup>116</sup> Por otra parte, la opinión pública ha considerado la denominación de contra-monumento como un gesto elitista y “traído desde afuera,” que resulta foráneo a las sensibilidades del colombiano promedio.<sup>117</sup>

De hecho, el concepto de *contra-monumento* surge en Alemania a mediados del ochenta en torno a los intensos debates sobre cómo el arte puede rendir homenaje a las víctimas del Holocausto. El término, cristalizado por el lingüista James E. Young en su artículo, “The Counter-Monument: Memory Against Itself in Germany Today,” hace referencia a los monumentos construidos en ese entonces por una generación de artistas, “éticamente segura de su deber de recordar, pero estéticamente escéptica de los supuestos tradicionales de las formas monumentales” (1992, 271). Los proyectos analizados por Young desafiaban los principios

---

<sup>116</sup> En su citado texto, “Los fragmentos de Doris Salcedo: una obra verdadera y un discurso falaz,” Carolina Sanín subraya que el concepto de monumento por su propia naturaleza y aspiraciones es tan amplio que hace innecesario el “tecnicismo confundidor y mediático” de contra-monumento, el cual ve como una indulgencia conceptual del arte contemporáneo.

<sup>117</sup> Mientras que la artista repite: “todos somos víctimas,” “todos perdimos la guerra”, salvaguardando en esta generalidad sus decisiones estéticas, la percepción del arte contemporáneo como discurso elitista y filantrópico que quiere “dar voz” a las víctimas no desaparece. La encontramos en la prensa universitaria: “Fragmentos: una obra supuestamente colectiva” ([cerosetenta.uniandes](http://cerosetenta.uniandes.edu.co)) y en medios de amplia difusión nacional, “Los Fragmentos de Salcedo” ([semana.com](http://semana.com)), “Salcedo nos quedó mal a todos” ([las2orillas.co](http://las2orillas.co)). Si bien esta crítica tiende a caer en juicios impresionistas, sí está señalando una tensión socioeconómica no reconocida, ni mucho menos resuelta en *Fragmentos*.

estéticos del ser monumental (permanencia, concentricidad, verticalidad e interpelación de la mirada oferente del espectador), así como los presupuestos representativos de una memoria colectiva homogénea. Un ejemplo clásico, mencionado por Young, es el *Monumento contra el Fascismo* de Jochen Gerz y Esther Shalev-Gerz (1986), un monolito de plomo que invitaba a intervenir gráficamente su superficie. En el curso de unos años, el monolito fue progresivamente sumergiéndose en su base hasta desaparecer por completo. En su artículo, “Contra-monumentalidad: a propósito de la obra *Fragmentos* de Doris Salcedo”, Daniel Plazas distingue entre dos tipos de contra-monumentos: aquellos que, como teoriza Young, despliegan estrategias formales anti-monumentales (fugacidad, invisibilidad, miniaturización, interactividad, etc.) con la intención de recusar la grandiosidad del evento histórico, y aquellos que contestan a otro monumento (como es el caso del *Monumento contra la guerra y el fascismo* de Alfred Hrdlicka erigido frente al *Monumento a los Caídos* de Richard Kuöhl).<sup>118</sup>

En todo caso, ¿es *Fragmentos* un contra-monumento —y de qué tipo? ¿busca contestar la historia de la monumentalización bélica en Colombia? o ¿rechazar la monumentalización del evento histórico (El Tratado de Paz)? Las declaraciones de la artista son ambiguas y las lecturas informadas como la de Plazas sitúan la obra en un contexto histórico sin empero solucionar el dilema. ¿La razón? La antinomia (monumento/ contra-monumento) no provee un camino para pensar una obra que apuesta por lo fragmentario y que hace de la antítesis uno de los múltiples efectos anfibológicos. De hecho, las múltiples contradicciones activas en *Fragmentos*, no solo están señalando una profunda crisis nómica que resiste ser pacificada por el proyecto conmemorativo y contenida en un nuevo significante maestro “paz”, sino la constatación de que

---

<sup>118</sup> Ver, *Fuente Aschrott*, Horst Hoheisel (Kassel 1985) ([knitz.net](http://knitz.net)) y *Monumento Contra la Guerra y el Fascismo*, Alfred Hrdlicka, (Hamburg 1988) ([memorialmuseums.org](http://memorialmuseums.org))

no hay solución a la disyuntiva monumento/contra-monumento porque no hay evento.

*Fragmentos* es la iteración (la fundación y la preservación) de un evento original sin realidad. “La nueva realidad” no es otra que el violento simulacro del evento de la paz. Recordemos la observación de Derrida, “After the ceremony of war, the ceremony of peace signifies that the victory establishes a new law... As this law to come will in return legitimate, retrospectively, the violence that may offend the sense of justice, its future anterior already justifies it” (Derrida, “Force” 273). El discurso auto-legitimador de la ley se enuncia y anuncia como modificación del presente: “those who say, “our time,” while thinking, “our present” ... do not know very well, by definition, what they are saying. It is precisely in this nonknowledge that the eventness of the event consists, what one naively calls its presence” (274). De la eventualidad del evento solo tenemos algunos “fragmentos” y, a partir de ellos, la obra busca restaurar el discurso auto-legitimador de la ley, la fundación mística de su autoridad.

La “ceremonia de la paz” se organiza alrededor de la desmovilización del signo “arma”<sup>119</sup>. Fundidos, los instrumentos de guerra pierden su valor referencial y posibilitan la comisión de Salcedo, dado que su tarea es operar una alquimia sígnica, reformar la materialidad informe en un signo que *selle* el evento: el fin de la guerra y el advenimiento de la paz, la “nueva realidad”. Pero en realidad, lo que percibimos en *Fragmentos* es el avance de la obra como afirmación óptica irrefractable y autoritaria (“¡Esto es, hemos fundido las armas!”), que se desdobra en la duda ansiosa (“¡¿dónde están las armas?!; ¡¿qué es esto?!”). Las armas desaparecen llevándose con ellas no solo el referente, sino también el signo. ¿El resultado? La oscura homogeneidad de una avalancha detenida; un aglomerado impenetrable cuya substancia

---

<sup>119</sup> Para Baudrillard el *simulacro* es la negación radical del valor del signo.

indeterminada e imposible de fragmentar solo rinde similitud: más de lo mismo.<sup>120</sup> Precisamente caminando por el espacio de la memoria, olvidamos el suelo que pisamos y tenemos que recordarnos continuamente a nosotros mismos: “estas son las armas”.

Sin embargo, la obra busca proteger la coherencia de su acto y salvaguarda la lógica metafórica y la transparencia de un procedimiento público a través del despliegue de sus marcos explicativos o *párenga*. Recordemos que el *párengon* mantiene una especial relación con la falta constitutiva de la obra (*ergon*); éste no es simplemente un suplemento externo u ornamental, sino que mantiene, “un lazo estructural [...] que los fija a la falta interior del *ergon*. Esta falta sería constitutiva de la unidad misma del *ergon*. Sin esta falta el *ergon* no necesitaría *párengon*” (Derrida, *La verdad en pintura*, 68). Así, los diferentes componentes del contra-monumento no designan los fragmentos de una supuesta totalidad, ni los pliegues de un secreto, sino los pasajes técnicos entre las *parerga*. Sin duda, la narrativa del video documental constituye el *parergon* más evidente de todo este proyecto —sin ésta, el espesor semántico de la placa de metal se perdería junto con el significante “armas”. Pero las ruinas así como las sucesivas redefiniciones arquitectónicas y conceptuales que acompañan la losa de metal -“monumento,” “contra-monumento,” “obra colectiva,” “espacio de memoria,” “galería de arte,” “fragmentos,” e incluso, “nueva realidad”- también son *párenga*. ¿Qué es lo que anticipa o suplementa la obra con el despliegue de estos varios marcos de sentido? La respuesta no puede ser diferente de la síntesis prometida: aquella entre el evento y su significante.

---

<sup>120</sup> En general, el material de las armas está hecho de una combinación de acero carbonizado, aluminio y polímeros plásticos, a partir de petróleo, gas natural y carbón.

La ansiedad por una definición es revelada por la repetida circunscripción de la obra en sus sucesivas *párraga*, así como en la compulsión de aclarar qué ese ese material, cómo se hizo y qué significa. La necesidad de contener lo informe que aquí está desatado. *Fragmentos* es ante todo una obra comisionada por el Estado para resignificar y refundar la identidad nacional de la Colombia del post-acuerdo y, como tal, ha señalado que la relación entre arquitectura y proceso de paz es indistinta de aquella entre arquitectura y *pacificación*.

Lo anterior sugiere que la pregunta más productiva no es la que inquiere *qué es Fragmentos* sino, *qué hace Fragmentos*; son sus *procesos* lo que debemos examinar. La obra articula estrategias formales anti-monumentales (horizontalidad, participación, interactividad) para *repetir* el gesto fundacional del soberano: inaugurar un nuevo orden de lo real. Maniobra que ejecuta en un *double bind*. Por un lado, en un gesto *monumental* espacial, marca el acontecimiento (la entrega y recepción de las armas) y forja una metáfora de origen (la tabula rasa o *ground zero*); por otro, en un gesto que es contra-monumental temporal, instala el olvido y el fin de la historicidad. La artista lo dice claramente; no quiere lidiar con “la historia reciente” ni con las complejidades de su cadena signifiante: las guerrillas aún activas, los brotes neo-paramilitares, el tráfico de drogas, las bacrim, el desplazamiento forzado, los 120.000 desaparecidos y la lista podría seguir. No. Lo que ella busca es desplegar una horizontalidad plena, el tiempo/espacio homogéneo de un presente simple: “estamos parados sobre una nueva realidad”. *Fragmentos* es un monumento sin memoria. No vamos allí a recordar (*remember*), ni a recordar (*recall*), sino a experimentar un Estado *sin* causalidad histórica, una guerra sin muertos.

Meditemos por un instante. Luego de cincuenta y tres años de guerra, ¿comisionaría el Estado colombiano un monumento a la que fuera “la organización rebelde más poderosa de

América”?<sup>121</sup> En toda lógica soberana esta posibilidad es irrisoria. Y sin embargo, de una forma u otra hay que lidiar con las 37 toneladas de armamento entregadas por las FARC. El axioma impera: "la ropa sucia se lava en casa". Doris Salcedo es comisionada para operar una ablución de fuego: transformar el evento (el desarme y desmovilización) en una memoria colectiva *sin erigir un monumento* a la historia de la subversión. Ahora, si aceptamos las premisas de Sigfried Gideon de que los monumentos son un *link* entre el pasado y el futuro (*Nine Points*). ¿Cuál es el tratamiento de este vínculo en *Fragments*? La pregunta no solo es, qué pasa aquí con la historia de las FARC como movimiento revolucionario, sino qué pasa con esa “otra” historia del Estado colombiano contada desde la perspectiva guerrillera. ¿Qué se funde cuando se funden las armas de las FARC?<sup>122</sup>

Por consiguiente, la relación que *Fragments* establece con el Estado colombiano no es de oposición. *Fragments* no es un contra-monumento al Estado ni a su derecho soberano de declarar la guerra (*polemos*), ni a ninguno de sus monumentos previos. Contrariamente, la obra es una apuesta material por la epocalidad de la transición que recluta los tropos formales propios de la soberanía clásica: “*Polemos*, anchors, grounds, contains, gathers... *Polemos*, is the metaphysical anchoring of common interest and common frameworks of language and dialogue (*logos*)” (Williams, “Stasis” 14). Salcedo lo dice abiertamente, “este piso” es “el fundamento de una nueva realidad para los colombianos”. Contrario a la tesis de Williams, *Fragments* apuesta por, “dialecticize violence into political reason in order to *forge* once again an integral

---

<sup>121</sup> Los términos con los que la Misión de Verificación de la ONU describe a las FARC.

<sup>122</sup> Es de notar aquí las varias entrevistas a guerrilleras y guerrilleros de las FARC en las que describen la relación personal que desarrollan con sus armas luego de años de vivir “en el monte”. Las armas son “sus compañeras fieles”, pero también objetos en los que se inscriben memorias personales. Las armas están marcadas con nombres, fechas y otros símbolos significativos para cada uno de estos combatientes.

commonwealth or nation state for the People” (“Stasis” 14). O en las palabras de la artista: “Derretir el odio y *forjar* una nueva realidad”. Y las responsables de esta singular alquimia son un grupo de sesenta mujeres, víctimas de violencia sexual, invitadas por Salcedo.

### “Las forjadoras”

En la sala central del espacio se proyecta el documental de la elaboración del piso de *Fragmentos*, desde la entrega de las armas y su revisión hasta su fundición y forja en manos de las víctimas. Estas son imágenes nunca vistas en Colombia: los oficiales de la Policía Nacional cargando en brazos las armas de las FARC y depositándolas sobre una inmensa sábana blanca: una por una las armas son contadas, registradas y verificadas con la cinta azul de las Naciones Unidas, que signa metonímicamente la rendición de los subversivos al Estado Colombiano y a la Ley Internacional.



*Ilustración 3.8 La imagen de la redición: los 7,437 fusiles de las FARC acostados sobre una inmensa sábana blanca en la sede de la Policía Nacional en Bogotá. Sobre la imagen el subtítulo: “This is the worse thing that can happen in a war”. Clip del video Fragmentos*

Los testimonios orales de las víctimas son superpuestos a la imagen de la rendición: es una imagen fugaz, una toma de *drone* de los 7,437 fusiles acostados sobre un fondo blanco y rodeados por las banderas de la fuerza pública. Una de ellas dice: “es lo peor que puede pasar en una guerra, tomar a las mujeres como trofeos”. Esta conjunción cumple un doble propósito. Primero, rectifica: las armas son el trofeo legítimo, no las mujeres. Segundo, capitaliza, genera un *profit* del testimonio de las víctimas para justificar la violencia del Estado sobre los cuerpos armados de las FARC. Ninguna de estas armas será conservada como un trofeo de guerra. Porque los fusiles, acostados uno junto al otro, conforman una imagen que satisface a la ley más que cualquier trofeo: la metonimia de una gran fosa común para la subversión. Pero la conjunción nos muestra algo más. Detrás del cuerpo testimonial de la víctima la “figura sin rostro” de la policía, “the specter of the State” vigilando el proceso de desmovilización, “an index of ghostly violence because it mixes foundation with preservation and becomes all the more violent for this” (Derrida, “Force” 278). La presencia ubicua de la policía durante la totalidad del documental es un signo más de que *Fragments* es una instancia de contaminación diferida de la diferencia entre violencia fundacional y preservación violenta de la ley; “There is something rotten in the law”: la policía, “su espíritu”, señala Derrida, indica la degeneración del poder democrático (“Force” 280).

Las armas son colocadas en contenedores destinados a camiones de carga. Resguardada por helicópteros, camionetas y motos, la preciada carga llega a la metalúrgica. Allí, las armas son arrojadas a la caldera y el fuego purificador consume los referentes metálicos de la insurrección y los somete a su devaluación signica. Dentro de la metalúrgica, las escenas son de corte industrial: organizadas en líneas de producción y armadas de guantes y delantales de caucho, las sesenta mujeres golpean planchas cuadradas de aluminio con diligencia. Cada una de ellas lleva

una camiseta con el logo del proyecto. Vestida de negro sacramental, Salcedo camina por entre las mesas de producción inspeccionando, corrigiendo, dirigiendo la operación.



*Ilustración 3.9 La policía resguardando el transporte de las armas de las FARC a la Metalúrgica Aceros Sumapaz. Clip del video Fragmentos*



*Ilustración 3.10 “Las forjadoras” martillando las placas de aluminio. Sobre la imagen el subtítulo: “I have invited the victims of sexual violence”. Clip del video Fragmentos proyectado en el espacio de memoria.*



*Ilustración 3.11 “Las forjadoras” posando para una segunda cámara paradas en el sitio de construcción de Fragmentos. Sobre la imagen el subtítulo: “They are doing history”. Clip del video Fragmentos proyectado en el espacio de memoria.*

La narración del video conecta la cadena signficante: el *martilleo* es la *forja* de la historia. Las víctimas-obreras “forjan” porque dan forma a la sustancia fundida, “forjan su propia historia y la de todos nosotros” (Entrevista, *Semana*). Ubicadas en los substratos de la producción metalúrgica, estas obreras subterráneas han sido encargadas con la tarea de transformar la materia de la infamia en un nuevo signficante maestro: “la paz”. En retorno, se les ofrece una *reparación* psicológica y emocional auto-afectada: la catarsis. Salcedo explica “la forja” como una dialéctica escultórica: el relieve es el positivo que resulta de un golpe ausente: “cada una de ellas estaba enterrando un momento específico de esa tragedia que vivieron [...] Antes estaban completamente sometidas y silenciadas [pero al martillar] descubrieron que eran capaces de hacerse cargo de cómo contar su historia y la de todos nosotros” (Entrevista, *Semana*). Aquí, encontramos nuevamente la metonimia: “una para todos”.

¿Por qué elegir a las víctimas de violencia sexual para este trabajo?<sup>123</sup> Activamente, la obra ubica a las víctimas-obreras en el umbral de lo político, dentro/fuera de la ley y de la historia, en el sitio excepcional del *homo sacer*. Allí, capitaliza ideológicamente en la indefinición de lo sagrado/ sacrificial, “una vida humana que se incluye en el orden jurídico únicamente bajo la forma de su exclusión” (Agamben citado por González, *Campo de guerra* 67). En la dolorosa evocación imaginaria y corporal del trauma, en la reminiscencia pública de su condición marginalizada y mancillada, estas mujeres forjan el eslabón fundamental del contra-monumento: la identidad nacional de la transición, “Identity is the continuity between event and memory. The imagination of the subject connects the sequence. A subject is this connection, or nothing at all” (Levinson, “Case Closed” 181). Sólo la víctima, el sujeto jurídico que habita, “en el linde entre la vida, la muerte y la revisión institucional” (González, *Campo* 66), es capaz de reiterar imaginariamente el trauma y hacer del evento una memoria colectiva. Sólo la víctima encarna esta función clásica del monumento.<sup>124</sup> El trayecto de la víctima, explica González Rodríguez, la “obliga a recordar lo único que puede contrarrestar la homogeneidad que promete y cumple la ley: su vivencia extrema ante la violencia, la especificidad intransferible de su cuerpo y el entendimiento en el trance de ser blanco de un delito, un abuso, una atrocidad” (*Campo* 64). La anamorfosis, elabora González, “la alteración de la estabilidad cotidiana de las personas por un hecho violento [...] se contrapone a la simetría de la ley y de las instituciones

---

<sup>123</sup> En su entrevista, Salcedo explica su elección en el hecho de que este grupo de víctimas son “las más olvidadas, aquellas a las que nunca se ha oído”. Una decisión quizás informada por la intención contra-monumental de la obra de desafiar el *ethos* masculinizante del monumento de guerra, “Ellas fueron tomadas como ‘trofeos de guerra’”. Es de notar que las mujeres participantes fueron víctimas de violaciones por miembros de todos los bandos (ejército, paramilitares, ELN) y no sólo guerrilleros de las FARC. Por otra parte, ninguna ex-guerrillera aceptó participar del proyecto (Salcedo, Entrevista Semana)

<sup>124</sup> Ver. Guideon, Sigfried, *Nine Points of Monumentality*.

encargadas de hacer valer los derechos de la víctima a través de mecanismos, medidas y procedimientos” (64). En *Fragmentos*, las víctimas *entierran* su tormento frente a la cámara, su dolor es privado, secreto, pero su catarsis es pública, es de “todos nosotros”. Salcedo sella el proceso con una generalización avasallante: “En Colombia todos somos víctimas”. Bajo la superficie homogeneizadora de esta sentencia, víctimas y guerrilleros coinciden en su doble borradura.<sup>125</sup>

Vehiculada por la imagen de la forja, la catarsis promete además la superación de la anamorfosis; una verdadera reconversión dialéctica (*Aufhebung*) en la cual las mujeres entierran el pasado y recuperan la palabra: “Antes estaban completamente sometidas y silenciadas [pero al martillar] descubrieron que eran capaces de hacerse cargo de cómo contar su historia y la de todos nosotros” (Entrevista “Semana”). Los testimonios finales de las mujeres transmiten una fuerza profunda; en la exactitud de su sintaxis percibimos el paso lento y certero de la resiliencia en la que cada palabra cobra su peso y su dimensión.

El audiovisual despliega una poderosa maquinaria afectiva en torno a estas reflexiones y sintetiza su mensaje: “La firma de la paz sella nuevo pacto común entre los ciudadanos y el Estado. Aquello que obstaculizaba la integración (la guerrilla) ha sido disuelto. Este es el amanecer de nueva soberanía y todos somos parte de ella; las víctimas han ofrendado su secreto, han perdonado para que nosotros también perdonemos” (pero... ¿a quién?). El documental ata

---

<sup>125</sup>La desigualdad económica y social es central a la guerra en Colombia y no puede ser desligada de la apropiación de tierras por parte de los agentes armados (principalmente el paramilitarismo y el Estado) ni de su ocupación como territorio de guerra (guerrilla). “Todos somos víctimas” pero solo los campesinos más pobres son desplazados de sus parcelas y destinados a la periferia urbana. “Todos somos víctimas”, pero las exhumaciones de la Fiscalía siguen desenterrando botas pantaneras, ruanas y pequeños crucifijos de plástico. “Todos somos víctimas” pero los que han muerto, las que han perdido su tierra y sobrevivido en zonas de exclusión urbana, son en su mayoría familias campesinas, pequeños productores dueños de parcelas y sus hijos. Para esta clase social -el campesinado- el Estado solo ha significado desamparo.

todos los cabos sueltos completando con la coherencia total de un crimen perfecto. No quedan dudas sobre la legitimidad del proceso de desmovilización, el tratamiento profesional del armamento y su disolución en la hoguera.<sup>126</sup> El pacto de legitimidad no es solo narrativo: la ficción que se quiere legitimar aquí no es otra que la de la ley misma, su fundación, “the very emergence of justice and law, the instituting, founding, and justifying moment of the law implies a performative force, that is to say always an interpretative force and a call to faith” (241). El pacto de veracidad se sella con el precioso dolor de las víctimas, una vez, mil veces.

Sentados en el auditorio, somos testigos de un hecho histórico, real. Ver para creer: este es el Estado que tanto hemos esperado y la prueba material de su advenimiento yace bajo nuestros pies, en la masa oscura de metal fundido que liga en perfecta contigüidad el video con el espacio expositivo. Sin embargo, en lugar de sentirnos anclados sobre la nueva realidad, no podemos ignorar la manifiesta incomodidad de las sillas de plástico patinando sobre el piso de aglomerado. Una superficie *neutra* que impide toda adhesión, estabilidad o anclaje. Un piso que no registra el paso o la marca —el polvo blanquecino de la calle apenas se hace huella. Sobre esta “nueva realidad” nos paramos inestables, desconfiados. Una reacción instintiva nos alerta, hay algo perturbador aquí (“unsettling”), ¿qué es lo que estamos pisando? ¿qué metal martillaban las mujeres?

La caución la despierta una profunda omisión en el proceso de “la forja” y, lo que es más, su cubrimiento activo por la retórica del documental. El martilleo *no* es dirigido al metal de las armas: las planchas de aluminio moldeadas por las mujeres son parte de las hormas en los que se depositará el material derretido. En rigor, las mujeres nunca tocan el metal de las armas. Sus

---

<sup>126</sup> Marcando de paso, la diferencia entre proceso de desmovilización de las FARC por el gobierno de Santos y el proceso de desmovilización de los paramilitares por la administración de Uribe.

golpes no forjan originales y tampoco *forman* los moldes sino que otorgan una textura en negativo, *como si* hubiesen martillado el metal hasta tornarlo quebradizo y vulnerable. El molde es una técnica de reproducción idéntica, sesenta mujeres golpean sesenta placas que serán vaciadas sesenta veces. El descubrimiento de este límite técnico hace de “la forja” una metáfora de literalidad y de “la nueva realidad”, una superficie original indistinta de su iteración. La pregunta es, ¿qué es lo que se está iterando? Cada golpe proferido por las víctimas es singular porque es un momento traumático de su historia personal. Pero esta singularidad es forjada en su reproducción. Recordemos que la paradoja de la iteración inscribe la preservación en la estructura misma de la fundación, “positing is already iterability, a call for self-preserving repetition. Preservation in turn refunds... so that it can preserve what it claims to be found” (272) Lo que la paradoja de la iteración está señalando aquí en el “nuevo” fundamento de la paz es la preservación y refundación de la violencia de Estado.

Recordemos que Jean-Luc Nancy establece la conexión entre la violencia y el golpe, el golpe idiota que marca pero no cuenta, el golpe que busca completarse en una imagen (*Ground of the Image*). La historia de la violencia se cuenta a golpes. “La verdad de la violencia,” su historia, ha hecho de estas mujeres seres golpeados. ¿Es la apuesta de *Fragments* revertir el quiasmo y traer a la luz “la violencia de la verdad” en los golpes las golpeadas? *Fragments* parece abrir esta posibilidad pero resulta negándola —más de una vez— y reproduciendo la negación hasta eliminar toda diferencia. El fundamento para la reconstrucción nacional es una superficie de indistinción, hecha de las armas de las FARC fundidas en una masa homogénea, parcelada en cuadrados idénticos, tan idénticos que los golpes de las víctimas desaparecen (“se funden”) junto con las armas de los subversivos. La verdadera “forja” (el proceso que refiere a la unión de pliegues de metal a partir del golpe) no es la de las víctimas —ellas no forjan sino que

texturan—: la forja original es la que opera Salcedo, al fusionar las armas de la guerrilla y el trauma de las víctimas en un fundamento común (*common ground*) y la fuerza de su golpe no es otra que la fuerza de la ley en la refundación de su autoridad post-acuerdo. *Fragmentos* es una fosa común para la historicidad subalterna. Y *sobre* esta “nueva realidad” nos erguimos.

“*Para que recordemos la guerra*”

Fuera del ‘piso’ pero dentro del espacio de memoria se ubican los patios internos. En ellos encontramos un paisaje semidesértico compuesto de ruinas rodeadas por un jardín austero. Estos restos arquitectónicos no han sido preservados por su valor histórico o conmemorativo; tampoco provienen de alguno de los pueblos afectados por el conflicto. No, estos no son *escombros* de la guerra, son “ruinas,” aclara Salcedo, vestigios selectos de la residencia que ocupaba el predio antes de la construcción del espacio expositivo. Remanentes de una estructura *no* afectada por la guerra que ha sido producida como reserva alegórica y refinada *amonestación*: “para que recordemos la guerra”. Con la inclusión de estos patios internos, *Fragmentos* nos hace partícipes de un *ruin gazing* colectivo, el gesto romántico de una modernidad burguesa que produce una distancia con el pasado.<sup>127</sup> A partir de este *topoi* arquitectónico el proyecto reorganiza retrospectivamente “la historia” de la guerra en Colombia y detrás de su cápsula de vidrio le otorga un pasado reconocible a ‘la nueva realidad’. Sin embargo, lo que allí reconocemos no son los rastros del pasado sino, como señaló David Lowenthal, “its pastness:” el

---

<sup>127</sup> La relación entre la modernidad y las ruinas está lejos de ser unívoca, como bien lo exponen Julia Hell y Andreas Schönle en el volumen editado, *Ruins of Modernity* (2010). “Ruins are a paradoxical sign which was attributed to contradictory statements and sensibilities”. Como *master tropes* del declive de los imperios, pero también como componentes centrales de utopías de regeneración y transcendencia (Hitler y Albert Speer imaginando las ruinas monumentales de Berlín). Las ruinas también se presentan como un conducto privilegiado a una realidad ignorada; las ruinas vehiculan la reflexión de la cultura sobre sus propios advenimientos (*becomings*).

diseño de un pasado *separado* del presente, hasta el punto en que nos sentimos en tierra extranjera (*The Past xviii*). Así, el entorno semidesértico de estos patios nos sitúa en un entorno ajeno a Colombia y al imaginario geográfico de su guerra: ¿dónde estamos cuando estamos allí? Deambulando sobre el espejo opaco del piso, rodeados de ruinas *imaginarias*, somos los *flaneurs* de una “nueva realidad,” un modelo de lo real sin origen, un simulacro.

It is no longer a question of imitation, nor duplication, nor even parody. It is a question of substituting the signs of the real for the real, that is to say of an operation of deterring every real process via its operational double, a programmatic, metastable, perfectly descriptive machine that offers all the signs of the real and short-circuits all its vicissitudes. (Baudrillard, *Simulacra*)

La “nueva realidad” de *Fragmentos* es un espacio hiperreal que aloja una memoria deslocalizada y deyecta todo trazo de muerte. Debemos ser cuidadosos al ingresar en su arquitectura del olvido: *Fragmentos* des-fundamenta lo fragmentario de la memoria y la posibilidad de ver la historia como constelación. En la última de sus “Tesis sobre la Filosofía de la Historia”, Walter Benjamín argumenta que el análisis histórico debe evitar contar la secuencia de los eventos como si fuesen las “perlas de un rosario” y, en su lugar, atrapar la constelación que el presente forma con el pasado. En esta constelación, el presente es atravesado por fragmentos del tiempo mesiánico (“*shot through with chips of Messianic time*”) (263). El tiempo mesiánico es la ruptura de la narrativa linear del progreso, el estallido informe del “rosario” en que se anuncia un futuro de redención revolucionaria, así como el descubrimiento de las potencialidades del pasado. *Fragmentos* no es solo un espacio, sino un tiempo neutro —cuyas coordenadas son establecidas por Salcedo: “superficie, silencio, vacío y ruina”. Un espacio neutro solo puede ser la ausencia

del fragmento y de su temporalidad revolucionaria. Un tiempo neutro es un espacio de pacificación.

Es en términos de lo anterior que debemos considerar la colaboración con las 60 mujeres. Su insistente martilleo busca inútilmente fragmentar la violencia histórica que las ha homogeneizado bajo la denominación de “víctimas” (González 66). Pero su esfuerzo resulta en un vaciado en negativo de sus golpes, su reproducción y *seamless assemblage* como textura y superficie.<sup>128</sup> Y en lugar de fragmentar, incurrir en una doble *forja*, la su identidad como víctimas y la del tiempo fragmentario en el tiempo homogéneo y vacío de una historia que las excluye. Reproducidos en 1200 placas idénticas, los incontables golpes de las sesenta mujeres dan cuenta de la experiencia originaria y reiterada del trauma, “su adhesión continua a la anamorfosis” su inclusión superficial a la simetría de la ley (González 64). Sagradas y a la vez sacrificables, las víctimas componen el *standing reserve* del arte político contemporáneo en Colombia.<sup>129</sup> La catarsis, la ganancia invaluable que perciben las víctimas a cambio de su sacrificio, comprueba lo anterior.

Jacques Lacan traza una diferencia fundamental entre reminiscencia y recolección, como dos fenómenos del orden simbólico que guardan una relación disímil con la cadena significante del sujeto. La recolección y la reminiscencia son dos procesos de cura. Mientras que en el

---

<sup>128</sup> Recordemos que Jean-Luc Nancy establece la conexión entre la violencia y el golpe, el golpe idiota que marca pero no cuenta (*Ground of the Image*). La historia de la violencia se cuenta a golpes. La verdad de la violencia ha hecho de ellas seres golpeados, ¿es posible la reversión quiásica y traer a la luz la violencia de la verdad en los golpes de estas mujeres? *Fragmentos* abre esta posibilidad para luego *negarla* y en la multiplicación de los moldes (60x60) tomarla indistinta.

<sup>129</sup> Las imágenes de las mujeres martillando nos recuerdan a las de los candangos construyendo a Brasilia ofrendando su labor al monumento. Nos retrotraen también a los artesanos guaraníes que imaginamos construyendo catedrales en medio de la selva paraguaya. Lo que vemos no es solo el placer escópico del soberano contemplando “his laboring children”, como afirmó Stylianne Philippou; es también, la *elaboración* del duelo subalterno cooptada por el poder para su expresión arquitectónica.

recordar (*recall, recollect*) el sujeto re-traza su relación con la cadena significante, “llamando” a conciencia los significantes maestros y abriendo la posibilidad de “reescribir su historia” (S1, 14), la reminiscencia “revive” la experiencia traumática sin alterar su esencia, por lo cual, Lacan vincula la reminiscencia a la teoría platónica del conocimiento esencial. La catarsis utilizaría la reminiscencia del evento traumático para lograr un ‘alivio’ en lugar de transformar su relación con los significantes maestros (una “reescritura” de la historia del sujeto).<sup>130</sup> En *Fragmentos*, la catarsis, la descarga de energía catéctica convocada por la reminiscencia del trauma, no es liberada a pérdida sino absorbida completamente por la economía escultórica del monumento. ¿En qué sentido es *Fragmentos* la reescritura de la historia de ellas —y de todos nosotros?

Restos irreductibles de la anfibología: en su silencio marcial percibimos la muda reiteración de los golpes; la insistencia es correlativa a la existencia, nos dice Lacan y por tanto, a la perseverancia en el ser que resiste su formalización. No ya la reminiscencia catártica (el golpe como descarga y alivio) sino la recolección (el golpe como llamado a conciencia de los significantes maestros, una re-escritura de la materia sensible de la historia). El martilleo informe de las víctimas es también una in-ducción, una inscripción que no podemos leer pero que resiste su simbolización identitaria e insiste en señalar la contigüidad material de violencia, Estado y ley. La imagen anamórfica del piso de Salcedo, la imagen *subposicionada* por las mujeres en el metal, desde abajo, nos llega por vía de su superficie tibia, arrugada y resbalosa *como* el dorso de un gran reptil. La calavera de una bestia acorazada, el soberano re-armado con la sustancia del desarme. “La nueva realidad” no es otra que el violento simulacro del evento de la paz.

---

<sup>130</sup> Si recordar (*remembering*) es el acto por el cual un significante es registrado por primera vez en la memoria simbólica (S7, 212), es en este sentido que el inconsciente es un tipo de memoria.

## *Bypass*

El problema, como nos recuerda Derrida, no es sólo la *forma* (fálica o no) sino su relación con la fuerza. Entonces, si la forma monumental concentra la fuerza fundacional (fálica) de la ley, el contra-monumento buscaría desobrar la aplicación de dicha fuerza. Sin embargo, lo que vemos en *Fragmentos* es la refundación y protección de la fuerza de la ley de una forma diferente. A esta formación superficial hecha de la iteración de la violencia de ley, le damos el nombre de fosa común. La otra opción de *Fragmentos* hubiera sido aceptar ser un monumento fallido y sin evento. Pero la obra elige un significante ubicuo, que incorpora la contradicción y desactiva la diferencia: *Fragmentos* es lo uno y su contrario. Un significante capaz de nombrar las partes (la pieza de metal fundido) y el todo (el espacio expositivo), un señuelo. Finalmente, *Fragmentos* nos permite ver la ineffectividad de la operación de subversión (contra, anti) en una coyuntura política como la de Colombia, así como la emergencia de una monumentalidad fragmentaria y benevolente de la fuerza de ley.

Parados sobre la ‘nueva realidad’, se reitera en nuestros oídos la pregunta de Celan luego del Holocausto: “¿How can we put together a solid monument, “some stable, geometric, solid form... that guards the trace of death?” (Derrida, *Cinders* 44). En su sombra más siniestra, *Fragmentos* muestra la solidaridad sistémica entre la forma (estable, sólida, geométrica) y el sepulcral olvido de la ley. La pregunta del vate vuelve como ceniza (*endre*)<sup>131</sup> o trazo de una interrogación fundamental: ¿cómo preservar el trazo de la muerte sin asfixiarlo bajo su clausura simbólica?, ¿qué tipo de monumento sería aquel que desplace la dialéctica del monumento/ contra-monumento? Intuimos que el trazo de la muerte no puede ser *conservado* con justicia en

---

<sup>131</sup> As the better paradigm for what I would call the trace –something that erases itself totally, radically, while presenting itself... Trace or Cinder. These names are good as any other” (Derrida, *Cinders* 1).

un molde; éste se preservaría <sup>132</sup> en la ceniza, en el juego puro de la diferencia, “what remains without remaining”.

Bajo el horizonte de la paz —cuya transición *Fragmentos* sella a fuego— aparece sin aparecer, aparece en su desaparición, otro monumento. El 8 de Agosto del 2015, a pocos días del inicio de las conversaciones en La Habana, el periódico *El Colombiano* anuncia la excavación de La escombrera, una fosa común urbana con más de 300 cuerpos ubicada en los márgenes de la Comuna 13 de Medellín. “La escombrera,” sentencia el titular, “el verdadero monumento de nuestra verdad histórica”.

### ***Escombros.***

Bautizada en honor al patrono jesuita San Javier, la Comuna 13 de Medellín, ha sido uno de los principales escenarios de la guerra en Colombia. Fueron los narcos, “los primeros urbanistas” de Medellín, quienes dotaron de importancia estratégica a “la trece”. Su particularidad geopolítica — central en términos nacionales y periférica en términos urbanos— permitía el pasaje de “corredores”, conectando los laboratorios de cocaína del sur del país con las salidas marítimas al Pacífico, el Atlántico y la vía Urabá-Panamá, en un distrito ubicado en los márgenes de la ciudad antioqueña. A esta característica geográfica, se le suma la configuración accidentada de su espacio urbano, una alta densidad poblacional y un bajo porcentaje de espacio público, en una zona de laderas y pendientes, “Este [territorio] ha facilitado el ocultamiento, control, movilidad y permanencia de los actores armados” (*La huella invisible* 24) fuertemente

---

<sup>132</sup> Diferencia entre la negación/conservación (*Aufhebung*) y la preservación, el guardar en el sentido Heideggeriano: “to guard, to save is to spare and to preserve. To save really means to set something free into its own presencing” (*Building* 150).

ligados al narcotráfico. De ahí el dicho: “el que controla la 13, controla Medellín; y el que controla Medellín, controla Colombia”.

Pero el “escenario de la guerra” es a su vez producto de la guerra. Al igual que otras áreas periféricas de Medellín, Cali y Bogotá, el poblamiento acelerado y la urbanización informal de la Comuna 13 es el resultado de la ecuación, guerra/ migración forzada/ colonización urbana, que surge durante el periodo de “la Violencia” (1946-1966) y que ve una segunda ola con la emergencia del paramilitarismo a finales de los noventa.<sup>133</sup> El estudio de Pérez Fonseca, “Las periferias en disputa” halla que durante los años de “la Violencia,” cerca de un millón de campesinos fueron desplazados a los terrenos circundantes al perímetro urbano de Medellín. Las modalidades de asentamiento de la “urbanización popular” fueron el loteo y la invasión. La primera, fue financiada por terratenientes a través de urbanizadoras piratas; la segunda, involucró la toma forzada de tierras de grandes haciendas por asambleas familiares ligadas a movimientos populares. En ambos casos, la ausencia del Estado es prácticamente total (160).

De modo que, la ocupación popular de las laderas, que repite en diferencia la legendaria colonización antioqueña del valle de Aburrá de finales del siglo XIX, es central a la identidad cultural y política de las comunas periféricas de Medellín.<sup>134</sup> Con la intensificación del conflicto guerrillero y la emergencia del narcotráfico a finales de la década de 1970, el legado de las

---

<sup>133</sup> El periodo conocido como “la Violencia” nos remite a las décadas de terror bipartidista que sucedieron al asesinato del caudillo liberal, Jorge Eliécer Gaitán, el 9 de abril de 1948. Su trágica muerte desencadenó “el Bogotazo,” un levantamiento popular que devastó del centro histórico de Bogotá. Durante las décadas aciagas de “La Violencia” se dieron los primeros desplazamientos masivos de población campesina a las ciudades (Bello, *Desplazamiento forzado*). Asimismo, durante estos años, los pueblos y zonas rurales de Colombia sufrieron el azote de prácticas intimidatorias y terroristas por parte de Conservadores y Liberales; prácticas que más adelante serán reiteradas por el paramilitarismo. Un estudio clásico de la relación entre estética y terror que surge durante estos años es aquel realizado por la antropóloga, María Victoria Uribe, *Matar, rematar y contramatar*.

<sup>134</sup> Y esta identificación permanece hasta hoy en día. Por ejemplo, en la última década, algunos elementos de la colonización antioqueña y de su llamada a la tierra han sido recuperados por el colectivo AgroArte a través del *hip hop* y la agricultura urbana.

luchas populares (la familia como unidad político-territorial) toma un cariz siniestro en las sucesivas disputas territoriales por parte de los diferentes grupos armados. En los años 80, la Comuna 13 fue escenario de la guerra de milicias<sup>135</sup> juntamente con enfrentamientos entre el ejército, las guerrillas que dominaban la zona (Ejército de Liberación Nacional (ELN) y el Movimiento 19 de abril (M19).

Con el fortalecimiento del paramilitarismo y el aumento de los choques entre las guerrillas y el Estado, una segunda ola de desplazamientos forzados surge en Colombia a finales de los noventa. Esta vez, más de seis millones de colombianos (en su mayoría campesinos) fueron despojados de sus tierras y medios de subsistencia. Estas familias llegan a alimentar las periferias de las ciudades colombianas –muchas de ellas resultado de las urbanizaciones populares de mitad de siglo. De modo que, en 1998 a una Comuna 13 desbordada por el desplazamiento forzado y territorializada por milicias y bandas criminales ligadas al narcotráfico, ingresan las FARC seguidas por los bloques paramilitares Metro y Cacique Nutibara (*La huella invisible* 27-29). La “urbanización de la guerra”, el ingreso de la guerrilla y el paramilitarismo a Medellín dan un giro significativo a la geopolítica del conflicto en Colombia: la ciudad deja de ser un refugio de la guerra que azota el campo y se convierte en un campo de guerra que, a su vez, genera desplazamiento forzado interurbano. (“La huella invisible”)

En esta coyuntura, el nombre “escombrera” surge como el rumor de un “cementerio paramilitar”. Y como rumor permanece hasta ser confirmado por el excomandante de las AUC

---

<sup>135</sup> En la que se enfrentaron los Comandos Armados del Pueblo (CAP), las Milicias Populares de Occidente y las Milicias América Libre. Las milicias son grupos armados creados o influenciados por organizaciones guerrilleras como parte de su expansión en la periferia urbana. Sus “funciones” incluyen, brindar seguridad, cuidar fronteras, regular la vida social y aplicar justicia (Gil, *Paramilitarismo*). Estos grupos mantienen territorios interurbanos (barrios y comunas) sin expandirse a nivel regional o nacional, como sí es el caso de las guerrillas (FARC M19 y ELN) y las AUC.

Diego Murillo Bejarano, diez años más tarde. “Don Berna,” el patriarca paramilitar, señala a la ladera y confirma su magnitud: cien fosas y 270 muertos.<sup>136</sup> No es casual que La escombrera esté donde está; tampoco es casual que sea la “fosa” que más atención haya recibido. Sí, sabemos que no es la única.



*Ilustración 3.12 Vista de la Comuna 13 de Medellín Registro, Ludmila Ferrari 2016-2019.*

---

<sup>136</sup> La confesión de Don Berna, tomada en el 2008, fue corroborada por otros desmovilizados. Ver: “Zona de seguridad para hallar fosas en la comuna 13” *El Colombiano*. 02/11/ 2008



*Ilustración 3.13 La Comuna 13 de Medellín y al fondo, en la sección cubierta de arena, La escombrera. Registro, Ludmila Ferrari 2016-2019*



*Ilustración 3.14 Figura 34. Vista de Medellín desde la Escombrera. Periódico El Colombiano (2016).*

Resultado de una combinatoria de especulación económica, particularidad geopolítica y desplazamiento forzado, el crecimiento infraestructural de Medellín supera el de cualquier otra ciudad colombiana. El proceso de “renovación urbana”, iniciado a principios del nuevo milenio, se tradujo en un *boom* inmobiliario que continúa hasta hoy: especulación del precio de la tierra, aumento del valor de la propiedad, construcción y por tanto demolición: 7600 toneladas de escombros por día calculan los reportes. *Double bind* urbanístico: el desecho de la renovación urbana es el recurso de la urbanización de la guerra. Pero aquí hay *más*.

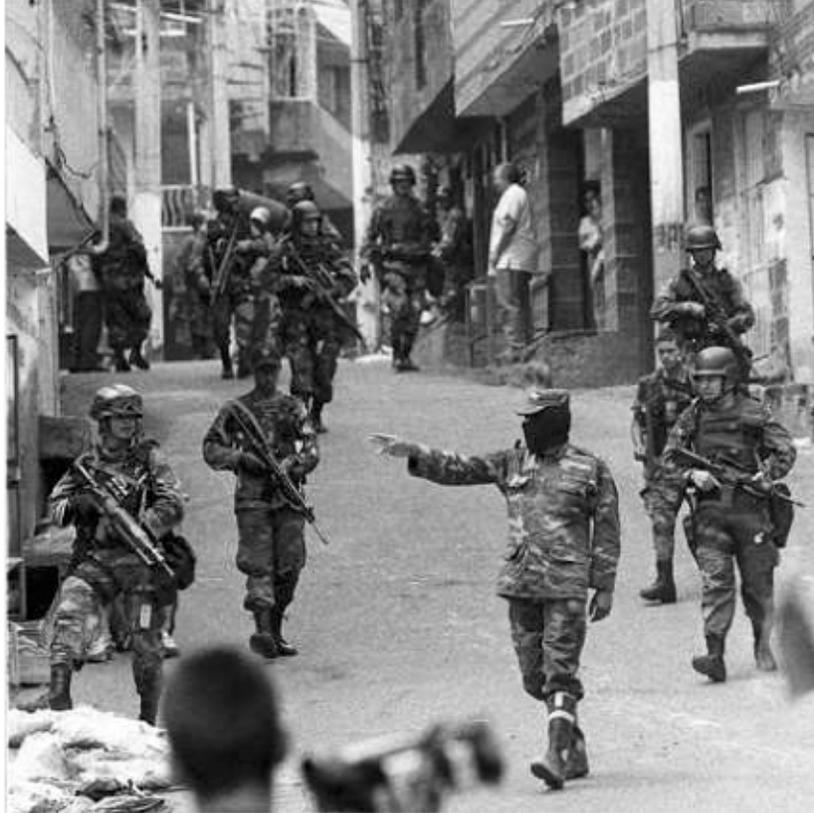
Antes de ser una escombrera, este sitio era aludido como “La arenera” y, como su nombre lo indica, era una mina de arena, extraída y utilizada en la edificación previa de Medellín. Es justamente esta primera urbanización residencial de mediados de siglo la que ahora es devorada por la renovación urbana y arrojada a La escombrera. Literalidad extractivista: la arena de la arenera, es el escombro de la escombrera. La arena, ya usada y sucia, vuelve hecha escombro; esta materia, incapaz de reintegrarse a la montaña, alimenta una superficie gruesa e inestable que bajo cuarenta metros de escombros aloja cien fosas y 270 muertos. Fosadas encadenadas a las minas, a la extracción primaria más pobre: la extracción de la tierra misma. Las minas y las fosas comparten la misma inscripción del capital, son hijas de la misma herida, signadas con el mismo fuego. La fosa-mina es del orden de la acumulación informe, el no-orden del residuo. Las fosas no se oponen a las tumbas, estas últimas simplemente pertenecen a un orden diferente, el de la arquitectura, el monumento, el epitafio. El escombro es el resto que traza, borra y sensibiliza las diferencias entre estos dos órdenes. Una fosa es una tumba: pero no hay lápida que se eleve sobre lo que aquí cae. Lo que se hunde en la fosa, cae irremediablemente. Pero aquí hay *más*.

En los rios de La escombrera confluyen los remanentes materiales de la renovación urbana de Medellín y las víctimas de la necropolítica del Estado, incluyendo aquellas de la Operación Orión, la última de once operaciones militares de “pacificación” llevadas a cabo entre febrero y octubre del 2002 en la Comuna 13. Celebrada como un logro de la Seguridad Democrática de la administración de Álvaro Uribe Vélez, la Operación Orión desplegó 1500 efectivos del ejército y dos helicópteros artillados para asegurar de un mismo golpe, el control (para)militar de la comuna, el ingreso de capitales mixtos (público-privado) y su inscripción en una economía de la deuda.<sup>137</sup> Llevada a cabo bajo una declaratoria de Estado de excepción, la Operación Orión es una de las pruebas más contundentes de la colaboración entre el gobierno nacional, la fuerza de ley y los paramilitares. (Figura 1) , pero también de la solidaridad sistémica entre la pacificación de las periferias y la renovación urbana. Durante la semana que duraron los operativos del ejército, desaparecieron setenta tres residentes; sus familias aseguran que sus cuerpos se hallan bajo los escombros.<sup>138</sup>

---

<sup>137</sup> Una de las consecuencias de la Operación Orión es la expansión de EPM (Empresas Públicas de Medellín) a los barrios marginalizados de Medellín. La pacificación conlleva la legalización de la comuna, con lo cual, los residentes deben pagar servicios públicos e impuestos. Muchos de los pobladores de la Comuna 13 sobreviven de economías informales o “del pan coger” y les es extremadamente difícil sino imposible pagar servicios públicos. EPM ofrece sistemas de créditos y préstamos que a su vez expanden su base de consumidores. A este cambio le suceden varias estrategias de “apertura” de comuna a ciudad, como es caso de los *graffiti tours*. Pero también hubo cambios positivos, como la construcción del parque-biblioteca San Javier y la estación de metro (2006). Es de notar que estos cambios infraestructurales se llevan a cabo en las partes de bajas de la ladera o “externas” a la comuna y cercanas a la ciudad. En el último año, nuevos proyectos de construcción y desarrollo inmobiliarios han ido acercándose a la comuna modificando el valor de la tierra, como es el caso del complejo de universidades privadas construido detrás del parque-biblioteca y a pocos metros del Cementerio de la América. Estos procesos aún incipientes pueden devenir en procesos de desplazamiento de los antiguos residentes.

<sup>138</sup>Para un recuento de la Operación Orión consultar el informe *¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad*, Centro de la Memoria Histórica.



*Ilustración 3.15 Fotografía de Jesús Abad Colorado en que vemos a un encapuchado patrullando la Comuna 13. A diferencia de los soldados, el hombre no lleva chalecos antibalas ni fusiles, su arma más poderosa es la mano que señala (2002). Revista Semana.*

### *In-exhumable*

Para los expertos forenses La escombrera es un desafío técnico agravado por su contexto político: "Consideramos que es una labor sin precedentes" declara Miguel Neiva del EAAF, "por la dimensión del terreno (más de 100 hectáreas) y por la cantidad de escombros allí acumulados a lo largo de 15 años". En el 2011, el gobierno de la ciudad invitó a miembros del Equipo Argentino de Antropología Forense (EFAF), de la Fundación de Antropología Forense de Guatemala (FAFG) y del Equipo Peruano de Antropología Forense (EPAF) a examinar la posibilidad de exhumar los cuerpos de La escombrera. El informe, "Caso la escombrera. Comuna

13 Medellín-Colombia. Conceptos técnicos por forenses internacionales,”<sup>139</sup> recoge sus diagnósticos y concluye que, “para encontrar los cuerpos enterrados en La escombrera se deberán remover por lo menos un millón y medio de metros cúbicos de tierra, procedimiento que costaría entre 30 y 40 millones de dólares” (6). Cifra, no solo inalcanzable para los fondos dispuestos a la búsqueda de desaparecidos en Colombia, sino incongruente con los presupuestos presentados por los expertos forenses. El EAAF concluye, “La búsqueda de restos humanos en la zona conocida como la escombrera, que ha sido sujeta a una modificación constante desde sus orígenes, es extremadamente compleja; la falta de precisión sobre la posible localización exacta de dichos restos, la acumulación de escombros y otros desechos, así como las condiciones de seguridad del área, tornan dicha tarea aún más difícil” (27). Y se abstiene de presentar un presupuesto. El equipo peruano se limitó a señalar la inviabilidad de una intervención física dada la inestabilidad del terreno y el riesgo de contaminación orgánica. El EPAF resalta la importancia fundamental de una investigación preliminar: “a quién se está buscando? , ¿dónde pueden estar? ¿cuántos son?” (33). Y considera que hasta no tener esta información no es posible hacer un cálculo de los costos del procedimiento forense. Solamente, el equipo guatemalteco concreta un punto de partida para la excavación y presenta un presupuesto detallado cercano a los \$USD 7 millones (92-93). Hasta el momento no se ha logrado aclarar la discrepancia entre el presupuesto anunciado en la introducción y aquel presentado por los expertos. ¿Cómo interpretar esta diferencia? ¿Acaso está señalado un “cubrimiento administrativo” destinado a postergar indefinidamente la exhumación?

---

<sup>139</sup> El informe “Conceptos Técnicos” es hasta hoy el único diagnóstico científico y de dominio público sobre el caso. La principal fuente de información acerca de La Escombrera proviene de las notas periodísticas del periódico local, *El Colombiano*, así como de las notas en trabajo de campo en 2016, 2017 y 2019.

En el 2015 luego de 16 años de laberintos burocráticos, las familias de desaparecidos lograron detener el arrojamiento de escombros y dar inicio a la investigación forense. Conducidas por un equipo de Ingeniería Civil y Criminalística de la Universidad de Medellín, las excavaciones del 2015 excluyeron las recomendaciones propuestas por los expertos en el informe del 2011, iniciando la excavación en un área cercana a la comuna y recientemente activa en la recepción de escombros (“Polígono 1”); es decir, un área poco propicia a los hallazgos forenses.<sup>140</sup> Así mismo, los métodos y la profundidad de la excavación fueron cuestionados por varias asociaciones de víctimas. Estas primeras excavaciones de agosto – diciembre del 2015 no hallaron evidencia y en marzo las volquetas volvieron a descargar.<sup>141</sup> Con cada “volquetada” se arriesga la desaparición de la evidencia, la materia del científico, el objeto prosopopeico alrededor del cual se organiza un foro y se construye la verdad, un camino para la justicia forense. Minas hechas fosas, fosas compactadas por el peso de los escombros. La escombrera es todo aquello que la paz del Estado quiere borrar, un peso del cual se quiere liberar. Un peso que en su caída constante y descomunal amenaza con desintegrar los cuerpos allí enterrados, con hacerlos polvo, arena. Si no es posible borrar la infamia ¿se puede cubrir incansablemente?

Hoy la escombrera sigue allí, vigilante: no se puede borrar su desnudez arenosa del horizonte naranja de la comuna. Lo que vemos no solo es el desecho de construcción, su descarga y olvido: es la ciudad que se desintegra y se hace masa, son las 300 volquetas de escombros que diariamente se siguen arrojando. De día se pierde en el paisaje urbano; de noche la

---

<sup>140</sup> Conversación personal con Luis Fondebrider (EAAF) (20 febrero, 2020)

<sup>141</sup> Es de notar que el costo total de la excavación fue de \$USD 500.000, apenas una fracción de lo anunciado en el estudio del 2011 y del presupuesto calculado la Fundación de Antropología Forense de Guatemala (FAFG). Aunque anunciadas, las excavaciones en el “Polígono 2” aún no se han iniciado hasta ahora.

cubren la luz de sus reflectores desvelados. Imagen técnica del desastre. La escombrera sigue allí, vigilada.

### *Renovación urbana: la polis y la fosa*

A lo largo de este capítulo hemos visto tres iteraciones formales diferentes de la violencia fundacional de la paz. Tres monumentos hechos de rastros, fragmentos y escombros, ¿qué relación guardan con la historia? ¿qué relación guardan con la justicia? Tres iteraciones de una fuerza que quiere *fundar*: sedimentar, solidificar, fundir, enterrar, comprimir, llenar todo espacio o intervalo. Y *sobre* ese silencio, experimentar la plenitud, la paz. En este sentido, la escombrera sintetiza las directrices escultóricas de *Fragments*: “superficie, silencio, vacío y ruina,” en un solo elemento: escombros.

El breve recuento de la organización popular del espacio urbano presentado en la introducción nos enseña que, al igual que la Comuna 13, La escombrera no fue *diseñada* sobre el plano (como lo fue Brasilia, por ejemplo), sino hecha “de a pocos”. Su urbanismo a-geométrico no responde al paradigma del ojo arquitectónico del soberano que racionaliza el espacio desde el aire, sino al accionar de un poder “encapuchado;” su forma responde a la espacialidad contingente y ubicua de la *stasis*. Esto no implica que carezca de diseño, al contrario, su modelo “constructivo” es tan efectivo que ha sido imposible desactivarlo. Un *decontainment* urbano y político vehiculado por el escombros; la materia del colapso de la arquitectura, es decir, de la posibilidad física de enmarcar (*frame*), dar verticalidad y abrir espacio o tectónica; pero también, de la posibilidad de rastrear un origen o *archē*. Telúrica paramilitar y *sarcofagia* del origen, La escombrera es anti-*arché* (anti-arqueológica, anti-archivo, anti-arquitectónica); y su temporalidad

es la temporalidad incesante de la expropiación y el olvido, el “*ongoing*” de la acumulación primaria. Escombrera: el afuera de la historia.

La escombrera nos sensibiliza acerca de la compenetración entre la ciudad y la fosa. Sus escombros trazan una “contaminación diferida” entre estos dos espacios aparentemente desconectados. Esta *diferencia* está señalando una nueva relación entre fuerza y forma que se manifiesta como espacialización de la violencia: la escombrera es parte de la renovación urbana. No es un accidente al margen, sino el resto (*remain*) de la violencia constitutiva de la territorialización del capital, la acumulación primitiva, la fuerza de la separación y la producción de vida nuda (Moreiras, *Ten notes*). La renovación urbana no es solo edilicia es también política, y corre paralela al proceso de pacificación que se inicia con la urbanización de la guerra —el ingreso de los paramilitares a la comuna en 1998— y que continúa hasta hoy con la gentrificación del margen exterior de San Javier. La escombrera es el horizonte que ha acompañado el proceso de territorialización de la paz en Colombia. ¿Cómo entender entonces la fosa-común-urbana, ese no-espacio de la expropiación que acompaña la renovación de la *polis* en Colombia?

El escombros, la traza de esta diferencia, nos fuerza a pensar qué es el espacio, cómo se produce, cómo se destruye y lo que emerge en esta destrucción. Lefebvre postuló que el espacio no es un *a priori* ni una sumatoria de lugares, sino una *producción* social que involucra prácticas discursivas y materiales, propias de un cierto “modo de producción”. La *producción* del espacio social es contingente y presupone operaciones coextensivas — sucesión, concatenación, simultaneidad, sincronía: “[production] organizes a sequence of actions with a certain ‘objective’

(i.e. the object to be produced) in view” (71).<sup>142</sup> ¿En qué medida el énfasis en la producción del espacio nos ayuda a entender la violencia del capital y una formación como La Escombrera? Alternativamente, la noción de acumulación hace de la violencia del capital la fuerza principal de la historia y pone en crisis su concepción lineal. En *Spaces of Capital*, David Harvey plantea el proceso de acumulación/expansión de capital como la dinámica determinante en la estructuración del espacio urbano y global (251). La expansión capitalista responde a la necesidad del capital de hallar o producir “free room for accumulation”, que va desde conquistar nuevos mercados a escala planetaria, hasta reconfigurar espacialmente los centros urbanos (*Spaces* 241-242). Harvey hace hincapié en la crisis como dinámica constitutiva de la acumulación constante (239) y nos permite pensar la *producción* del espacio en relación a procesos de ruptura y destrucción <sup>143</sup>

Para Lefebvre los escombros serían los rastros de la desaparición de un espacio, “no space disappears without leaving a trace” (citado por Gordillo, *Rubble* 10). La escombrera desafía con insolencia el axioma que liga desaparición y rastro —común a la teoría espacial de Lefebvre y a la ciencia forense— y ostenta un *double bind* acumulativo: a la apertura constante de la acumulación de capital urbano (i.e. la demolición), le acompaña la compactación continua

---

<sup>142</sup> La apuesta teórica/práctica de Lefebvre contesta la metafísica del espacio (abstracto, intemporal, total) con la noción de producción: “*non-produced —that is, metaphysical*” (68), la cual deriva del concepto marxista de producción asociado al trabajo (*labor*) del ser humano en el mundo y la historia. El concepto *producción* no se hace concreto hasta que no responde a las preguntas que él mismo posibilita: “¿Quién? ¿Cómo? ¿Qué? ¿Por qué y para quién?” (*Production* 69).

<sup>143</sup> : “Capitalist development has to negotiate a knife-edge path between preserving the values of past capital investments in the built environment and destroying these investments in order to open up fresh room for accumulation” (247). En este sentido, el espacio construido es simultáneamente materialización del progreso tecnológico e inmovilidad que inhibe la acumulación progresiva: “... [It] is antithetical to the ‘tearing down of spatial barrier’s and ultimately to the ‘annihilation of space by time’” (247). Harvey invita a pensar el espacio no sólo en términos de producción/destrucción sino incluso, como interregno material entre la edificación y la demolición. La escombrera resolvería los términos de la negociación entre preservación y destrucción, dando un “uso” a la aniquilación del espacio por el tiempo del capital.

de sus escombros. En la fosa-común-urbana, la aniquilación del espacio por el tiempo del capital coincide con el exterminio de los rastros del otro. En La escombrera no podemos considerar el ríspio trazo de un origen rastreable; aquí, los escombros no son rastros (*trace*) de un espacio, sino la oclusión del espacio que posibilita el trazo del otro (*spacing*). “Escombrera”, su forma (y su forma significativa: “escombrera”) es dada por la fuerza que colapsa la diferencia, la violencia acumulativa de ocupar todos sus vacíos e *inducir* (mas no pro-ducir) una *superficie* en constante renovación. Una superficie “densa,” una “tierra llena” y silenciada (*landfill*).

Pensando en torno a la relación fuerza y forma, identificamos que, en varios sentidos, es una fuerza acumulativa más que productiva la que aparece en relación a la forma “escombrera”. En primer lugar, en la dinámica misma de la renovación urbana, la acumulación de capital es la aniquilación del espacio por el tiempo del capital (renovación es demolición y producción de escombro). Acumulación primaria es la violencia continua de la separación y la producción de vida nuda, como señala Moreiras; la fuerza anárquica de deconstitución incesante de un origen sin origen “Outside history, it grounds history...an ongoing phenomenon”. Finalmente, si, como afirmó Heidegger en su ensayo sobre el construir y el habitar, “space (*raum*) is that for which room has been made” (“*Building*”152), La escombrera vincula la acumulación al colapso del espacio. Allí, somos testigos de la saturación de todo espacio y del espaciamiento (*spacing*)<sup>144</sup>

---

<sup>144</sup> La noción de *Spacing* es la base del “quasi-concepto” derrideano, *différance*: “Différer in this sense is to temporize... this temporization is also temporalization and spacing, the becoming-time of space and becoming-space of time” (“*Différance*,” 13). “Spacing” no sería propiamente un espacio sino el, “becoming space” de aquello privado de espacio, “spacing is a concept which also, but not exclusively, carries the meaning of a productive, positive, generative force... it is not only the interval, the space constituted between two things [refiriendo al sentido Heideggeriano del término], but also... the movement of setting aside”(Positions, 106). *Spacing* y alteridad son indistinguibles, “spacing is the impossibility for an identity to be closed on itself, on the inside of its proper interiority, or on its coincidence with itself. The irreducibility of spacing is the irreducibility of the other”. (*Speech and Phenomena*, 86).

que anima la diferencia y hace posible el lenguaje. La escombrera, su telúrica paramilitar y narco-acumulativa induce (y no pro-duce) superficie por repleción, hartura: tierra *imbunche*.<sup>145</sup>

En segundo lugar, es necesario examinar, ¿cuál es la relación con la fuerza de ley? Como elaboramos en la primera sección, el análisis derridiano ilumina cómo la fuerza fundacional de la ley está sujeta a la paradoja de la iteración (*Force of Law*). Derrida señala como la fundación de la ley es iteración de su violencia, y como la iteración preserva la posibilidad de la repetición (“self-preserving repetition”). Tanto en *Rastros* como en *Fragmentos* señalamos la iteración operando en la fundación de la ley; lo que observamos en la Escombrera es el reverso: la fundación que se actualiza con la iteración. Aquí, el “ongoing” acumulativo no refiere a una continuidad homogénea ininterrumpida, sino a la incesante iteración de una violencia que preserva la posibilidad de la próxima descarga.

---

<sup>145</sup> La saturación como producción espacial del terror no la encontramos solamente en La escombrera. Michael Taussig retoma la leyenda Chilote del Imbunche, relatada por Ariel Dorfman, para trazar las primeras pinceladas de su noción de “espacio de muerte”. Los imbunches son criaturas hechas por las brujas para su protección y servidumbre, “. . . a child is abducted by witches. In order to break the child’s will, the witches break the child’s bones and sew the body parts together in an abnormal way. The head is turned around, so the child has to walk backwards, and the ears, eyes, and mouth are stitched up” (*Shamanism* 4). Dorfman ve en la leyenda del Imbunche una metáfora del aislamiento que el terror dictatorial impone en los chilenos y compara del cuerpo del Imbunche al cuerpo de la nación: “un Chile aterrorizado, aislado y sin lenguaje”. Pero, además de su poder metafórico el *imbunche* involucra una lógica espacial y formativa (escultórica) no distante de aquella operando en la Escombrera. Accedemos a esta lógica en la novela, *El obsceno pájaro de la noche* (1970). José Donoso nos interna en la espacialidad discursiva del *imbunche* a través del monólogo infatigable del Mudito, el peón de la Casa de la Encarnación de la Chimba que se transforma en *imbunche*, una criatura monstruosa, suerte de niño santo o “Boy” para un grupo de “viejas”. Su figura clausurada e indivisible encarna la imposible concentración de la expropiación total. El *imbunche* incorpora el deseo de materialización escatológica de la pulsión de muerte: “Todo cosido. Obstruidos todos los orificios del cuerpo, los brazos y las manos aprisionados por la camisa de fuerza... extirparle todo para renovarse mediante ese robo” (77). A diferencia de la interpretación de Dorfman, la lectura “interna” de Donoso rescata el gozo perverso implicado en esta fuerza, pero también algo impensable desde la perspectiva de Dorfman. Guiados por la voz del Mudito, el *imbunche* ya no solo es una figura terrorífica y aterrorizada; el “todo cosido,” el “todo obstruido”. El todo sin cortes ni espacios es una imagen de plenitud: “transformarme en imbunche... *eso sería la paz total*; todo cosido en vez de todo abierto en tajos precisos por el Doctor Azula, cosido escuchando sus pasos titubeantes afuera” (299. Mi énfasis) Todo cosido, todo cerrado, la espacialidad del *imbunche* es la negación del espacio, la saturación de la diferencia, la paz total.

Finalmente, la paradoja de la iteración subsume incluso a la Operación Orión. Sancionada por un mandato de Estado de Excepción, la Operación Orión es una operación de cubrimiento. Orquestada como *evento* de pacificación, la operación Orión no termina, ni inaugura sino que se presenta como “futuro anterior”, legitimando la violencia cometida por el Estado. La Operación Orión quiere ser el epitafio de la historia de subversión de la Comuna 13, y marcar sobre las piedras escombradas, “caso cerrado”. Sin embargo, con este Estado de Excepción, la ley no abre un *campo* en el sentido elaborado por Agamben <sup>146</sup>. La Escombrera como espacio de exterminio, y el control biopolítico del paramilitarismo en la vida social de los residentes ya llevaban cuatro años funcionando en la Comuna. La importancia de la Operación Orión reside en que despliega el escenario para que un poder encapuchado salga a la luz revelando que no estamos tratando con una arquitectónica de la ley (estado de excepción) sino con una telúrica paramilitar: la superficie an-arquitectónica que se extiende entre la ciudad y su fosa.

### *“Thick Surface” - Telúrica paramilitar*

El arquitecto forense, Eyal Weizman postula que en la “era forense” que emerge en el ocaso de la “era del testigo,” la primacía dada a la dimensión lingüística del testimonio y la memoria es suplementada por una “sensibilidad forense” emergente, “an object-oriented juridical

---

<sup>146</sup>De acuerdo con Agamben, el campo, “el *nomos* del espacio político en el que vivimos,” se abre cuando “el estado de excepción comienza a transformarse en regla” (¿Qué es un campo? 91). El campo es un ordenamiento deslocalizado que captura el estado de excepción, su vocación es estabilizar la excepción, i.e. la indeterminación de la vida política y la vida nuda. En este sentido, la Operación Orión sí instituiría un *campo* en la Comuna 13, sin embargo, La escombrera no funcionaría propiamente como un campo ya que no le precede un mandato de la ley (estado de excepción) ni hace parte de una “regulación de la inscripción de la vida” por el Estado (95) ¿Qué lugar ocupa La escombrera en el ordenamiento del Estado Nación? El trazado de estas diferencias demanda una mayor elaboración.

culture immersed in matter and materiality in code and form and in the presentation of scientific investigations by experts” (*Ten Notes*, 3). Pero en La escombrera, los expertos confrontan el cubrimiento material, político y jurídico de la evidencia. Los resultados infructuosos de la excavación del 2015-2016 y las múltiples complicaciones que bloquean las vías para una futura exhumación exitosa devienen en que, hasta el momento, no sea posible considerar a La escombrera en términos de evidencia. Entonces, ¿cómo responde la sensibilidad forense frente a una fosa in-exhumable?; ¿cómo examinar La escombrera en términos de “objeto, forma y código”?; ¿qué sucede aquí con la verdad? Ante la irrefractabilidad de la evidencia, ¿cuáles serían sus postulados, su principio de razón? Entonces quizás, La escombrera solicite una sensibilidad hacia la falta y el abismo, una lógica anti-forense o anfibiológica. Así preguntamos, ¿qué nos devela el *cubrimiento*? ¿Qué nos enseña la acumulación? ¿el apelmazamiento, el apisonar o allanar la tierra”? El este sentido el titular de periódico arroja una pista: “El verdadero monumento de nuestra verdad histórica”. Uno sobre otro, se apila la positividad de los sustantivos: “Verdad,” “monumento,” “nuestra,” “historia;” el titular *performa* una fuerza acumulativa. Es trazo de una fuerza monumental que sigue acopiando, aglomerando, apisonando hasta *no* ya levantar un monumento, sino allanar una superficie, un piso (¿un contra-monumento?).

Weizman mismo, nos da la segunda pista. En el folleto “*100 Notes*” preparado para (d)OCUMENTA 13, se refiere a casos de fosas comunes en Rwanda y Guatemala como “*thick surfaces*,” o superficies densas:

The surface of the earth —now increasingly called upon to perform as evidence/ witness [...]— has a certain thickness, but it could not be considered a volume. It is not an isolated, distinct, stand-alone object, and nor did it ever

“replace” the subject; rather, it’s a thick fabric of complex relations, associations, and chains of actions between people, environments, and artifices. It inevitably overflows any map that tries to frame it, because there are always more connections to be made. (*100 Notes* 6)

La superficie de la tierra tiene una dimensión performativa (evidenciaria y testimonial) cuya definición resulta inexacta, no es un objeto, no es un volumen, no es un sujeto, sino todas éstas —y todas sus posibles relaciones. La superficie de la tierra es una totalidad irrepresentable porque *excede* el mapa. No es el mapa que en su exactitud cubre completamente el territorio que representa, como imaginó Borges en *El Sur* ; “the most beautiful allegory of simulation,” como la llamó Baudrillard. Pero tampoco parece ser su opuesto, “the model of the real that precedes the real... a real without origin or reality, a hiperreal” —como lo es *Fragmentos* (Baudrillard, *Simulacra* 1). En el “Lexicon” del volumen colectivo, *Forensis: The Architecture of Public Truth*, publicado dos años más tarde (2014), bajo el término, “Field Causality” hallamos un desarrollo de la relación exceso- representación en referencia a la superficie de la tierra:

The field is not a distinct, stand-alone object, nor the neutral background on or against which human action takes place, but a dense fabric of *lateral* relations, associations, and chains of activity that mediates between the scales and material tendencies of large environments, individuals and collective action. It overflows any map that seeks to frame it because there are always more connections and relations to be made in excess of its frame. *Field causalities challenge contemporary epistemologies because they demand a shift in explanatory models and structures of causation...* Establishing field causalities requires the examination of force fields and cause ecologies that are nonlinear,

diffused, operate simultaneously... Whereas linear causality focuses on temporal sequenced events, field causality involves the arrangement of causes in a set of spatial relations with one another. (745)

Vemos que la noción de *superficie densa* —“a thick fabric of complex relations, associations, and chains of actions between people, environments, and artifices”—, es muy similar a aquella de *campo* —“a dense fabric of lateral relations, associations, and chains of activity that mediates between the scales and material tendencies of large environments, individuals and collective action”— y a su vez, ambas se acercan a la definición clásica de Henri Lefebvre sobre el espacio: “...space is neither a ‘subject’ not an ‘object’ but rather a social reality —that is to say, a set of relations and forms. It must account for both representational spaces and representations of space, but above all for their interrelationships and their links with social practice” (*Production of Space* 116). La semejanza es intrigante, por tanto, ¿podríamos describir una fosa común bajo los mismos principios en que describimos, por ejemplo, una ciudad? En la generalidad y ubiquidad de ambas definiciones ya vemos operando el exceso que Weizman identifica.

Adicionalmente, la noción de “field causality” muestra que el problema de la representación o mediación está ligado al estatus del principio de la causalidad. Así, la dificultad no reside en la transición de lo lineal/temporal a lo difuso/espacial; el desafío no es el pasar una causalidad secuencial, al despliegue de un *set* de causalidades (como el que sistematiza el instructivo forense *Rastros*). El verdadero problema es que ante escenarios como Rwanda, Guatemala y La escombrera, el principio de causalidad deja de ser operativo —y un campo infinito de causalidades no lo soluciona porque solo arroja valores negativos, “not a volumen, not an object, not a subject”. La estructura logocéntrica de la causa y la *evidentia* no puede dar cuenta de ella. Esta limitación cuestiona la concepción forense del ser y de su verdad, “immersed

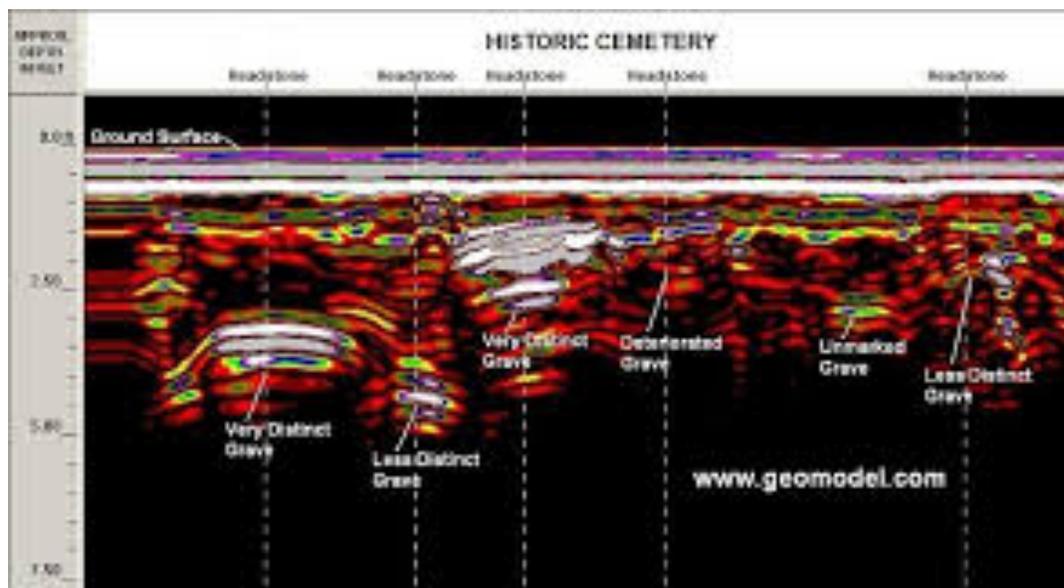
in matter and materiality in code and form and in the presentation of scientific investigations by experts” (Weizman, *Ten Notes*, 3). El desafío que el arquitecto forense confronta *no es* que la violencia sea irrepresentable, sino que el registro de las causas y sus relaciones productivas excede los marcos disponibles de contención/ representación. Podemos extender una primera conclusión y postular que la *producción* del espacio encuentra aquí mismo, ante casos de violencia acumulativa, su límite categorial.<sup>147</sup> Pero más importante aún, el límite epistémico que identifica Weizman conlleva un momento de detención: “el exceso” es la experiencia de la aporía en la arquitectónica del código forense y esta detención o *epokhē* es fundamental para la experiencia de la justicia, no hay justicia sin la experiencia de la aporía de la ley, “the excess of justice over law” (*Force* 257)

“Escombrera” nombra la aporética de la arquitectura forense. Activa e ilimitada, su superficie densa impide la representación geo-codificada y las tecnologías de visualización solo dan cuenta del desborde del código. La Escombrera, es una visión del exceso. Esto sucede tanto en el eje transversal, al generar lecturas de profundidad con geo-radares; como en su extensión planimétrica, al intentar producir un mapa acotado del sitio. En el primer caso, los pulsos electromagnéticos del geo-radar son lanzados hacia la tierra y en su retorno visualizan densidades y distancias entre elementos del subsuelo. Las lecturas de radar nos revelan una diferencia fundamental entre los objetos enterrados y aquellos en superficie, “above they are fetishized forms with clear edges and conceptual unity, below they are mere material densities dissipating and flowing into common ground” (*Forensis* 747). Bajo tierra no hay distinción ni

---

<sup>147</sup> Tres casos de guerra civil en los que la violencia ha sido multifocal y se ha prolongado por años o décadas. Distinto de casos más “puntuales como el de Srebrenica en donde las ejecuciones masivas y los entierros colectivos sucedieron en el transcurso de pocos días”. Guatemala, Rwanda.

objetos, al igual que la evidencia, éstos solo existen en superficie. Debajo, solo la densidad ilimitada del “common ground”. Los geo- radares utilizados con gran éxito en el hallazgo de fosas comunes de la Guerra Civil en España, han resultado insuficientes para atravesar los cuarenta metros de escombros que existen entre la superficie y cualquier hallazgo posible.<sup>148</sup>



*Ilustración 3.16 Una fosa común registrada geo-radar. www.geomodel.com*

Una vista frontal de La escombrera confirma su condición de densa impenetrabilidad: una montaña de escombros inmutable a espaldas de la comuna (Ilustración 3.13). Y sin embargo, el registro histórico de sus imágenes satelitales (Ilustraciones 3.17-3.18) muestra a La escombrera en ciclos de expansión y contracción alterando dramáticamente sus alrededores. Así, en el segundo caso, vista desde el aire, La escombrera es un espacio en flujo, un terreno inestable, una fosa sin límites. Una imagen que evoca los cauces fluviales de ese otro paisaje latinoamericano

<sup>148</sup> Como lo prueba la investigación de Francisco Ferrándiz, “Fosas comunes, paisajes de terror”. (2009)

de la injusticia, el Río de la Plata, el río-fosa de Buenos Aires. Al igual que la Escombrera, las aguas barrosas del Plata son inclasificables (¿es un río, un estuario, una salida al mar?) y su dimensión exacta, incalculable.<sup>149</sup> Si lográsemos unir las dos imágenes: el registro del radar y las instantáneas satelitales, lo que veríamos (sin ver), su imagen anfibológica, sería el flujo descomunal de la fosa común como “common ground”.



*Ilustración 3.17 Imagen satelital de La escombrera en el 2019. Google Earth.*

---

<sup>149</sup> Dos espacios de desaparición activa, dos fosas-comunes-urbanas. Tanto el río como la montaña se camuflan en el paisaje citadino, pero su aparente integración es solo parte de una dinámica superior de abyección, tal y como lo propone Estela Schindel en su iluminador ensayo sobre el afluente porteño, “simultáneamente, propio y profundamente rechazado” (“A Limitless Grave,” 190).

Figure 1. Escombrera 2001

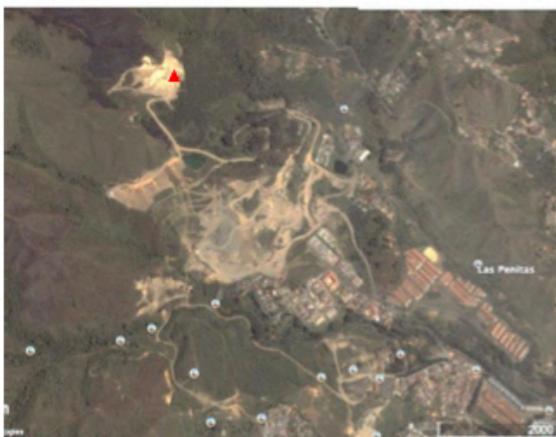


Figure 2. Escombrera 2005



Figure 3. Escombrera 2006

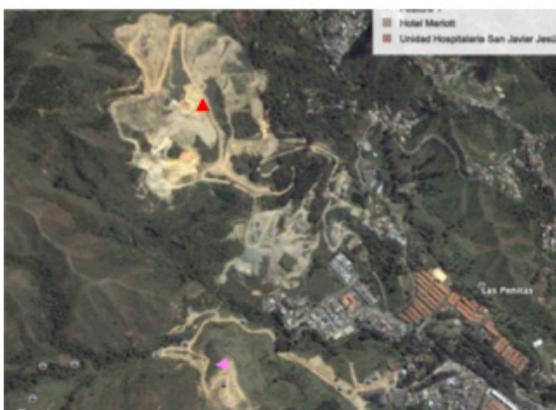


Figure 4. Escombrera 2008



Figure 5. Escombrera 2012



Figure 6. Escombrera 2014



Ilustración 3.18 Imágenes satelitales de La escombrera que evidencian las series de cambios en el sitio entre 2001-2014. Los triángulos rojo y violeta son dos puntos fijos a partir de los cuales se puede estimar los cambios en el área a lo largo del tiempo.

La ciencia forense es parte de cultura jurídica y también podríamos decir que es una de las ciencias del Estado. De modo que el exceso de la arquitectónica forense, ese desborde que Weizman denomina “superficie densa,” una densidad que argumentamos, no es generada por la multiplicidad de las causalidades, sino por su violenta iteración, i.e. su “ongoing accumulation” . No es la cantidad (de escombros, de cuerpos) , sino la acumulación de sus *iteraciones* lo que desactiva el principio de causalidad. La superficie densa, es la forma que surge en relación con una fuerza que busca llenar, ofuscar, compactar; una tierra que sin embargo se desborda (*unbounded*). Es la violencia repetida del arrojado que se acumula contra la montaña, su origen y límite espacial, un horizonte. La escombrera, el exceso de la imagen jurídica (forense) es asimismo, el desborde de la arquitectónica de la ley de la monumentalidad del evento, de la excepción del Estado de Excepción. La iteración preserva la fundación. La escombrera, es el fundamento (*ground*) de la paz del Estado, su telúrica paramilitar. In-exhumable, La escombrera es una experiencia de la imposibilidad, la aporía de la ley. Su superficie excesiva compete a la justicia.

### *Cuerpos Gramaticales: los nombres de la justicia*

Pensar la escombrera como *thick surface* nos plantea una pregunta más: ¿qué sucede aquí con la ficción prosopopeica conjurada por la escena forense? , en el encuentro entre (evidencia-mediador-foro) en donde “se da voz a las cosas”. La prosopopeya, la voz ficcional de ultratumba, es para Paul De Man el tropo de la autobiografía, la cual en efecto, abre la posibilidad de la imagen forense. De Man desarrolla su análisis de la prosopopeya a partir de un verso de Milton: “el epitafio está abierto al día; el sol mira la piedra, y las lluvias del cielo tamborilean sobre ella”, Aquí, “El sol se convierte en el ojo que lee el texto”; la prosopopeya completa la metáfora del sol y el espectro tropológico que lo vincula al epitafio, el lenguaje de la piedra” cobra “voz”, y la

piedra *parlante* equilibra al sol *vidente*. “La voz cobra boca, ojo y finalmente rostro, una cadena que está manifiesta en la etimología del nombre del tropo, *prosopon poiein*, conferir una máscara o rostro (*prosopon*)”. Prosopopeya – imagen forense. Sin embargo, una fosa no tiene epitafio, una fosa no es una tumba; entonces, ¿cómo escribir *sobre* una fosa común? De Man nuevamente: “una piedra sin letra dejaría el sol suspendido en la nada” (Derrida, *Memories* 26)

Si la “era forense” inaugura una sensibilidad orientada hacia el objeto, la evidencia, el código y la forma ¿cómo opera la sensibilidad forense respecto a la “superficie densa” que compone La escombrera?<sup>150</sup> Una superficie *activa* cuyo tejido de relaciones (entre personas, ambientes y técnicas) se extiende desde el extractivismo minero a la fiebre edilicia neoliberal; una superficie cuya “densidad” es alimentada por el tráfico de restos humanos y ripio; una economía que es preciso interrumpir para dar vía a la intervención forense. ¿A quiénes convoca la sensibilidad forense, esta sensibilidad que inaugura una nueva era? Weizman tiene razón al afirmar que ésta convoca a los científicos, a los jueces y a los políticos, los participantes de un foro de expertos en el cual se construye la verdad alrededor de una evidencia. Sin embargo, el caso de la escombrera convoca sensibilidades marcadas por el sino de lo incalculable que interpelan la racionalidad de la ciencia, la justicia de los jueces, la política del Estado. Es justamente esta operación criminal y anti-arqueológica, la violenta incapacidad del Estado de detener la acumulación de capas de material, su soterrada voluntad extractivista y anti-forense de

---

<sup>150</sup> Si La escombrera excede los límites epistémicos de la ciencia forense y el fundamento común de la ley, ¿cómo contener su efecto des-localizador y des-fundante (*degrounded*)?; ¿qué tipo de sujeto resiste esta singular abyección de la tierra (*ground*)? ¿Cuál es el espectro de subjetividad al que atañe la sensibilidad forense? Lo que vemos aquí es la resistencia logocéntrica del sujeto de la ciencia forense que trasciende al sujeto jurídico en el marco de las leyes de reparación. La ciencia forense tiene un lugar privilegiado en las ciencias del Estado como técnica jurídica de la imagen y de los valores de verdad asociados a ella.<sup>150</sup> Esta *resistencia* debe ser considerada una *contención* ligada a la verdad de la evidencia y sus formas de significado y trascendencia. La escombrera, la verdad de su violencia, devela brutalmente que la trascendencia es imposible, sus escombros no pueden ser ruina o marca trascendente.

seguir cubriendo, lo que despierta una “sensibilidad forense expansiva”. La conciencia sensible de la justicia, una atención intuitiva al umbral del desborde. Una subjetividad del duelo ¿no sería también un sentido, una sensación, una dirección forense?



*Ilustración 3.19 Acción performática, Cuerpos Gramaticales Medellín Febrero 2016 (Agroarte).*



*Ilustración 3.20 Cuerpos Gramaticales, Bogotá, Agosto 2018. Registro, Ludmila Ferrari, 2018.*

Entre la fosa hecha de escombros y la ciudad que se renueva, está la comuna, y en su margen urbano el cementerio de La América, un pequeño cementerio popular que guarda sus nichos en una planta circular. La América es el corazón del duelo comunitario, allí se suplementa el terror y se resiste al anonimato encarnado en el monte de escombros al cual enfrenta. El cementerio es el umbral entre la 13 y Medellín, un “espacio de muerte” (Taussig, *Shamanism*) en el cual el terror y la sanación se tocan. La América es escenario del performance comunitario, *Cuerpos gramaticales*, una “siembra de cuerpos” organizada por residentes de la Comuna 13 y el colectivo Agroarte. Enterrados hasta la cintura, los participantes sostienen plantas y fotografías con nombres de aquellos desaparecidos. Sus *cuerpos* dan realidad a un lenguaje para la justicia que, como imaginó Benjamin, está compuesto únicamente por nombres.

Entre la ciudad y la fosa, el escombros despierta la sensibilidad intransmisible de la masa, del peso vivo hecho fuerza que nos ata a la tierra y nos hace mortales; el peso muerto del cuerpo *contra* cuerpo, “en contra” (*against*) es para Jean-Luc Nancy, la principal categoría del cuerpo. Oposición o encuentro fuerzas, el cuerpo es siempre la carga de la diferencia. La sensibilidad forense, la sensibilidad del *vestigium*, también nos orienta hacia lo incalculable, al nombre que siempre es el trazo del otro. El otro que nos precede, el otro al que seguimos. Buscando los nombres en un campo de escombros, los cuerpos gramaticales germinan en la superficie que excede a la ley.

En *Rastros*, el lenguaje instructivo de la ley redundante en la literalidad: un compendio de la evidencia sin nombres; en la imposible gramática de los escombros, el exceso de la ley susurra los *idioms* de la justicia, el an-verso quiásico de la literalidad del jurista, los nombres sin evidencia. *Cuerpos Gramaticales*, epitafio vivo de la fosa común:

“Por que allí donde el mundo se va, donde el mundo desaparece, yo debo cargarte”.

## Chapter 4 Coda

Este estudio investiga la violencia fundacional a través de las relaciones entre el espacio construido, el lenguaje y la ley. Por violencia fundacional se entiende aquella ejercida en el establecimiento de un fundamento común, tanto en el caso de la comunidad teológica como en el de la comunidad nacional-secular. Mi interés en este tipo de violencia reside en que ésta presupone su olvido. De modo que, por una parte, el trabajo emplea la arquitectura para investigar las relaciones entre, la instalación de principios (*archē*) y el *koinon*, la vinculación de lo común (el pueblo, la congregación, las víctimas) y el Uno (Dios, el Estado, el soberano).<sup>151</sup> Por otra parte, este trabajo considera la fosa común la residencia del común olvido de la violencia fundacional.

En la tradición de los Estudios Latinoamericanos la relación entre el espacio, el lenguaje y la violencia ha sido aproximada desde una matriz letrada que privilegia la representación y la función comunicativa del signo como herramientas analíticas. Esta tradición opera desde una presuposición hermenéutica: la historia debe ser legible, la ciudad está letrada. En esta estructura, la violencia es anécdota, episodio, batalla: mal necesario en el establecimiento del fundamento letrado de la colonización y en el despliegue de su *nomos* imperial. La tradición fundacionalista,

---

<sup>151</sup> En el sentido iluminado por Yágüez Álvarez, quien señala que en la noción de *koinon*, el principio originario (*archē*) que determina nuestro entendimiento de lo común, lo público, la res publica, etc. está ligada a la posibilidad de una relación con el Uno (“Crisis epocal: la política en el límite” citado por Williams en “The Subalternist Turn”).

católica y criolla se deleita en los detalles de la escena del crimen, y en su circularidad nos encierra. La violencia del espacio letrado naturaliza la colonización como principio y fundamento de un orden de lectura, una sintaxis histórica. El presente trabajo es el resultado de una profunda incomodidad con la fundamentación de esta sintaxis histórica y busca, en última instancia, dar espacio a la afasia, el abismo. La disertación se involucra pues con la formación del fundamento criollo-nacionalista en Latinoamérica, el cual, como observó Gareth Williams está sujeto a la ontoteología cristiana (“The Subalternist Turn”). Y reconoce que, como advierte Heidegger, el punto desistencia de su hermenéutica, solo se halla al recorrer su camino circular.

Así, en la introducción utilizó el término, “incisión” para describir la operatividad no secuencial de los capítulos que componen este trabajo. Estas “tres incisiones” en lo que llamé, la lógica monumental de la fundación: la coincidencia de la fuerza signataria y la forma significativa, serían las siguientes:

La primera incisión atañe al proceso de fundación y fundamentación del cristianismo en Latinoamérica y toma, como caso ejemplar, las reducciones jesuíticas del Guayrá. El capítulo propone que la noción de interioridad y la conversión están profundamente vinculadas; y comprende esta última, como un proceso *arquitectónico* (formal, económico y espiritual) que se manifiesta en la creación de un espacio interior: tanto en el neófito guaraní, con la noción de alma; como en el espacio físico, con las cúpulas catedralicias.

La segunda incisión se concentra en el proceso de autodeterminación secular del pueblo brasilero con la construcción de Brasilia en 1956. “La cidade ideal” busca “condensar y sintetizar” el pueblo con el territorio y el relato fundacional con el pronombre colectivo. A partir del análisis de un corpus arquitectónico, fotográfico y audiovisual, el capítulo demuestra como la voluntad de síntesis es contaminada por la virulencia del suplemento.

Finalmente, la tercera incisión comprende el proceso de Paz en Colombia como la refundación del pacto nacional y propone un acercamiento desde tres ópticas distintas: la Ley de justicia y paz (2005); el contra-monumento *Fragments* de Doris Salcedo y el caso de La escombrera, una fosa común urbana de dimensiones aún no superadas.

Y lo que estas incisiones revelan es que parte del mecanismo de la violencia que funda es la ansiedad ante la paradoja del no poder fundar, no poder establecer, marcar, aprehender, apropiar, representar, eventualizar. En *The Ground of the Image*, Jean-Luc Nancy elabora sobre la relación entre la violencia y el deseo de marcar, un deseo que destruye la marca que desea imponer, una marca que se impone como destrucción. Así, la violencia fundacional se “codifica” en ciertas fórmulas en las que veo expresiones de la fuerza performativa y retórica con que se construye la historia. De alguna manera cada capítulo gira en torno a estas formulas: “lo temporal asegura lo espiritual”: la fórmula de la conversión; “condensación y síntesis”: la fórmula de la modernidad brasileña y “uno para todos y todos para uno”: la fórmula de la reconversión del pacto nacional en Colombia. Asimismo, los capítulos prueban la resistencia de estas fórmulas, que podríamos llamar “arquitectónicas” ya que concentran una visión supra-estructural de lo social y lo común. En esta prueba rescatamos tres hallazgos:

En primer lugar, el punto de desistencia de la formula de conversión se halla en el registro fotográfico de las ruinas: la imagen del colapso del *dominio* interior y la revelación de la grilla fundacional hecha de escombros. En esta imagen, observamos un índice singular de la desistencia de la violencia económica y hermenéutica de la conversión que llamamos “intemperie”, la existencia entre dos tiempos: el de la violencia expropiativa más íntima y el de su *exapropiación*. Así, la “primera incisión” atraviesa el fundamento arquitectónico cristiano y halla un nuevo *sentido* en los restos de su colapso.

En segundo lugar, al comprender el modernismo Brasiliense como un proyecto de articulación de la fuerza soberana con la identidad formal arquitectónica, se abre una vía para reconsiderar la figura del *candango*, el trabajador migrante que construye la ciudad pero no vive en ella. Mi análisis del Museo de la ciudad (el memorial de la fundación) demuestra que el *candango* es el *alter* no sintetizable en la “condensación” del nacionalismo neo bandeirante, en el cual, se devela la afasia del “*nos*” moderno. De esta manera, Brasilia, “el monumento de la modernidad Latinoamericana” es recuperada como índice monumental una profunda no-pertenencia.

Finalmente, si el primer capítulo explora la expropiación y el segundo la exclusión, el tercer capítulo nos confronta con la violencia de la desaparición. La tercera incisión demuestra que ante la violencia de la fosa común no es posible subsumir un nuevo pacto soberano porque la violencia de la fosa des-fundamenta la posibilidad de reestablecer la circularidad hermenéutica que da sentido a la historia. La pregunta ¿cómo escribir sobre la fosa común? desafía los fundamentos sintácticos de la lengua nacional y demanda la escritura del duelo colectivo. Por lo tanto, ¿qué nos dice todo esto de la violencia fundacional? Nos dice que, paradójicamente, ella está contaminada por la iteración y fundamentada en el abismo; y que en la fosa, este abismo, coincide con el *otro* en cuya historia, la marca escritural se confunde con la marca violenta. La fosa es la dimensión an-arquica de nuestra era develada por una “arquitectura forense” —y su insuficiencia.

Este trabajo ha perseguido las expresiones de esta dimensión liminal: los índices del acabamiento de la salvación para intentar responder a la pregunta, ¿con qué lenguaje se piensa, se escribe, desde esta experiencia del límite, desde este cierre que a su vez, es una apertura? Los sitios a los que recurre no son accidentales, tampoco son prescritos. Ya que la fragilidad de los

referentes soberanos deja una huella “an-arqui-tectónica”, rastros abismales, índices de la fuerza que des-fundamenta la pertenencia, desarticula “lo nuestro” y abre umbrales del no-dominio (free-dom). Es así, que esta investigación termina en una doble incisión, las trincheras cavadas por Michael Heizer ante un precipicio en el desierto de Nevada.

### *Double Negative*



*Ilustración 4.1 Double Negative, Michael Heizer, Moapa Valley (NV). Imagen Satelital, Google Earth, Mayo, 2019*

La ficción del modernismo es para Rosalyn Krauss, aquella del redescubrimiento de la superficie pictórica, “*the fiction of the originary status of the picture surface*” (Originality 161). En esta imagen satelital, vemos el desierto de Nevada, ese inmenso lienzo natural, perforado por los enormes tajos cavados por Michael Heizer en 1969. *Double Negative*, el título de esta obra, vulnera esta ficción moderna en más de una manera, ayudándonos a plantear el cierre a este trabajo.

Michael Heizer hizo parte del movimiento de *Land Art*, el cual buscaba desplazar el privilegio del arte objetual y de la galería como su residencia natural. Heizer, Robert Smithson y Nancy Holt hicieron de la “tierra” (“land” y “earth”) su medio y material de expresión y han desarrollado varias de sus obras en los contornos de la Morrison Formation (Utah, Nevada, Arizona, Colorado) desde finales de la década de los sesenta.

Perforar la ficción originaria de la modernidad no es solo un problema estético; esta implica además señalar que la tierra del desierto no es una extensión y un recurso disponible, ilimitado y desprovisto de historia. *The West* es frontera interna de la expansión territorial de los Estados Unidos; y “land” ha sido el significante con que se ha borrado la soberanía de las naciones indígenas y los pueblos nómades que habitaban y habitan en el desierto. En la acumulación primaria de esta tierra (*land*) se erige la soberanía territorial de los Estados Unidos y en la explotación minera de sus profundidades (*earth*) se hallan los recursos para la defensa nacional. Durante la Guerra Fría se extrajeron tres millones de toneladas de uranio de los territorios de Morrison Formation –suficiente material nuclear para destruir el planeta tres veces. Una parte, fue utilizado en la formación de las bombas de Hiroshima y Nagasaki pero la gran mayoría se guarda en reservas. Los principales yacimientos de uranio se hallaron dentro de los límites territoriales de la Nación Navajo y los mineros contratados para extraerlo y procesarlo

fueron, en su inmensa mayoría, navajos (Pasternak, *Yellow Dirt*). Allí mismo, en el sitio de la extracción, se enterraron toneladas de desechos radioactivos en minas abandonadas. Alegando un problema de traducción, el gobierno federal nunca aclaró a los navajos que el uranio era radioactivo. Las consecuencias de este silencio son irreparables.

La tierra del desierto no es la tierra negra del cultivo (la materia del *nomos* schmittiano); la tierra del desierto es roja, amarilla, verde y gris; es tierra rica en minerales, o como lo llaman las compañías mineras, “commodities” (Pasternak, *Yellow Dirt*). La tierra del desierto abraza y libera una temporalidad cosmológica letal, la radiación. Más que vacía, remota y disponible, la tierra del desierto es reserva esencial del complejo militar-industrial que respalda la soberanía de los Estados Unidos, un fundamento armado, “a weaponized ground”. (Dowd, “FalklandsMalvinas”)

Plena en temporalidades diversas, la tierra nuclear del desierto es “common ground” de naciones indígenas, arte conceptual y desecho cosmológico. Ubicado en inmediaciones de la Reservación Navajo, el *Double Negative* comparte tierra con esta historia de violencia y silencio.

En esta fotografía vemos a *Doble Negative* desde el aire. Lo podemos interpretar como dos cortes enfrentados a través de la hendidura de la meseta o como una línea continua interrumpida por el precipicio. En todo caso, concluiríamos, que su título refiere a los dos enormes signos negativos cavados en la tierra por el artista. Sin embargo, la descripción oficial de la obra nos explica una lógica diferente. *Double negative*, no remite a la representación gráfica del signo negativo, sino al hecho de que los inmensos cortes, “forman una imagen continua, un volumen lineal que conecta (“bridges”) y combina el espacio “negativo” entre ellos”, es decir, el precipicio (MOCA, *Double Negative*). De modo que, el doble negativo no es

(solo) lo que vemos desde el aire, sino fundamentalmente aquello que no vemos: cómo el volumen linear negativo de las trincheras *conecta y combina* la negatividad de la hendidura.



*Ilustración 4.2 Double Negative, Michael Heizer, Moapa Valley (NV).Las Vegas Review Journal, 2016.*

De modo que, los dos negativos son diferentes. Uno de ellos es resultado del trabajo de Heizer: la premeditada y limitada remoción 240.000 toneladas de tierra que el artista efectúa al cavar dos trincheras lineales. Este negativo por *sustracción* sigue una lógica escultórica: el espacio negativo es la ausencia de masa —y aquí, de tierra.<sup>152</sup> En todo caso, la descripción oficial nos sugiere que este volumen lineal (las dos trincheras) funciona como un puente que conecta y

---

<sup>152</sup> Vista desde el aire, la simplicidad de este gesto linear resulta ajena a su violenta y dispendiosa elaboración con detonaciones, dinamita y descargas con buldóceres.

combina las dos trincheras sobre, y a pesar de, el despeñadero. Lo que nos recuerda la alusión Heideggeriana al puente de madera sobre el Rhin. El puente, nos dice Heidegger, no junta simplemente las dos orillas del río, sino que al atravesarlo hace aparecer las dos orillas:

El puente hace aparecer el “paisaje”, la corriente del río que viene de las montañas lejanas, el bosque que hace que el río se pierda en la oscuridad, el espacio abierto donde el río se ensancha... Todo eso aparece como tal cuando se erige el puente que une las dos orillas y cada ente cobra el sentido de *lugar* en el ir y venir del hombre. El puente hace un sitio, crea un lugar, y hace aparecer el paisaje y todo lo demás. (Heidegger *Building* 153)

En *Double Negative*, el precipicio que separa las dos trincheras nos insta a la pregunta, ¿qué sucede con el paisaje cuando *no hay* puente? La respuesta quizás esté en el segundo negativo. La hendidura que interrumpe la continuidad escultórica del primer negativo tornando inoperativa la lógica oposicional masa/ vacío, presencia/ ausencia. Entonces, si el primer negativo es el resultado de la remoción de tierra y la trinchera es el *remain*, la forma que resta de una fuerza extractiva, el segundo negativo -el despeñadero-, es ajeno a esta dialéctica monumental. El ‘segundo’ negativo irrumpe con la fuerza informe del *in-between*.

Entonces, ¿en qué consiste la *continuación* y la *combinación*, “el puente” que propone la descripción oficial del MOCA? En estos términos que presuponen una *sustancia* y una intención comprensiva de un todo, percibimos una ansiedad ante la falta de objeto y asidero que genera el doble retiro de *Double Negative*. Por tanto, es necesario abandonar la perspectiva que busca una continuación porque este es un trabajo de la interrupción; es necesario dejar de lado la búsqueda de una combinación y experimentar la diferencia. En el 2012 el MOCA organizó la exposición “Ends of the Earth” una retrospectiva de las principales obras de *Land Art* de los 60s y 70s. Para

esta ocasión Heizer pidió que no se incluyeran fotografías de *Doble Negative*. Su razón: “images misrepresent a work that can only be experienced”(MOCA Website). Experiencia, no representación. ¿Qué tipo de experiencia es el *Doble negative*? ¿Cuáles son los umbrales que allí cruzamos (*peras*)?



*Ilustración 4.3 Double Negative, Michael Heizer, Moapa Valley (NV). Creative Commons*

Es esta experiencia del umbral, del cruce, la que informa la intención de colocar el *Double Negative* en el lugar de la Coda. Esta obra no culmina ni sintetiza los muchos problemas y conceptos explorados en los capítulos de esta investigación; tampoco los continúa, sino que les abre un umbral. En lo que sigue, estos umbrales serán señalados junto con la breve recopilación mi experiencia del *Doble Negativo*.

Las dos trincheras están cavadas dentro de la Mormon Mesa, en el punto en que la meseta culmina abruptamente frente al cañón del Río de la Virgen. Por tanto, *Double Negative* está ubicado en el último rescoldo de tierra, ante un precipicio en una área remota de Nevada. Para llegar allí es necesario conducir por el desierto por más de una hora. El avance sobre el suelo rocoso es lento; la *highway* va quedando atrás y con ella la sensación de terreno conocido. Diez minutos tierra adentro y nos damos cuenta de cuán acostumbrados estamos al pavimento llano, predecible, a las señales con nombres, flechas y millas; al satélite que confirma nuestra posición en el globo (GPS). Nuestra dependencia de estas prótesis espaciales, residuo de una co-pertenencia entre sedentarismo y representación, nos deja mal equipados para el desierto. Quince minutos adentro y el tiempo es lo único que avanza, el paisaje permanece inalterable. Veintitrés minutos; la ansiedad cierra la garganta al ver que el sendero más definido, aquel que seguíamos con toda fe, se deshace y confunde entre las nuevas trochas que van emergiendo; el recuerdo de la advertencia: “if you take the wrong road you could be lost in the dessert for a whole day” resuena silenciosa...

Así, enfrentar el desierto es la primera exigencia que el trabajo de Heizer demanda de nosotros. *Double Negative* solicita una decisión de nuestra parte: ignorar el instinto de supervivencia y seguir andando. Rendirse al desierto que se abre ante nosotros; conducir hasta su corazón inexistente siguiendo una traza de tierra blanca en una inmensidad de bejucos espinosos. Una experiencia del umbral.

El punto de arribo no es otro que el precipicio en el cual termina la meseta. Abajo el valle se despliega siguiendo el contorno del río virginal. Al principio, no hay nada que ver; pero luego, un profundo corte vertical en el suelo arenoso sugiere la pared sombría de uno de los negativos.

Al caminar en esta dirección, se abre a nuestros pies un foso inmenso: nueve metros de ancho y veinte metros de profundidad. A medida que bajamos por la rampa de arena suelta, las paredes rosáceas de la trinchera crecen exponencialmente a nuestros costados. Nos sumergimos en confinamiento.

Contrario al conceptualismo geométrico que expresan las fotografías, internarse en la línea de la trinchera es una experiencia cargada de historia —o quizás, indistinta de ella. Cascajos de pared cubren el piso de un foso desprovisto de estructura alguna, las paredes laterales no están compactados de ninguna manera y de colapsar, quedaríamos enterrados bajo masas rosadas de positividad. *Double Negative* es la experiencia de estar atrincherada en un *no-mans-land*, una confluencia imposible. El miedo de quedar enterrada en vida trasciende al espacio y, a las dos paredes laterales, se le suma la rampa de ingreso que a nuestras espaldas se ha convertido en una tercera pared. Solo queda la vía que da precipicio lleno de luz y más allá, fuera de todo alcance, el volumen oscuro que anuncia la otra trinchera: el doble, un espejo opaco que no retorna nuestra imagen. Dentro de la trinchera nos convertimos en espectro. La obra de Heizer es la experiencia de estar dentro de un foso vacío en el que tememos desaparecer sin testigos.

De modo que, la noción de continuidad y combinación, la posibilidad de un puente que active la mediación simbólica y nos saque de allí, solo la experimentamos en su imposibilidad. El lugar del símbolo está plenificado por aquello que no ocupa espacio: la pendiente. Algo indefinido es extraído de nosotros dentro de ese foso. Allí, contenidos, experimentamos la remoción del fundamento (ground's removal from within the ground). Una paradoja insoportable, ¿cómo salir de ella?

Heizer nos ofrece una vía: caminar en línea recta hasta el final del foso. Allí, irrumpe, el otro, el precipicio. Contrario de lo que esperábamos, el segundo negativo se abre como un abismo pleno de mundo. Se devela allí un tiempo no histórico, el tiempo de la muerte o el de la creación permanente.

Heizer utiliza el simple recurso de mover tierra, aunque en cantidades monumentales, para conectar dos experiencias espaciales divergentes: lo limitado —el confinamiento de la trinchera— y lo ilimitado —la intemperie—. Así, con la acción de remover la masa y empujarla hacia el acantilado, Heizer *abre* la experiencia sensorial de un espacio doblemente negativo sin recurrir a una dialéctica de forma y el vacío, de la presencia y la ausencia. Así, el *Doble Negative* resulta una y otra vez en aquello que no-es. No es continuidad, es su interrupción; no es vacío es su saturación. En su simultánea excavación, *Double Negative* desplaza una y otra vez la seguridad de la analogía y la posibilidad de una sumatoria algebraica: menos y menos es más. *Double Negative* es un positivo que no cierra, sino, al contrario, multiplica los intervalos y los desplazamientos internos. Un positivo que nunca será una cruz en el desierto. Así la cruz, la traza fundacional de las colonias americanas, reiterada, redescubierta y celebrada por el modernismo brasileño es desarmada por el *Double Negative*. En este punto, la fotografía resulta indispensable para estudio. En la fotografía, las dos trincheras enmarcan la hendidura, el derrumbe de la meseta el punto en el que el ángulo recto. La hendidura, el segundo negativo, es la irrupción del desierto en la marca fundacional. *Doble negative* o *nonada*.

La negatividad que persigue Heizer es la de la remoción de tierra (*earth*), el gesto escultórico humano y natural de abrir espacio negativo en el fundamento (*ground*). Forma por remoción: trinchera, derrumbe. Esta negatividad desde el aire (*land*) solo la podemos experimentar dentro del foso. Esta negatividad del no-pasar, la experiencia aporética que toma

lugar en Doble Negativo, es inseparable de la relación que este propone con el abismo y el desierto. Porque en el no-pasar que se produce al llegar al borde de la trinchera experimentamos la apertura de otro tiempo. El borde de la trinchera es el margen entre dos tiempos: la **intemperie**.

Así, *Double Negative* integra la experiencia terrorífica del foso y la desaparición, la experiencia del desierto como un “mundo” y aquella de la an-*arqui*-tectura: el abismo, *free-dom*.

### Trabajos citados

- Agamben, Giorgio. *El Reino y la Gloria. Por una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Valencia: Pre-textos. 2008.
- . “¿Qué es un campo?” *Nombres revista de filosofía*. Traducción de Diego Tatián. 7:10, 91-96, 1997.
- . *State of Exception*. Translated by Kevin Attel, The University of Chicago Press, 2005.
- Astrain, Antonio. S.J. *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, (1581-1615). Sucesores de Rivadeneira, 1913. 4 vols.
- Avendaño, Claudia. “Desarrollo urbano de Medellín en el siglo XX.” *Pensamiento humanista*. UNPB N.4, 1998.
- Bailey, Gauvin. A. “*Le style jésuite n’ existe pas’*: Jesuite Corporate Culture and the Visual Arts.” O’Malley, John (et all). *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts 1540- 1773*. University of Toronto Press, 1999.
- Baudrillard, Jean. *Simulacra and Simulacrum*. Translated by Sheila Faria Glaser, University of Michigan Press, 1994.
- Bello, Martha Nubia. *Desplazamiento forzado: dinámicas de guerra, exclusión y desarraigo*. Universidad Nacional de Colombia, 2004.
- Benjamin, Walter. “Tesis of the Philosophy of History.” *Illuminations*. Translated by Harry Zohn, Schocken Books. 2007.
- . “Critique of Violence.” *Walter Benjamin, Selected Writings*. Edited by Marcus Bullock and Michael W. Jennings, Harvard University Press, 1996.

- . “Allegory and Trauerspiel.” *The Origin of the German Tragic Drama*. Translated by John Osborne, Verso, 2003.
- Bolaño, Roberto. *2666*. Editorial Anagrama, 2004.
- Bollini, Horacio. *Arte en las Misiones Jesuíticas: Los espejos del Mundo Jesuítico Guaraní*. Corregidor, 2007.
- Brodsky Latour, Claudia. *Lines of Thought. Discourse, Architectonics, and the Origin of Modern Philosophy*. Duke University Press, 1996.
- Campanella, Tommaso. *The City of the Sun: A Poetical Dialogue*. Translated by Donno, J. Daniel, University of California Press, 1981.
- Cardiel, José. S.J. *Carta-relación de 1747*. Edited by Guillermo Furlong, Librería del Plata, 1953.
- Castro, Santiago. “Los vecindarios de la ciudad letrada.” *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*. Edited by Mabel Moraña, ILLI, 1997.
- Charlevoix, François Xavier. S.J. *History of Paraguay Containing a full and authentic account of the establishments formed there by the Jesuits, from among the savage natives in the very Center of Barbarism*. London, L. Davis, 1769.
- Congram, Derek. *Missing Persons: Multidisciplinary Perspectives on the Disappeared*, Edited by Derek Congram, Canadian Scholars' Press, 2016.
- Costa, Lúcio. *Plano Piloto de Brasília, Relatório*. 1956.
- <http://doc.brazilia.jor.br/plano-piloto-Brasilia/relatorio-Lucio-Costa.html>
- Cretineau-Joly. *Historia de la Compañía de Jesús*. Barcelona, Librería Religiosa, 1845.
- Da Cunha, Euclides. *Os Sertões*. Biblioteca de autores brasileiros, 1938.
- Derrida, Jacques. *Aporias. Morir —esperarse (en) “los límites de la verdad”*. Paidós, 1998.

- . *De la gramatología*. Siglo XXI, 2000.
  - . “Différance”. *Margins of Philosophy*. Translated by Alan Bass, The University of Chicago Press, 1982.
  - . “Force of Law: The Mythical Foundations of Authority.” *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Edited by Drucilla Cornell and Michael Rosenfeld, Routledge, 1992.
  - . *Heidegger: The Question of Being & History*. University of Chicago Press, 2016.
  - . *La verdad en pintura*. Translated by María Cecilia González y Dardo Scavino, Paidós, 2009.
  - *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Translated by Paco Vidarte, Editorial Trotta, 1997.
  - . *Memories for Paul de Man*. Revised Edition. Translated by Cecile Lindsay et al., Columbia University Press, 1989.
  - . “Positions.” *Jacques Derrida, Positions*. Translated by Alan Bass. Chicago University Press, 1981.
  - . *Sovereignities in Question. The Poetics of Paul Celan*. Fordham University Press, 2005.
  - . *Specters of Marx. The State of Debt, the Work of Mourning and the New International*. Translated by Peggy Kamuf, Routledge, 2006.
  - *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl’s Theory of Signs*. Northwestern University Press, 1967.
  - . “White Mythology.” *Margins of Philosophy*. Translated by Alan Bass, The University of Chicago Press, 1982.
- Del Techo, Nicolás. S.J. *Historia Provinciae Paraquariae Societatis Jesu*, Lieja, 1673.
- Del Valle, Ivonne. “José de Acosta: Entre el realismo político y disparates e imposibles, o por qué importan los estudios coloniales.” *Estudios transatlánticos postcoloniales II: Mito, archivo, disciplina: Cartografías culturales*. Eds. Ileana Rodríguez and Josebe Martínez. Anthropos, 2011. 291-324

- Didi-Huberman. *Pueblos expuestos, pueblos figurantes. El ojo de la historia*. Translated by Horacio Pons, 2014.
- . *Lo que vemos, lo que nos mira*. Bordes Manantial, 2016
- Donoso, Luis. *El obsceno pájaro de la noche*. Alfaguara, 1997.
- Dowd, Shannon. “The Falklands/ Malvinas on the Global Stage: Ground, Border, and Landmines in Minefield/ Campo minado.” Latin American Studies Association Conference, May 24 2019, Boston, MA. Presentation.
- Dürr, Renate. “Reflection on Language in Christisan Mission: The Significance of Communication in the Linguistic Concepts of José de Acosta SJ and Antonio Ruiz de Montoya SJ.” Flüchter, Antje and Rouven Wirbser, Editors, *Translating Catechisms, Translating Cultures. The Expansion of Catholicism in the Early Modern World*. Leiden, 2017.
- Duby, Georges. *The Age Of The Cathedrals. Art and Society 980-1420*. Translated by E. Levieux and B. Thompson, The University of Chicago Press, 1981.
- Echeverría, Esteban. *El Matadero Y La Cautiva*. Ediciones Modernas, 1944.
- Espósito, Roberto. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Translated by Alicia García Ruiz, Herder Editorial, 2009.
- Fernández, Patricio S.J. *Relación historial de las misiones de indios Chiquitos que en el Paraguay tienen los Padres de la Compañía de Jesús*. Madrid, Librería de Victoriano Suárez, 1895.
- Ferrandiz, Francisco. “Fosas comunes, paisajes de terror.” *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. 64:1.61-94. June 2009.

- Frampton Kenneth. *Labor, Work and Architecture. Collected Essays on Architecture and Design*. Phaidon Press, 2002.
- . *Studies in Tectonic Culture*. The MIT Press, 1995.
- Furlong, Guillermo. *Los Jesuítas y la Cultura Rioplatense*. Urta y Curbelo, 1933.
- . *Misiones y Sus Pueblos Guaraníes*. Imprenta Balmes. 1962.
- . *Cartografía Jesuítica del Río de la Plata*. Jacobo Penser, 1936.
- Galli, Carlo. *Political Spaces and Global War*. Translated by Elizabeth Fay, University of Minnesota Press, 2011.
- Garriga, Antonio. S.J. *Instrucción práctica para ordenar santamente la vida que ofrece el P. Antonio Garriga de la Compañía de Iesus. Como brebe memorial, y recuerdo à los que hazen los ejercicios espirituales de S. Ignacio de Loyola fundador de la misma Compañía*. Paraquaria, Misión de Loreto, 1713.
- Gautherot, Marcel, Kenneth Frampton. *Building Brasilia*. Thames & Hudson, 2010.
- González Rodríguez, Sergio. *Campo de guerra*. Anagrama, Colección Argumentos, 2014.
- Goodwin L. Philip. *Brazil Builds. Architecture New and Old: 1652-1942*. MoMA, 1943.
- Gordillo, Gaston. *Rubble: The Afterlife of Destruction*. Duke University Press, 2014.
- Graham, Cunningham. R. B. *A Vanished Arcadia, being some account of the Jesuit in Paraguay. 1607-1767*. London, W. Heinemann, 1901.
- Guideon, Sigfried. "Nine Points on Monumentality." *Architecture Culture 1943-1968: A Documentary Anthology*. Columbia University Press, 1993.
- Guimaraes Rosa, João. *Gran Sertón: Veredas*. Seix Barral, 1963.

- Guiria, Juan. *La arquitectura en el Paraguay*. UBA Facultad de Arquitectura y Urbanismo, 1951.
- Harvey, David. *Spaces of Capital: Towards a Critical Geography*. Routledge, 2001.
- Hegel, W.G.F. *Lectures on the Philosophy of Art. The Hotho Transcript of the 1823 Berlin Lectures*, translated by R.F. Brown, Clarendon Press, 2014.
- Heidegger, Martin. “Building, Dwelling, Thinking.” *Poetry, Language, Thought*. Translated by Albert Hofstadter, Harper & Row, 1971.
- .“El origen de la obra de arte.” *Caminos de bosque*. Translated by Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza, 1996.
- .“Plato’s Doctrine of Truth.” Translated by Thomas Sheehan. *Pathmarks*. Edited by Will MacNeill, Cambridge University Press, 1998.
- .“The Age of the World Picture.” *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Translated by William Lovitt, Harper & Row, 1977.
- .“The Question Concerning Technology.” *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Translated by William Lovitt, Harper & Row, 1977.
- .“What is Metaphysics?” Inaugural lecture at the University of Freiburg 1929.  
<http://www.stephenhicks.org/wp-content/uploads/2013/03/heideggerm-what-is-metaphysics.pdf>
- Hell, Julia and Schönle Andreas. *Ruins of Modernity*. Duke UP, 2010.
- Holanda, Federico. “Eccentric Brasilia”. *Proceedings*. Documentos 3rd International Space Syntax Symposium, Atlanta 2001.
- Hollier, Denis. *Against Architecture: The Writings of George Bataille*. The MIT Press, 1989.
- Holston, James. *A Cidade Modernista. Uma crítica de Brasília e sua utopia*. Companhia Das

- Letras, 2010.
- Jameson, Frederic. *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*. Verso, 2005.
- . *Postmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism*. Duke University Press, 1991.
- Jenckes, Kate. *Witnessing beyond the Human: Addressing the Alterity of the Other in Post-coup Chile and Argentina*. Suny, 2017.
- Krauss, Rosalyn. *The Originality of the Avant-Garde and Other Modernist Myths*. MIT Press, 1985.
- Lacan, Jacques. *The Seminar. Book I. Freud's Papers on Technique, 1953–54*, translated with notes by John Forrester, Cambridge University Press, 1988.
- . *The Seminar. Book VII. The Ethics of Psychoanalysis, 1959–60*, translated by Dennis Porter, notes by Dennis Porter, Routledge, 1992.
- Le Corbusier. *The City of To-morrow and its Planning*. Translated by Frederick Etchells, Payson & Clarke, 1933.
- Lefebvre, Henri. *The Production of Space*. Translated by Donald Nicholson-Smith. Wiley-Blackwell, 1991.
- Levington, Norberto, *La Arquitectura Jesuítico Guaraní. Una experiencia de interacción cultural*. Paradigma Indicial, 2008.
- Levinson, Brett. “Case Closed: Madness and dissociation in 2666.” *Journal of Latin American Cultural Studies*, 18:2-3, 177-191, 2009.
- Lira, José. *O Visível e o Invisível na Arquitetura Brasileira*. DBA, 2017.
- Lispector, Clarice. “Nos primeiros començos de Brasília.” *Brasília. Antologia Crítica*. Edited by.

- Alberto Xavier, Julio Katinsky, Cosac Naify, 2012.
- Loyola, San Ignacio. S.J. *Exercicios Espirituales*. Editorial Librería Religiosa, 1936.
- Lowenthal, David. *The Past Is a Foreign Country*. Cambridge University Press, 1985.
- Marx, Karl. “The So-Called Primitive Accumulation.” *The Capital a Critique of Political Economy*, Vol 1, Part VII Edited by F. Engels. New York: International Publishers, 1867.
- McNaspi, Robert. S.J. *Lost Cities of Paraguay. Art and Architecture of the Jesuit reductions 1607-1767*. Loyola University Press, 1982.
- Medeiros Da Silva Pereira, Júlio César. *A flor da terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro*. Garamond Universitaria, 2007.
- Merleau-Ponty. Maurice *Phenomenology of Perception*. Translated by Colin Smith, Humanities Press, 1962.
- Moraña, Mabel. “Ideología de la transculturación.” *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*. Edited by Mabel Moraña, ILLI, 1997.
- Moreiras, Adriana. “Brasília” *Brasilia. Antología Crítica*. Edited by Alberto Xavier, Julio Katinsky, Cosac Naify, 2012.
- Moreiras, Alberto. “Ten Notes On Primitive Imperial Accumulation: Ginés de Sepúlveda, Las Casas, Fernández de Oviedo.” *Interventions* Vol. 2(3) 343–363. Routledge, 2000.
- . *The Exhaustion of Difference: The Politics of Latin American Cultural Studies*. Duke University Press, 2001.
- Moretti, Federico. *Diccionario Militar. Español-Francés*. Madrid, Imprenta Real, 1828.

Nancy, Jean-Luc. *The Ground of the Image*. Translated by Jeff Fort, Fordham University Press, 2005.

—. *Corpus*. Translated by Richard A. Rand, Fordham University Press, 2008.

Nemser, Daniel. "Primitive Spiritual Accumulation and the Colonial Extraction Economy," *Política Común*. Vol 5. 14.

Niemeyer, Óscar. *Módulo Magazine*, n18, 1960.

Nieremberg, Juan Eusebio, and Francisco de Robles. *De La Diferencia Entre Lo Temporal, Y Eterno: Crisol De Desengaños, Con La Memoria De La Eternidad, Postrimerias Humanas, Y Principales Misterios Divinos*. Madrid, Pablo de Val, 1659.

Sepp, Antonio. S.J. *Relación de un viaje a las Misiones Jesuíticas*. Colección América, Tomo I. Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1971.

Schwartz, Stuart. *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society*. Cambridge University Press, 1985.

Pasternak, Julie. *Yellow Dirt: A Poisoned Land and the Betrayal of the Navajos*. Free Press, 2010.

Pedrarias, Dávila. *El Requerimiento*, 1513, En Cuadernos de la Memoria, [www.elortiba.org](http://www.elortiba.org).

Peramás, José Manuel. S.J. *La República de Platón y los Guaranés*, Translated by Del Pino, Juan C., Emecé Editores, 1947.

Pérez Fonseca, Andrea Lissett. "Las periferias en disputa. Procesos de poblamiento urbano popular en Medellín." *Estudios Políticos*. Universidad de Antioquia, 53, pp. 148-170. 2018.

Philippou, Styliane. *Oscar Niemeyer: Curves of Irreverence*. Yale University Press, 2008.

- . “Utopian Modernism in the Land of the Future: Brasília “The Capital of Hope.” *Nowhere Somewhere: Writing, Space and the Construction of Utopia*. Edited by José E Reis, Jorge Bastos da Silva. Porto Alegre Editora, 2006.
- Plá, Josefina. *El Barroco Hispano-Guaraní*. Asunción: Intercontinental Editora, 2006.
- Plattner, Félix. *Jesuits go to the East. A Record of Missionary Activity in the East (1541-1786)*. Clonmore & Reynolds, 1950.
- Plazas, Daniel. “Contra-monumentalidad: a propósito de la obra Fragmentos de Doris Salcedo”. *Esfera Pública*. Accessed 31 Jan. 2019, [esferapublica.org/nfblog/contra-monumentalidad-a-proposito-de-la-obra-fragmentos-de-doris-salcedo/](http://esferapublica.org/nfblog/contra-monumentalidad-a-proposito-de-la-obra-fragmentos-de-doris-salcedo/) Accessed 10 Dec 2019.
- Popescu, Oreste. *El Sistema Económico en las Misiones Jesuíticas. Un vasto experimento del desarrollo indoamericano*. Ediciones Ariel, 1967.
- Rama, Angel. *La Ciudad Letrada*. ARCA, 1998.
- Ricoeur, Paul. *Time and Narrative*. Translated by Kathleen Blamey and David Pellauer, Chicago University Press, 1988. 3 vols.
- Riegl, Alois. “The Modern Cult of Monuments: Its Character and Its Origin.” Translated by Kurt W. Forster and Diane Ghirardo. *Oppositions*. Fall 1982:25. The Institute for Architecture and Urban Studies.
- Sanín, Carolina. “Los fragmentos de Doris Salcedo: una obra verdadera y un discurso falaz”. *VICE Colombia*, Accessed 17 Dec. 2019, [vice.com/es\\_latam/article/d3bexy/los-fragmentos-de-doris-salcedo-una-obra-verdadera-y-un-discurso-falaz](http://vice.com/es_latam/article/d3bexy/los-fragmentos-de-doris-salcedo-una-obra-verdadera-y-un-discurso-falaz). Accessed 10 Dec 2019.
- Segawa, Hugo, *Arquiteturas no Brasil 1900-1990*. Edu USP, 2014.

- Schindel, Estela. "A Limitless Grave: Memory and Abjection of the Río de la Plata." *Space and the Memories of Violence: Landscapes of erasure, Disappearance and Exception*. Edited by Schindel Estela and Colombo Pamela, Palgrave Macmillan, 2014.
- Schmitt, Carl. *The Nomos of the Earth: in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. Translated by G. L. Ulmen, Telos Press, 2003.
- Schmarzow, August. *Der Wesen der architektonische Schöpfung*. Leipzig: K.W. Hiersemann, 1984.
- Schürmann, Reiner. *Broken Hegemonies*. Translated by Reginald Lilly, Indiana University Press, 2003.
- Schwartz, Roberto. *Misplaced Ideas: Essays on Brazilian Culture*. Verso, 1992.
- Smith, Jeffrey C. "The Art of Salvation in Bavaria." O'Malley, John (et all). *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*. University of Toronto Press, 1999.
- Taussig, Michael. *Shamanism, Colonialism and the Wild Man*. Chicago University Press, 1987.
- Uribe, María Victoria. *Matar, rematar y contramatar. Las masacres de La Violencia en Tolima 1948-1964*. CINEP, 1990.
- Verdesio, Gustavo. "Revisando un modelo: Ángel Rama y los estudios coloniales." *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*. Edited by Mabel Moraña, ILLI, 1997.
- Vidal, Laurent. *De Nova Lisboa à Brasilia: L'invention d'une capitale*. Iheal Edions, 2012.
- Villalobos- Ruminot, Sergio. "Anarchy as the Closure of Metaphysics: Historicity and Deconstruction in the Work of Reiner Schürmann." *Politica Común*. Vol 11,17.
- . *Soberanías en suspenso: Imaginación y violencia en América Latina*. Ediciones La Cebra, 2013.

- Virilio, Paul. *L'insécurité du territoire*. Stock, 1975.
- Von Moos, Stanislaus, Maristella, Casciato. *Twilight of the Plan: Chandogarh and Brasilia*. Mendrisio Academy Press, 2007
- Weizman, Eyal. *Forensis: The Architecture of Public Truth*. Sternberg Press and Forensic Architecture, 2014.
- . *Forensic Architecture, Notes from Fields and Forums: 100 Notes, 100 Thoughts*. Documenta Series 062. Kassel (d)OCUMENTA 13, 2012.
- Williams, Gareth. "Is There an Infrapolitical Dignity Worthy of the Name?" *Política Común*. Vol 12, 17.
- . "The Subalternist Turn in Latin American Postcolonial Studies, or, Thinking in the Wake of What Went Down Yesterday." *Política Común*, Vol10, 16
- . "Stasis, Decontainment and Narco-Accumulation". *Men with Guns: Cultures of Paramilitarism and the Modern Americas* Edited by Joshua Lund and Anne Garland Mahler, Unpublished Manuscript, 2019.
- . *The Other Side of the Popular: Neoliberalism and Subalternity in Latin America*. Duke University Press, 2002
- Young, James, "The Counter-Monument: Memory against Itself in Germany Today." *Critical Inquiry*, 18(2), 267-296, 1992.
- Zago, Manrique, Ed. *Las Misiones Jesuíticas Guaraníes*. ICOMOS-UNESCO. Colección: "Patrimonio de la Humanidad" Vol. II. Manrique Zago Ediciones, 1997.

### **Fuentes fotográficas y audiovisuales:**

Arquivo NOVACAP, Brasilia, Brasil.

“Brasilia Trilha Aberta”. Catálogo de la exposición.

*O’bandeirante*. Jean Manson, (1957)

### **Documentos oficiales**

Alcaldía de Medellín, *Caso La escombrera, Comuna 13, Medellín, Colombia. Conceptos Técnicos por Forenses Internacionales*, 2011

Centro Nacional de Memoria Histórica, *La huella invisible de la guerra: desplazamiento forzado en la Comuna 13*. Bogotá, 2014.

Centro Nacional de Memoria Histórica, *¡Basta ya! Colombia: Memoria de Guerra y Dignidad*. Bogotá, 2013

Fiscalía General de la Nación, *Rastros: Desenterrando la Verdad*.

<https://www.fiscalia.gov.co/rastros>

Human Rights Watch, *Smoke and Mirrors. Colombia’s demobilization of paramilitary groups*. August 2005. Vol. 17. No. 3 (B)

Ley 975 del 2005. “Ley de Justicia y Paz, Colombia, Senado,

[https://www.cejil.org/sites/default/files/ley\\_975\\_de\\_2005\\_0.pdf](https://www.cejil.org/sites/default/files/ley_975_de_2005_0.pdf)

### **Websites:**

[www.archdaily.com](http://www.archdaily.com)

[www.cluig.org](http://www.cluig.org)

[www.centro de memoria histórica. gov.co](http://www.centro de memoria histórica. gov.co)

[www.cerosetenta.uniandes.com.co](http://www.cerosetenta.uniandes.com.co)

[www.fragmentos.gov](http://www.fragmentos.gov).

[www.elcolombiano.com](http://www.elcolombiano.com)

[www.las2orillas.com.co](http://www.las2orillas.com.co)

[www.memorialmuseums.org](http://www.memorialmuseums.org)

[www.moca.org](http://www.moca.org)

[www.verdadabierta.com](http://www.verdadabierta.com)