

Campos de individuación fantasmal: asesinato de líderes sociales en Colombia, marcadores espectrales del horror e intensificadores espectrales de resistencia

Por SANTIAGO ARCILA RODRÍGUEZ

Sobre los individuos vivientes descansa el encargo de mantener en el ser a los individuos muertos en un permanente rito de evocación.

Gilbert Simondon 2015: 315

Una desgracia, una enfermedad, una locura e incluso la proximidad de la muerte tiene dos aspectos bien diferenciados: en un sentido, me separan de mi potencia; en otro, me dotan de un extraño poder, como un peligroso medio de exploración que constituye al mismo tiempo un dominio terrible que se ha de explorar.

Gilles Deleuze 2005: 164

Somos de los pocos en creer que los muertos están muertos cuando están muertos.

Vinciane Despret 2015: 92

Abstract

In the framework of the systematic assassinations of social leaders in Colombia, an approach to psychosocial relations with the murdered and their ghosts is proposed from the philosophy of Simondon and Souriau. For this purpose, the ontogenesis of social leaders is described, with a depiction of the operation and effects of the *homicidal machine* that attacks leaders, and a portrayal of the *audiovisual machine* that sweeps the soul of society. In addition, the way in which, through the murders, flows of ghostly agencies are produced is explained, and its effects are analyzed using the categories of *spectral markers of horror* and *spectral intensifiers of resistance*. In this manner, an ontology of the *ghost-image* is set to understand the behavior of these beings from a *cinematographic ethology*. Finally, some routes are laid out to make political and legal alliances with these specters, in the configuration of the *possessed people* to come, whose form could be that of a *republic of ghosts*.

1. Asesinato de líderes sociales en Colombia

En lo que va desde la firma del Acuerdo de paz en 2016 en Colombia, más de 800 líderes sociales han sido asesinados en los territorios rurales. El motivo principal de estos asesinatos selectivos es el problema de la tenencia y uso de la tierra, que es, de hecho, uno de los problemas centrales de la desigualdad, la violencia y la exclusión en el país. En este contexto, las reivindicaciones y reclamos que hacen las comunidades bastan por sí solas para convertirlas en objetivo militar de mafias del narcotráfico, la minería ilegal y el paramilitarismo. Estas reivindicaciones van acompañadas de formas de organización alternativas que son una expresión de resistencia frente al modelo estatal de gubernamentalidad dominante de gestión de la vida y la muerte, que naturaliza la situación precaria y frágil a la que están destinadas las existencias de estas comunidades: los asesinatos sistemáticos de líderes sociales son una expresión actual de la violencia que el realismo capitalista, definido por Fisher (2016), lleva acabo enérgicamente en América Latina. Se trata de un realismo cuyos defensores más fervientes son, como Cristina de la Torre (2019) afirma en una columna en *El Espectador*, una “derecha rapaz que se nutre del conflicto agrario, sazonado con sangre, desde hace 200 años”.

Según el informe del CINEP titulado *¿Cuáles son los patrones? Asesinatos de Líderes Sociales en el Post Acuerdo* (2018), después de los acuerdos de paz se reconoce “una tendencia general a la baja en el número de víctimas mortales por cuenta de la violencia derivada del conflicto armado, pero se evidencia una tendencia al aumento de las violaciones al derecho a la vida de líderes sociales y defensores de derechos humanos” (13). La situación es tan crítica que casi resulta un acontecimiento amanecer sin la notificación mediática de un nuevo asesinato. Se informa a la ciudadanía de casos en los que, antes de matarlos, los líderes han recibido amenazas telefónicas o escritas, a veces anónimas, otras veces firmadas por el grupo paramilitar de las *Autodefensas Unidas de Colombia* (AUC) o por las llamadas *Autodefensas Gaitanistas de Colombia* (AGC) o por una mutación sin rostro que se presenta bajo el nombre de *Águilas Negras*.

En el documental *Nos están matando*, realizado en el 2017, los directores Emily Wright y Tom Laffay, acompañaron durante más o menos un año, a dos defensores de derechos humanos, el líder de la comunidad indígena Nasa, Feliciano Valencia, que trabaja por los derechos a la tierra, y el líder comunitario afrodescendiente, Héctor Marino, que dedica esfuerzos a establecer un grupo de autoprotección comunitaria, conocido como la Guardia Cimarrona. En este documento audiovisual se hace explícito que, tras el acuerdo de paz, mafias del narcotráfico y la minería ilegal han aprovechado el vacío de poder en las zonas, para controlar rutas y territorios. El gobierno está prácticamente ausente, cuando se suponía que era el primer actor que debería haber tomado el lugar que las FARC dejaron. Sobre él recae una complicidad que se acrecienta ya sea por participación directa en los asesinatos o por su omisión. Los miembros de las comunidades se preguntan ¿dónde está

el Estado? Y de la mano de este interrogante, surge la necesidad de organizarse: expresiones como la Guardia indígena operan como las únicas alternativas ante la ineficacia de las instituciones y sus dirigentes. Los casos que se denuncian llegan a las autoridades, pero por la naturaleza de la burocracia y de intereses particulares, no avanzan, no hay quién se haga cargo; el aparato burocrático juega al servicio de la violencia, haciendo patente la tesis de Fisher (2016) en la que se afirma que la burocracia está diseñada para borrar cualquier posibilidad de comunicación con algún responsable.

Las reivindicaciones, de los más de 800 asesinados provienen de una imagen del pensamiento que amenaza la forma de organización de la tierra tradicional, pues pone en cuestión la legitimidad del reparto de los recursos y los privilegios. Es una imagen que genera incomodidad, molestia y miedo en los modos de vida señoriales y mafiosos de los que por años se han dedicado a heredar, despojar y acumular tierra. Lo que exhiben las reivindicaciones son las fisuras del realismo capitalista y su tendencia hacia la totalización, es decir, la posibilidad latente de experimentar otra relación con la tierra, y si se quiere, de inventar una tierra nueva.

2. Se habla de fantasmas

Tanto en los archivos del Centro de Memoria Histórica (2018), como en los testimonios, la prensa y los medios en general, se habla de *fantasmas* como un modo de referirse al retorno incesante de la violencia (el fantasma de la guerra), al estado desolado y tenebroso de un pueblo tras una masacre (el pueblo fantasma), o al acoso de un grupo armado sobre una población (el fantasma del paramilitarismo). Incluso, y como acto de protesta en contra de los asesinatos de líderes sociales, tal como publicó el periódico *El Espectador* en el 2019, un grupo de jóvenes de la ciudad de Medellín estuvo rondando por algunas calles y estaciones del metro, vestidos con sábanas y pancartas: “623 líderes y lideresas sociales asesinados, desde la firma de los Acuerdos de paz”, la fuente, se podía leer en dichas pancartas, eran los datos de *Indepaz*. Es en este contexto de habla y de asedio, que algo nos fuerza a pensar sobre los fantasmas más allá de su reducción lingüística a un cierto tipo de metáfora: *¿qué modo de existencia es el de un fantasma que se desprende de un cuerpo asesinado como parte de un plan sistemático?, ¿cuál es su realidad?, ¿en qué consiste su ontogénesis?, ¿cómo entender sus comportamientos?, ¿cuáles son los destinos de las relaciones entre los vivos y los muertos en el caso preciso de los asesinatos de líderes sociales?*

Sabemos que desde *Los espectros de Marx* de Derrida (2012), hay un interés cada vez mayor por los fantasmas bajo el campo de estudio del llamado *giro espectral* o la *hauntología*¹. Derrida propuso una manera de entender a los espectros como realidades nucleares para la acción y el pensamiento político, que es inevitable no recordar:

¹ Algunos de libros más interesantes son *Los Fantasmas de mi vida* de Mark Fisher (2018), *La imagen*

Hay que hablar *del* fantasma, incluso *al* fantasma y *con* él, desde el momento en que ninguna ética, ninguna política, revolucionaria o no, parece posible, ni *justa*, si no reconoce como su principio el respeto por esos otros que no son ya o por esos otros que no están todavía *ahí, presentemente vivos*, tanto si han muerto ya, como si todavía no han nacido. Ninguna justicia [...] parece posible o pensable sin un principio de *responsabilidad* [...] ante los fantasmas de los que aún no han nacido o de los que han muerto ya, víctimas o no de guerras, de violencias políticas o de otras violencias [...] (Derrida 2012: 13)

Aunque nuestra apuesta se fundamenta sobre bases teóricas distintas a las de Derrida, suscribimos el lugar esencial que los fantasmas ganaron en su pensamiento. En este sentido, son dos filósofos los que consideramos centrales en la discusión contemporánea sobre la hauntología, se trata, por un lado, de Etienne Souriau que ha sido reivindicado en este campo de la mano de Despret (2017) y, por el otro, de Gilbert Simondon, cuya obra permanece escasamente explorada en este aspecto: nosotros consideramos que en el diálogo de estos dos autores existe una fuerza conceptual potente, útil e interesante para producir un pensamiento práctico y situado sobre los fantasmas, su vínculo con la resistencia, y, en este caso, con los asesinatos de líderes y lideresas sociales. Lo que sigue constituye una primera aproximación al respecto.

3. Individuación del líder social

El proceso de constitución del líder social en una comunidad, su ontogénesis, puede entenderse a partir de la novedosa relación entre individuo y sociedad que propone Simondon (2015) a partir de una teoría energética de la adquisición de forma en un sistema metaestable, o como Muriel Combes (2017) la denomina, de una *energética humana*. En el hilemorfismo, la adquisición de forma se explica a partir de dos términos previamente constituidos, que entran posteriormente en una relación de moldeamiento: como si una *forma* preexistente y exterior se aplicara como un molde a una *materia* también prexis-

superviviente: Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg de Didi-Huberman (2013), *Au bonheur des morts. Récits de ceux qui restent* de Vinciane Despret (2017), el volumen número 15 de la revista *Cultural geographies* dedicado a la *espectro-geografía* (2008), el libro de Ana Carrasco *Presencias irReales: Simulacros, espectros y construcción de realidades* (2017), y en Latinoamérica, los cuatro libros de Fabián Ludueña, *La comunidad de los espectros. I. Antropotecnia* (2018), *Principios de Espectrología. La comunidad de los espectros II* (2016), *Arcana Imperii. Tratado metafísico-político. La comunidad de los espectros III* (2018) y *Summa Cosmologiae. Breve tratado (político) de inmortalidad. La comunidad de los espectros IV* (2020) o el trabajo de German Prosperi (2019) titulado *La máquina óptica. Antropología del fantasma y (extra)ontología de la imaginación*. Estos son ejemplos de los esfuerzos contemporáneos por intentar asir, de la mano del psicoanálisis, la antropología, la historia del arte y la ciencia, una realidad que en la segunda mitad del siglo XX empezó a asediarse nuevamente el terreno filosófico.

tente. Para Simondon esta explicación es un reduccionismo, pues pierde de vista la constitución real de los individuos, ya que no dice nada acerca del *proceso* de individuación en el que, de hecho, forma y materia antes que términos individuados y *a priori*, son productos de la interacción de fuerzas de orden preindividual. En este sentido, la explicación de la formación de los individuos debe partir de la evidencia de que todo ser es lo que es porque hace o hizo parte de un sistema energético en evolución: los individuos no se forman a partir de la operación de un moldeamiento, sino de una *modulación* en la cual es esencial la relación de fuerzas. Como señala Sauvagnargues, Simondon “reemplaza el molde por una modulación que piensa la toma de forma como interacción de fuerzas y materiales” (Sauvagnargues 2006: 28).

A la base de estos planteamientos hay una reformulación profunda de la manera en que se entiende la ontología, pues Simondon defiende, de la mano de la cibernética, la termodinámica, la *physis* presocrática, la cristalografía, entre otros campos, una ontología en la que el ser no permanece estable sino en devenir, y permanece en devenir en tanto proceso inmanente y dinámico de interacción de fuerzas y materiales. En otras palabras, el ser no es un sistema ya individuado en perfecto equilibrio, sino un sistema metaestable, es decir, en permanente proceso de tensión y desfase de sus potenciales preindividuales, que son el reservorio de cambio. Esto hace que el ser sea sin descanso siempre más que uno, nunca idéntico a sí mismo:

En estas expresiones enigmáticas de “más que uno” y de “más que identidad” se hace a la luz la idea según la cual el ser es de entrada y constitutivamente potencia de mutación [...] La noción de desfase, que designa en termodinámica el cambio de estado de un sistema, se invierte en la filosofía de Simondon en el nombre del devenir. (Combes 2017: 28)

De ahí que, dada esta tensión entre fuerzas o este exceso constitutivo de energía potencial en el sistema, esta ontología se caracterice por hacer énfasis en la esencia eminentemente *problemática* de las existencias. Todos los seres individuados y en proceso de individuación son, bajo esta perspectiva, resoluciones parciales de una problemática metaestable determinada en un dominio de realidad concreto, son productos del desfase que ocurre como solución a la tensión continua del sistema: Simondon se ocupa de pensar cuidadosamente los modos de existencia físicos, biológicos, psíquicos, sociales y técnicos, con la intención de acompañar con el pensamiento el proceso mismo de su ontogénesis en el seno de un campo problemático.

Ahora bien, ¿qué tendría que ver esto con los líderes sociales? Tiene que ver con el hecho de que, precisamente, los líderes sociales son la expresión de los intentos de resolución concreta de ciertas problemáticas vitales y psicosociales de una comunidad. Sea en los Montes de María -esa subregión del caribe que ha sido escenario de lo peor-, en el sistema montañoso de la Sierra Nevada, en el municipio de Bojaya o en el departamento

del Cauca, los pueblos en Colombia deben lidiar con fuerzas que los asedian y los ponen en un estado de tensión y exposición²: se trata de fuerzas necróticas que llegan con la desprotección estatal, el hambre, la inseguridad y el olvido; fuerzas interesadas que se presentan como amenazas de muerte, futuros perdidos, abusos, abandonos y angustias. Ante esta situación, *cada comunidad se comporta como un sistema metaestable* produciendo individuaciones al nivel psíquico y colectivo, de las que emerge, a partir del reservorio de energía preindividual, el líder social como posible solución, como intento grupal por devenir otra cosa.

Para Simondon (2015), la individuación en el plano psiquico-colectivo se produce a partir de una membrana que llama la *subconciencia*. Se trata de una capa relacional de tipo afectivo y emotivo que conforma el núcleo de las individualidades que hacen parte de un grupo. La subconciencia es el escenario de la toma de forma simultánea de lo individual y lo grupal, que ocurre a partir de la actualización de las potencias preindividuales y de su estructuración, a través de los individuos particulares, en un nivel de realidad *transindividual*. Es en el nivel de la emoción, donde los vivientes se *transforma en teatro de individuación psicosocial*, dando lugar a la estructuración, en un mismo movimiento, del sujeto y el pueblo: “Si se puede decir que lo colectivo ya está en los sujetos, es desde un punto de vista energético, en el modo de potenciales capaces de conducir una individuación en el campo social” (Combes 2017: 93). La base de la realidad psicosocial, de los proyectos, de la cultura, las tradiciones, las creencias, los símbolos y las valoraciones, es la subconciencia, es decir, el campo de los movimientos emocionales:

La emoción propiamente hablando coincide tan enteramente con el movimiento mismo de constitución de lo colectivo que se puede decir que “hay colectivo en la medida en que una emoción se estructura”. Por lo tanto, lo colectivo tal como lo entiende Simondon, nace al mismo tiempo que una emoción se estructura a través de varios sujetos, y como estructuración de tal emoción. (Combes 2017: 92)

En este sentido, el líder social aparece en un campo en el que las tensiones emocionales individuales reclaman un tipo especial de solución colectiva, puesto que son el fondo común de las experiencias afectivas de incertidumbre, agobio, miedo y rabia que vienen con la injusticia e impunidad con la que se les trata día a día. En esta energética humana, el agua madre, la fuente gracias a la cual nace la figura del líder, es el conjunto de las interacciones afectivas y discursivas, de las prácticas, la memoria y las historias de esa comunidad. El líder social es un individuo transductivo, un canal de información que vehiculiza

² Para una aproximación detallada a los conceptos de *exposición*, *subexposición* y *sobreexposición* de los pueblos, ver el libro de Didi-Huberman (2014) *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*: “los pueblos están expuestos por el hecho de estar amenazados, justamente, en su representación -política, estética- e incluso, como sucede con demasiada frecuencia, en su existencia misma. Los pueblos están siempre expuestos a desaparecer. ¿Qué hacer, qué pensar en ese estado de perpetua amenaza?” (Didi-Huberman 2014: 11).

y transforma la energía preindividual del pueblo; es la manera en que dicha energía encuentra resolución al atravesar a cada miembro y adquirir una nueva consistencia, una nueva forma que abre una instancia de cambio social frente a la situación de abandono y violencia.

Bajo esta perspectiva, podríamos afirmar que *un líder social representa la posibilidad de cambio transindividual del pueblo al que pertenece*. En este sentido un líder social es:

- Un nodo de información y comunicación que organiza las tensiones del sistema social, permitiendo la continuación del proceso de individuación psíquico-colectivo del pueblo.

- Un condensador y amplificador de las demandas, proyectos y los afectos de una comunidad.

- Una multitud, pues su consistencia es más cercana a la de un enjambre o una bandada, ya que en él se translucen los flujos emocionales, las voces de la comunidad y sus deseos problemáticos.

El líder social es la expresión del compromiso de la comunidad consigo misma. Si atendemos a la etimología propuesta por Esposito (2012), *comunidad*, en su raíz latina, significa *comunus*, y *munus* significa tarea, deuda o regalo. El *co-munus* es una tarea que tienen en común un grupo de personas. En este contexto de asesinatos, la comunidad misma, en tanto objeto de amenaza continuo, se convierte en problema para sí misma, y se presenta a sí misma en su más claro sentido como una tarea que concierne a todos. Esa tarea común es la que se organiza colectivamente a través del líder social: la tarea de organizar el descontento, la esperanza, la alegría y la tristeza, la tarea de alzar la voz y reclamar frente al estado de precariedad y amenaza continua, la tarea de denunciar el abandono y la desprotección estatal, la tarea de inventar alternativas para reapropiarse de su destino y su territorio. El líder es el canal de individuación del grupo, el eje de transducción que la comunidad estructura como respuesta a la necesidad de lidiar con una problemática política, es la vía para producir un proceso de mutación transindividual que lleve a la recomposición de las relaciones y lógicas que articulan la vida del pueblo: es el intento concreto de devenir otro pueblo, un *pueblo porvenir*.

Siguiendo a Stiegler (2016), la organización comunitaria es posible gracias a *prácticas de elevación* colectivas del espíritu: técnicas que permiten a los grupos escapar de la organización sedimentada y reterritorializada de la vida, que en muchos casos corresponde a una inercia de resignación ante las condiciones precarias, de abuso y explotación. ¿Qué hacen los pueblos del Cauca, la Sierra Nevada o el departamento del Chocó ante el imperio de la violencia? Inventan técnicas de elevación comunitaria: prácticas que pasan por la reconfiguración de hábitos y relaciones con la tierra y los otros, el cuidado de ciertas tradiciones, la reformulación de su autoimagen, la planeación del futuro o la reapropiación de práctica y saberes jurídicos.

En el momento mismo en que una comunidad hace nacer la figura de un líder social, se asiste al movimiento de transformación de las relaciones sociales, afectivas, económicas y

políticas con la tierra misma, es decir, a la transformación, por medio de una actividad de reconstrucción del territorio, de los espacios-tiempos: si es el problema de la inseguridad por ausencia estatal, nacen formas alternativas de inmunidad y reclamo; si es el problema de la destrucción del medioambiente, nacen formas de resistencia para protegerlo; si es la falta de educación, nacen maneras distintas de organización del saber. Es decir, se articula y se asume una tierra que no quiere seguir existiendo de la misma manera bajo un estado de cosas precario que disminuye la potencia de la vida; una tierra que pugna por adquirir otra forma:

Poseer un territorio, ¿no es eso a lo que aspira toda reivindicación, toda expresión? Cualquier reivindicación, cualquier pretensión, ¿no es ante todo territorial, territoria-
lizante? Arribar a un medio, crearse allí hábitos, inscribir ahí sus marcas y sus refe-
rencias como otras tantas delimitaciones, adoptar allí conductas según ciertos ritmos,
en suma, componer un ritornelo, ¿no es ya reivindicar un territorio, a la manera de un
derecho consuetudinario? Hay reivindicación territorial desde el momento en que hay
composición de espacios-tiempos determinados, aun cuando son provisorios o móvi-
les (Lapoujade 2016: 42)

4. Diseño mortuario: máquina homicida y máquina audiovisual

La violencia ejercida contra los líderes sociales en la ruralidad de Colombia es produ-
cida por una *máquina homicida* que opera, tal como explican los mismos líderes en el do-
cumental *Nos están matando* (2017), a través de amenazas anónimas, panfletos que ponen
precio a la cabeza de las figuras centrales de las comunidades, sicariato y atentados de
distinta índole.

El principal objetivo militar de la máquina homicida es el líder social, su asesinato es la
estrategia a través de la cual los perpetradores pretenden modular el devenir de la indivi-
duación psíquico colectiva del pueblo. Gracias a la forma de operar, la máquina diseña e
instala una atmosfera, un campo climático de individuación de la vida colectiva, que tiene
como fin por lo menos cinco efectos sobre la comunidad:

1. Quebrar el nodo de información y comunicación del pueblo, que es el líder social.
2. Producir cadáveres y con ellos inundar el territorio de fantasmas que acosen el es-
pacio psicosocial.
3. Implantar violencia en la memoria y un contagio virulento de la impotencia. (En
este caso, también en términos de heredabilidad epigenética de afecciones como el estrés
postraumático asociado a la guerra. Su impacto se ha detectado dos y tres generaciones
adelante).
4. Asediar y militarizar la mente al esclavizar a las comunidades a imágenes fijas de
sí mismas y de un estado de resignación frente al futuro.

5. Tipificar un régimen afectivo que multiplica conductas temerosas, desconfiadas, retraídas y tristes. Logrando una disminución considerable de las intenciones de actuar colectivamente³.

En síntesis, la instalación de esta atmosfera apunta a un modelado preventivo del deseo, es decir, a una *precorporización* (Fisher 2016) que se dirige hacia los deseos de cambio y organización alternativa de las comunidades, y, por extensión, a través de los medios de comunicación, a los deseos de la ciudadanía en general. La máquina homicida esta anudada a una *máquina audiovisual* y algorítmica que opera masivamente ocupando los espacios televisivos, radiales y de internet, captando, como señala Stiegler (2016), el tiempo cerebral disponible de los usuarios consumidores. Ya sea por desinformación y omisión, por el efecto de la velocidad de los datos y las imágenes a las que se está expuesto, o del tipo de discursos que imponen un *formato* a la manera en que se muestra a los asesinados y los modos en que se los resiente, *el alma y el cuerpo social son objeto de un barrido mediático cuyo efecto es la obstaculización de una articulación lo suficientemente fuerte alrededor del esclarecimiento de los crímenes*.

La máquina audiovisual produce un corte sobre los agenciameintos colectivos de enunciación, sobre la variedad de flujos discursivos que nos atraviesan y componen nuestra voz, de tal forma que modula los flujos de enunciación mismos, para producir efectos particulares sobre los destinatarios. Lazzarato (2008) ha analizado de forma ejemplar este proceso, tomando como ejemplo la televisión, sin embargo, todo lo dicho aquí es aplicable a otros tipos de información audiovisual: “La televisión te incita a hablar en tanto que sujeto de enunciación como si fueses la causa y el origen de los enunciados, y, al mismo tiempo, eres hablado, como sujeto de enunciación, por la misma máquina de comunicación” (Lazarato 2008: 111). Después de oír el noticiero o ver un programa de opinión, el juicio mismo del espectador, tanto como la experiencia de origen del enunciado, entran en disputa en una arena en la que se quiere reproducir una cierta información:

En la servidumbre maquínica ya no somos usuarios de la televisión, «sujetos» que se relacionan con ella como un objeto externo. En la servidumbre maquínica somos agenciados a la televisión y funcionamos como componentes de dispositivos, como elementos de input/output, como simples relés de la televisión, que hacen pasar y/o impiden el paso de la información, de la comunicación, de los signos. (Lazzarato 2008: 114)

El éxito de este formato, que Lazzarato piensa a partir de la *servidumbre maquínica*, puede ser entendido también como la reproducción de una relación acrítica entre las imá-

³ Ver, por ejemplo, la alerta acerca de la fragilidad de la salud mental en líderes sociales en *Sintonías Corporales Memoria y resistencia de defensoras, un seguimiento a la Resolución 1325*, escrito por La Liga Internacional de Mujeres por la Paz y la Libertad, publicado en el 2020.

genes mediáticas y las palabras, que se manifiesta como la circulación de imágenes y discursos estereotipados en la cotidianidad. Como explica Didi-huberman (2014), a propósito de la *legibilidad de las imágenes* propuesta por Benjamin:

Walter Benjamín introdujo con maestría la cuestión de la legibilidad de las imágenes, sometiendo a estas a un desciframiento concebido no para dar a las palabras la última palabra sobre ellas sino, al contrario, para poner unas y otras en una relación de perturbación recíproca, de cuestionamiento por medio de un vaivén siempre reactivado. Una *relación crítica*, para decirlo todo. Cuando esta relación no se construye, cuando las imágenes convocan “naturalmente” a las palabras que deben acompañarlas, o bien cuando las palabras convocan “espontáneamente” imágenes que les correspondan, podemos decir que estas últimas -como aquellas mismas - han quedado reducidas a una nadería de mínimo valor: a estereotipos.

El formato que promueve la maquina audiovisual sobre los líderes sociales se articula a partir de una *reiteración estereotipada de las imágenes* (Didi-Huberman 2014) que, por subexposición o sobreexposición de los pueblos y sus muertos, genera en los espectadores la reacción predecible de una sensación privada de culpa en la que son compelidos a re-criminarse por la insuficiencia de su preocupación. En este caso, la responsabilidad estatal queda en un segundo plano ante el efecto desencadenado por la *forma* del mensaje audiovisual, que lleva la atención de los ciudadanos hacia sí mismos, en una modalidad en la cual se experimentan como los cómplices principales de los asesinatos, merecedores de un poco de dolor por su falta de consideración. Este tipo de formato sobre la sensibilidad impide la organización colectiva frente a hechos que no pasan por la *moralización* de las pérdidas, sino por la denuncia organizada a través de la investigación histórica y política de las causas y los responsables de los crímenes.

Los pueblos están expuestos a desaparecer porque están –fenómeno hoy muy flagrante, intolerablemente triunfante en su equivocidad misma - *subexpuestos* a la sombra de sus puestas bajo la censura o, a lo mejor, pero con un resultado equivalente, *sobreexpuestos* a la luz de sus puestas en espectáculo. La subexposición nos priva sencillamente de los medios de ver aquello de lo que podría tratarse: basta, por ejemplo, con no enviar a un reportero-fotógrafo o un equipo de televisión al lugar de una injusticia cualquiera -se en las calles de París o en el otro extremo del mundo- para que esta tenga todas las posibilidades de quedar impune y, así, alcanzar su objetivo. Pero la sobreexposición no es mucho mejor: demasiada luz ciega. Los pueblos expuestos a la reiteración estereotipada de las imágenes son también pueblos expuestos a desaparecer. (Didi-Huberman 2014: 14)

5. Marcadores espectrales del horror

Lo que sucede con la conexión de ambas máquinas, es la instalación de una relación muy particular con los ausentes y sus fantasmas. En la *Individuación a la luz de las nociones de forma e información*, Simondon (2015) dedica varios momentos al problema de la muerte, pero no hace explícita ninguna distinción acerca de la forma que toma la relación entre vivos y muertos según las causas de dicha muerte. Nosotros creemos que la distinción es clave para entender los procesos de individuación psíquico-colectivos de pueblos expuestos al asesinato sistemático.

Al pensar la individuación en el campo escatológico, Simondon señala que “la conservación de la identidad personal en la muerte no parece posible bajo la forma simple de una continuación de la existencia” (Simondon 2015: 314), ya que, como dirá más adelante, “si hay alguna realidad eterna, se trataría del individuo como ser transductivo, no en tanto sustancia sujeto o sustancia cuerpo, conciencia o materia activa” (Simondon 2015: 314). Es como realidad transductiva que algo del individuo muerto permanece en la existencia, es decir, como canal de información y comunicación entre los vivos y su medio. Dicho de otra manera, es en la forma de una realidad comunicante con potencia transformadora, que el fallecido se prolonga y sigue siendo fuente de posibles soluciones a las problemáticas metaestables del grupo al que pertenecía. Simondon añade:

Puede ser que algo del individuo sea eterno y se reincorpore, de cierta manera, al mundo en relación al cual era individuo. Cuando el individuo desaparece, solo se destruye en relación a su interioridad; pero para que se destruya objetivamente, habría que suponer que el medio también se destruye. (Simondon 2015: 315)

La muerte es la destrucción de la relación consigo mismo que todo viviente mantiene en su proceso de individuación. Cuando la muerte llega, esa relación se quiebra, sin embargo, no se da aquí una desaparición total de la realidad de dicho viviente, puesto que, mientras exista el medio social al que el viviente estaba asociado, parte de su realidad seguirá existiendo. En los términos que nos interesan, habría que aniquilar no solo al líder social, sino también a su pueblo y por extensión, a todos aquellos que de algún modo se relacionaban o relaciona con el líder, para hacer desaparecer por completo sus efectos. Es más, aun cuando el líder y su pueblo han sido destruidos, su realidad seguiría operando si hay quienes den testimonio de ellos tras los hechos. Esto es lo que está a la base de las políticas sobre la memoria que todo conflicto armado exige para una resolución justa.

Para entender esto, es importante volver a la cita, pues resulta urgente poder determinar si la reincorporación de esa realidad del muerto al campo social, es la misma en todos los casos con independencia de las condiciones de la muerte. Parte de la clave para entender este punto se encuentra en la mirada atenta a las siguientes ideas:

El individuo deviene al morir un anti-individuo, cambia de signo, pero se perpetua en el ser bajo forma de ausencia individual; el mundo está hecho de los individuos actualmente vivientes, que son reales, y también de los agujeros de individualidades, verdaderos individuos negativos compuestos por un núcleo de afectividad y de emotividad, y que existen como símbolos. (Simondon 2015: 315)

Podríamos decir, en términos generales y sin ahondar en la multiplicidad de signos que pueden adoptar los muertos que han llegado allí por causas que no son el asesinato sistemático, que estos entran a formar parte, dado su núcleo afectivo y emotivo, de la economía emocional y mnémica del sistema psicosocial en el que vivían. Serán los miembros de ese sistema quienes de tanto en tanto mantendrán al ausente en circulación a través de distintas prácticas típicas de la pérdida de un ser querido. La relación con un muerto en condiciones naturales sería más o menos alguna de las modalidades de la relación usual en estos casos. Ahora bien, ¿en qué consiste el cambio de *signo* de un individuo que ha muerto en una situación como la de los líderes sociales en Colombia?, ¿estas ausencias individuales, como seres transductivos, adoptan el mismo signo en la muerte “natural”, que en una muerte producida en condiciones de asesinato sistemático?, ¿en qué tipo de signo se convierten estos muertos en la comunidad?

La característica fundamental del cambio de signo que sufre el individuo cuando muere en situaciones como las de los asesinatos de líderes, es que dicho cambio es modulado, manipulado, por la máquina homicida, de tal forma que la realidad que sobrevive de los muertos sufre una captura que le impone un rol muy particular, propio de lo que aquí llamamos un *marcador espectral del horror*. Es decir, el rol de imágenes fuertes que se instalan en el alma como advertencias angustiantes que incrementan la intensidad del terror. Estas imágenes indican una situación de riesgo vital en todos los casos en los que los partícipes de un grupo quieran intentar algo parecido a lo que en vida el asesinado había hecho en favor de su comunidad. La máquina homicida convierte los fantasmas de los líderes sociales en marcadores del horror y modula los signos de los fantasmas de los asesinados hasta convertirlos en un único signo al servicio de la angustia y la inactividad.

En las ciencias de la vida, un marcador biológico es aquella sustancia utilizada como indicador de un estado biológico, como una característica diferencial entre dos individuos. En un sentido análogo, el marcador espectral es un fantasma producido en condiciones de asesinato sistemático que es incorporado y funciona como una sustancia ectoplasmática que determina un estado psicosomático particular de horror. Estos marcadores funcionan como si el muerto hubiera sido incorporado bajo una condición unidimensional en la que su mensaje y su fuerza no significan nada más que el camino directo hacia al dolor y la locura⁴.

⁴ Ver, por ejemplo, la Liga Internacional de Mujeres por la Paz y la Libertad (Limpal) en su informe *Sintonías corporales: memoria y resistencia de defensoras, un seguimiento a la Resolución 1325*. En el terreno literario, la novela de Evelio Rosero (2007), *Lo ejércitos*, permite sentir cómo el clima de pesadilla

Con la violencia ejercida al líder, este, que fue engendrado por segunda vez por los lazos comunes que mantenía con todos los miembros, es reincorporado en su aspecto fantasmal de manera predominantemente individual. Su efecto consiste en reorganizar la economía afectivo-emotiva de cada miembro, de tal forma que cada uno experimente una suerte de encerramiento en sus propias memorias, emociones, y palabras, siendo el anfitrión de un marcador cuyo objetivo es regular la conducta a través de la activación del retorno del miedo. No es un misterio que esta situación es el caldo de cultivo ideal de la paranoia, la psicosis y la depresión.

El marcador espectral es la encarnación de un tipo particular de relación con los fantasmas y la resistencia: una relación privada, individualizada, donde el fantasma aparece bajo el signo-recuerdo de lo que no se debe hacer, existe por la culpa del individuo y sus inconformismos, carcome la potencia de acción política y sobredetermina al sujeto en un silencio que debe ser el silencio de la servidumbre, el silencio del conformismo, el silencio de un muerto viviente. Si siento que las condiciones en las que estoy no son justas, es problema mío, no debo sublevarme a menos de que quiera que mi destino sea entrar en el limbo de las almas que han sido transformadas en marcadores gloriosos de horror.

El efecto de esta relación entre fantasma y comunidad, que pretende totalizar la lógica de los vínculos con los asesinados, es el desmembramiento de la capa relacional afectivo-emotiva de la comunidad, que trae consigo un desfundamiento de los potenciales de transformación, es decir, de las posibilidades mismas de transindividuación del pueblo. Sin potencias preindividuales comunes, el sistema metaestable entra en estado mortuario de *desindividuación*⁵, de modo tal que la comunidad es llevada a la inmovilidad y la desintegración, es decir, a una especie de estado característico de los sistemas cerrados, sistemas muertos en los que el agua madre de potencias preindividuales ha sido sustraída abruptamente, y lo que queda son fragmentos que no componen más que un frágil cristal de impotencia. La máquina quiere, en términos generales, producir un tipo de muerte colectiva que impida un pueblo porvenir.

6. Intensificadores espectrales de resistencia

Tal vez una de las vías para entender el resurgimiento de la fuerza que muchas víctimas han recuperado para volver a hacer un ejercicio político activo de disputa y para cambiar

se va a adueñando de un pueblo en medio de la guerra.

⁵ Recordemos que, tal como señala Combes (2017), hay dos formas para lidiar con las problemáticas afectivo-emotivas: una *intersubjetiva*, grupal si se quiere, en la que se promueve la transformación del sistema psíquico y colectivo, y hay una individuación efectiva; la otra *intrasubjetiva*, y su destino es la angustia, es la experiencia de la vertiginosa caída sin solución colectiva o transindividual, en un fondo de potencias en tensión que no encuentran una resolución efectiva más allá de la alarma en forma de angustia.

la relación individualizada y unidimensionalmente aterradora con los fantasmas, sea detenerse en las posibilidades de invención de vínculos alternativos con los fantasmas, de manera tal que, en vez de disminuir la potencia de actuar, la aumenten en función de la resistencia política. Es preciso imaginar de modo teórico-práctico otras maneras de entender *qué es un fantasma* y qué podría estar en juego en los significados sociales que se le atribuyen en un contexto como el colombiano. Para ello es esencial partir de una dimensión jurídica directamente relacionada con el problema al que Souriau (2017) se dedicó en *Los diferentes modos existencia*, es decir, el reconocimiento del derecho de existir de múltiples modos de ser: ¿qué existe y qué no?, ¿quiénes existen y quienes no?, ¿cómo hacer alianza con los que no, las comunidades vivientes y no vivientes?, ¿cómo pensar formas contemporáneas de entrar en litigio, atestiguar y diputar el derecho a la existencia de modos de ser y formas de vida que son invisibilizadas, negadas o destruidas activamente?

No solo se niega el derecho a la existencia, desde los ojos del Estado, los medios y las mafias, a las comunidades y sus líderes, se niega también la existencia de los fantasmas y sus supervivencias como fuerzas de resistencia colectivas. Es crucial pensar otra aproximación a los espectros que muestre bajo otro ángulo el modo de existencia de estos seres, y con ello abra las posibilidades reales de nuevas maneras de disputa política que se sumen a las que ya hay en curso: hay que desinstalar la relación que la máquina y sus encarnaciones han creado, para promover una individuación de los pueblos dictada según sus propias exigencias y horizontes.

En este sentido, nuestra intención es proponer algunas pistas para una forma de pensamiento que los haga existir de modo tal que puedan ganar en realidad bajo el signo y función, ya no de *marcadores espectrales del horror*, sino de *intensificadores espectrales de resistencia*. Hay que inventar una interfaz que permita una transducción diferente, una relación distinta con sus potencias, una interfaz que, por cierto, incremente la matriz que está a la base de la reconstitución política de grupos de víctimas y aliados, que afirman desde la devastación, la fuerza fantasmal de las hordas de exterminados, para reclamar y entrar en litigio. Tal vez, para saber cómo proceder, sea fundamental recordar esa fuerza creativa y jurídica que Souriau (2017) reconocía en la filosofía, y que, como consecuencia de las lógicas del mercado académico, parece en muchos casos haberse perdido: el arte de la filosofía, es el arte de la instauración, es decir el arte por medio del cual se testimonia e intensifica la realidad de las existencias débiles, gaseosas, frágiles, virtuales, a medio camino entre la sombra y la luz. Atestiguar e intensificar son gestos que van en contra de una violencia y una ignorancia dirigida a menoscabar la realidad de las *existencias menores* (Lapoujade 2018):

Devenir real es devenir legítimo, es ver su existencia corroborada, consolidada, sostenida en su ser mismo. El medio más seguro para socavar una existencia, es hacer como

si ella no tuviera ninguna realidad. Ni siquiera tomarse el trabajo de negar, solo ignorar. En este sentido, hacer existir es siempre hacer existir contra una ignorancia o un menosprecio. (Lapoujade 2018: 75)

Para Souriau (2017), el filósofo, el artista, el mago, pero para nosotros también las organizaciones e individuos que resisten y entran en litigio en favor de las existencias menores, son testigos de modos de existencia muy variados, a los que es preciso dirigir la mirada. No hay otra forma para que estas existencias ganen realidad y para que nosotros existamos de otra manera, que hacer las veces de anfitriones de sus múltiples facetas:

¿De dónde encontrar en uno mismo los recursos para legitimar tal cual modo de existencia singular? ¿cómo volver más reales las existencias? Tal vez las existencias deben pasar por otras existencias para situarse ellas mismas o consolidarse, o a la inversa. Uno no existe por sí mismo; solo existe realmente haciendo existir otra cosa. Toda existencia tiene necesidad de intensificadores para acrecentar su realidad. Un ser no puede conquistar el derecho a existir sin el auxilio de otro, al que hace existir. (Lapoujade 2018: 21)

Recordemos que Souriau y Simondon, cada uno a su manera, consideran al individuo como un medio, como un escenario: para Souriau *teatro de intensificación*, para Simondon *teatro de individuación*. Ambos comparten la idea de un inacabamiento existencial profundamente relacionado con un plano virtual y preindividual que sería una especie de reservorio para mutaciones. Es aquí donde se juega el aspecto jurídico, estético y ontogenético: Simondon (2015) con el concepto de *transducción* y Souriau (2017) con el de *instauración*.

7. El modo de existencia de los fantasmas

Es común pensar que ser un testigo de un fantasma es estar presa de un delirio, una alucinación o una ilusión óptica, a veces, se dice, puede ser asunto de sugestión, esoterismo o superstición. Bajo esta perspectiva, las imágenes de los fantasmas corren el riesgo de ser siempre reducidas a meros epifenómenos producto de la fantasía. En sus versiones más fuertes, se trata de explicaciones que, a la base, mantienen una posición fenomenológica que afirma la dependencia absoluta de las imágenes a una conciencia intencional, lo que querría decir que el estatuto ontológico de la imagen es subsidiario de la existencia de una conciencia, y, por tanto, las imágenes estarían encerradas en dichas conciencias, sin posibilidad de existir por sí solas fuera de las cabezas humanas.

Pues bien, aquí se parte de una aproximación alternativa que precisamente se ancla en algunas de las propuestas filosóficas de la crítica a los presupuestos que sostienen la idea de que las imágenes y las cosas existen solo si hay conciencias humanas. Esta idea, que

está a la base de la mayoría de psicologismos individualistas, encuentra una de sus críticas más interesantes precisamente en la filosofía de Simondon (2013). Es por ello que, como se verá, una de las maneras más efectivas para abordar el modo de existencia de los fantasmas, es a partir del reconocimiento de su *naturaleza imaginal*. Bajo nuestra perspectiva, todo fantasma es una imagen, pero no toda imagen es un fantasma, la imagen-fantasma sería del tipo de las imágenes potentes por su fuerza, pero paradójicamente frágiles por su evanescencia:

La imagen que invade al sujeto es una aparición; puede ser más fuerte que él y modificar su destino mediante una advertencia o una prohibición. Toda imagen fuerte está dotada en cierto modo de un poder fantasmagórico: puede superponerse al mundo de la representación objetiva. (Simondon 2013: 14)

Aquí cabe señalar, tal como Fisher (2018) afirma en su comprensión *hauntologica*, que por fantasmas no se entiende nada sobrenatural sino la agencia de lo virtual. A diferencia de Fisher, que hace del psicoanálisis su plano de comprensión sobre los fantasmas, nosotros reconocemos que estas virtualidades no están ancladas exclusivamente a las dinámicas descritas por el psicoanálisis. En su libro *Imaginación e invención*, Simondon (2013) aborda el problema de las imágenes a través de un enfoque no fenomenológico y asume la tarea de restituir la independencia de las imágenes, su autonomía y su *vida*:

El término “imaginación” remite a la “psicología de las facultades”; sin embargo, es preciso, puesto que supone que las imágenes mentales proceden de cierto poder, expresan una actividad que las forma, y suponen quizá la existencia de una función que las empela. A cambio, el término “imaginación” puede inducir a error, puesto que une las imágenes con el sujeto que las produce, y tiende a excluir la hipótesis de una exterioridad primitiva de las imágenes con relación al sujeto. Es una actitud corriente en los pensadores contemporáneos para quienes la imagen remite a una “conciencia imaginante”, según Sartre. ¿Pero por qué excluir como ilusorios los caracteres por los cuales una imagen resiste al libre albedrío, rechaza dejarse dirigir por la voluntad del sujeto, y se presenta por sí misma según sus propias fuerzas, que habitan la conciencia como un intruso que llega a perturbar el orden de una casa donde no está invitado? (Simondon 2014: 14)

Simondon se remonta a la antigua Grecia para señalar la forma en que se les reconocía una fuerza y una agencia a los sueños, cuyo origen era exterior a los sujetos. Estos últimos hacían las veces de receptáculos o anfitriones permeable a las invasiones de imágenes provenientes del afuera. Los ritos de evocación y las representaciones de los ausentes eran expresiones que atestiguaban la densidad y el espesor de estas imágenes. Simondon señala que incluso para filósofos racionalistas como Lucrecio, la opción nunca fue descartar esta impresión como errónea, sino intentar darle una explicación física rigurosa a través

de todo un sistema basado en los simulacros emitidos por objetos y sus efectos sobre la percepción y la voluntad. Lucrecio habría creado una explicación objetivista de la naturaleza y el comportamiento de las imágenes, que sería ejemplar: “semejante explicación enteramente objetiva y objetivista, cumple con la carga de exterioridad y de relativa independencia de las imágenes con relación al sujeto. Es solamente a partir del siglo XIX que se impone la descripción de las imágenes en términos de subjetividad” (Simondon 2013: 15).

En adelante, Simondon (2013) se aboca a una defensa que quiere recuperar el gesto de Lucrecio, ahora en contra de las posiciones desplegadas a partir de siglo XIX, para mostrar, a través de la ciencia y el conocimiento general más contemporáneo de su tiempo, la ontogénesis de las imágenes, sus fases de individuación, sus consistencias y niveles. Su libro está plagado de análisis sobre biología y etología animal, sobre la técnica, la creación artística y arquitectónica, el cine, el psicoanálisis, la fisiología, la historia de las religiones, entre otros. Todo ello dirigido a argumentar que las imágenes

[...] no son tan límpidas como conceptos; no obedecen con tanta ductilidad al pensamiento; solo se las puede gobernar de manera indirecta; conservan cierta opacidad como una población extranjera en el seno de un Estado bien organizado. Conteniendo en cierta medida voluntad, apetito y movimiento, aparecen como cuasi organismos secundarios en el seno del ser pensante: parasitas o coadyuvantes, son como monadas secundarias que habitan en ciertos momentos al sujeto y lo abandonan. (Simondon 2013: 15)

Si las imágenes son *cuasi organismos* que escapan a la voluntad, que entran y salen del sujeto y tiene en cierto sentido volición y apetito, habría que apropiarse del lenguaje biológico que hay presente en Simondon, y pensar directamente las formas en que los fantasmas coexisten a partir de casos como las relaciones simbióticas, la figura del holobionte como entidad ecológica formada por la asociación de diferentes especies, o del par anfitrión/huésped, típico de los parasitismos. Estas modalidades de relación ya hacían parte del lenguaje usado para describir, en el ocultismo y la demonología, el comportamiento de las entidades angélicas, espirituales y monstruosas de otras dimensiones. Una de las reapropiaciones de esta manera de captar el comportamiento de seres extrahumanos es la que hace Negarestani (2016) en su libro de teoría-ficción, *Ciclonopedia*, cuando se refiere a los *demonios inorgánicos* — que bien podría ser una manera complementaria de entender la acción de los fantasmas de los líderes sociales, bajo su forma de *marcadores espectrales del horror* en el alma de las comunidades—:

Los demonios inorgánicos son parásitos por naturaleza, ellos mismos provocan su existencia xenotativa y generan efectos a partir del anfitrión humano, ya sea como in-

dividuo, etnia, sociedad o civilización[...] Las respuestas psicosomáticas o efectos secundarios[...] comienzan a desarrollarse bajo la forma de enfermedades crónicas o padecimientos progresivos en su anfitrión[...] Una vez que los demonios inorgánicos se infiltran en el agente antropomórfico, armonizan su conciencia inorgánica con la del anfitrión humano. A partir del momento en el que se armoniza o implanta de esta manera, el demonio inorgánico no puede ser extraído o apartado de las redes neuronales, sociales e incluso membranosas del anfitrión. (Negarestani 2016: 53)

Mitad organismos evanescentes, mitad entidades demoniacas, las imágenes-fantasma son seres que vienen siempre del exterior, y se comportan a partir de un verdadero *parasitismo espiritual* (Lapoujade 2018), que requiere de una comprensión atenta a su independencia como seres en tránsito⁶. El hecho de que las imágenes sean principalmente cuasi vidas extranjeras, hace que Simondon se acerque a otros filósofos que han pensado la imagen como pura exterioridad, entre quienes ocupa un lugar destacado Bergson (2010) y su teoría desarrollada en *Materia y memoria*, sobre la imagen como realidad estrictamente equivalente a la materia, la luz y el movimiento, y, por tanto, inmanente a todo el campo de lo real. Estos dos filósofos, Simondon y Bergson, hacen parte de las fuentes del pensamiento de Deleuze, y se encuentran presentes en los fundamentos de sus dos estudios sobre el cine, *La imagen movimiento* (2003) y *La imagen tiempo* (2005).

Allí Deleuze lleva al límite la idea bergsoniana del universo como *metacine*, mostrando la constitución cinematográfica de las existencias a través de una mirada atenta a la manera en que las imágenes se individualizan y relacionan. Esto lo lleva al reconocimiento máximo de su autonomía a través del concepto de *imagen-viva*, una imagen dotada, al igual que un organismo, de una dimensión perceptual (*imagen-percepción*), una afectiva (*imagen-afecto*) y una motora (*imagen-acción*). Desde este punto de vista, nosotros mismos somos imágenes vivas compuestas de imágenes vivas celulares, óseas, sanguíneas, nerviosas; nuestro cerebro y las imágenes que construyen nuestras biografías y memorias, que dan suelo a nuestras experiencias y deseos, son *imagenes-tiempo* que se han cristalizado más allá de nuestra voluntad, y se despliegan y superponen en la maraña de recuerdos y proyecciones que componen nuestras vidas cinematográficas interiores. Desde esta perspectiva, el mundo entero aparece como una membrana en movimiento que se pliega y repliega, al modo de las circunvoluciones cerebrales o las líneas de la historia geológica del planeta:

⁶ Para una aproximación complementaria a los fenómenos de anfitrión y huésped, ver la trilogía Esferas donde Sloterdijk desarrolla una *ciencia general de las visitas*, que permite entender los juegos entre visitantes anónimos que encuentran albergue en otros seres que aparecen como *médiums*: “Mensajes, remitentes, canales, lenguas: son los conceptos básicos, malentendidos casi siempre, de una ciencia general de la visitabilidad de algo por algo en algo. En adelante vamos a mostrar que la teoría de los medios y la teoría de las esferas convergen; ésta es una tesis para cuya demostración tres volúmenes no pueden significar demasiado.” (Sloterdijk 2003: 56).

Según el novelista Biély, «somos el transcurrir de un film cinematográfico sometido a la acción minuciosa de fuerzas ocultas: si el film se detiene, nos coagularemos para siempre en una pose artificial de espanto». En el cine, dice Resnais, algo debe pasar «alrededor de la imagen, detrás de la imagen e incluso en el interior de la imagen». Es lo que sucede cuando la imagen deviene imagen-tiempo. El mundo se ha hecho memoria, cerebro, superposición de edades o de lóbulos, pero el cerebro mismo se ha hecho conciencia, continuación de las edades, creación o brote de lóbulos siempre nuevos, recreación de materia a la manera del estireno. La pantalla misma es la membrana cerebral donde se enfrentan inmediatamente, directamente el pasado y el futuro, lo interior y lo exterior, sin distancia asignable, independientemente de cualquier punto fijo. (Deleuze 2005: 170)

En este universo de imágenes-movimiento e imágenes-tiempo ¿qué lugar ocupan las imágenes-fantasma? ¿Cómo acercarse a sus caprichos, a sus restos, a sus trazos?

8. Etología cinematográfica de los fantasmas

En un trabajo previo titulado *La individuación de la imagen animal: hacia una etología cinematográfica* (Arcila 2019), se establecieron las líneas generales de una etología dirigida a comprender los mundos circundantes de los animales a través de un dialogo continuo entre la teoría del cine de Deleuze y la biología contemporánea. La idea era entender las relaciones ecosistémicas a partir de lo que se denominó la *textura imaginal* de las ecologías animales. Esa tarea tenía como objetivo resaltar el papel central de la imagen en las ciencias biológicas y contribuir a enriquecer una alianza estética y científica a favor de la aproximación a la vida animal en el marco de las discusiones éticas y políticas en este campo. Ahora bien, creemos que las bases de esa etología cinematográfica pueden servir también para ocuparnos de la textura imaginal que atraviesa el plano psíquico y colectivo de las sociedades humanas, y en este caso puntual, de aquellas asediadas por la violencia y el asesinato rutinario. Su utilidad sería *comprender, en clave cinematográfica, los comportamientos y relaciones entre las imágenes-fantasma, las máquinas homicidas y audiovisuales, y la vida política de los pueblos, como herramienta teórica y práctica para experimentar con las conexiones entre los vivos y las supervivencias fantasmales*. De esta etología podrían salir modalidades distintas de tratar y entender a los espectros en función de disputas políticas y jurídicas.

En sus libros sobre cine, Deleuze (2005) explica el cambio del cine clásico al cine moderno, cuyo punto de quiebre está en el antes y el después de la segunda guerra mundial, y cuyas figuras renovadoras serían los nuevos realismos, italiano y francés, pero sobre todo, el cine inventado por Ozu. Este quiebre se hace evidente al observar cómo el *cine*

clásico planteaba personajes cuyos dramas consistían en las formas en que percibían, sentían y actuaban ante situaciones diversas de su cotidianidad. Estos personajes eran imágenes-vivas cuyo tiempo vital trascurría según encadenamientos sensorio-motores que dependían de las imágenes con las que entraban en contacto, y los llevaban a actualizar en la forma de acciones, repuestas, ideas y ocurrencias de todo tipo. En este sentido, estos personajes tenían que responder ante alguna exigencia, proyecto o trabajo. Por el contrario, en el *cine moderno*, aparecen personajes que vagabundean, que son incapaces de crear respuestas ante el mundo en el que habitan. Personajes que deambulan de aquí para allá, que en algunos casos han sido testigos de algo que los ha desbordado y ha excedido sus capacidades de reacción, llevándolos a una ruptura de la articulación sensorio-motriz. Esta ruptura los deja en un estado fuera del automatismo de las acciones, abiertos a lo que Deleuze (2005) denomina un *tiempo en estado puro*, característico de las imágenes sonoras y ópticas puras: “¿Qué es una imagen óptico-sonora pura? No es otra cosa que una imagen ordinaria en situación de desempleo profesional, que rehúsa trabajar y se pone a vivir su vida de manera autónoma” (Fujita 2014: 26).

Estos personajes contemplan sin actualizar, sin cumplir un trabajo esperado, y en esa medida son llamados *visionarios*. ¿Qué ven estos visionarios? Sus propias potencias en estado puro. Estos personajes, al dejar de estar atados al automatismo de las acciones, acceden a una contemplación de sus propios virtuales, de su propio exceso, fuera de la restricción a actualizarlos. Para Deleuze (2005) este es el espacio en el que las imágenes pasan, del régimen orgánico o sensorio-motriz, al régimen cristalino. En este último, las imágenes acceden a la contemplación simultánea de las distintas capas donde circulan los flujos de tiempos diversos, y donde las posibilidades y futuros que encierran, coexisten en la forma de una vida al interior de un cristal. Esto es lo que Deleuze denomina *imagen-cristal*, signo esencial de un *devenir revolucionario* de aquellas imágenes que se rehúsan al imperativo del trabajo:

El devenir-revolucionario de las imágenes, es decir la desviación respecto del “régimen orgánico” y hacia el “régimen cristalino” (IT165-179), se produce en la positividad absoluta de tal rechazo del trabajo. Rehusando trabajar bajo el régimen orgánico cine-capitalista, las imágenes ordinarias entran en un nuevo tipo de agenciamiento: agenciamiento disyuntivo y ya no conjuntivo (dividual), en el cual cada una de ellas reencuentra su propia autonomía [...]. (Fujita 2014: 23)

Esta etología estaría interesada en los comportamientos de las imágenes-fantasma a partir de su estatus de cuasi organismos e imágenes-vivas, pero sobretudo, estaría interesada en las formas en que se presentan como imágenes-cristal, es decir, en las maneras en que podrían quebrarse los automatismos sensorio-motrices a los que están destinadas, como es el caso de los fantasmas al ser obligados por la máquina homicida a trabajar como marcadores del horror. Aquí el encadenamiento sensorio-motriz impuesto, ata al espectro

a una sola forma de sobre-vivir: la del trabajo de asediar como espanto a los vivos. En el momento en el que se desconecta a las imágenes de su articulación sensorio-motriz, la imagen se abre a su propio exceso de potencia sin sufrir la constricción de hacerla trabajar bajo fines impuestos. Es la situación en que los fantasmas quedan liberados del circuito, y recuperan una autonomía que permite conexiones inéditas en la forma de *intensificadores espectrales de resistencia*.

Si los fantasmas son, parafraseando a Derrida (2012), eso que *desquicia el presente vivo*, eso que *desajusta la identidad consigo del presente vivo*, es porque en su núcleo posibilitan lo mismo que las imágenes-cristal: un fantasma es algo así como una presencia interdimensional, que precisamente vehiculiza diversos tiempos, distintas memorias, y posibles imágenes de lo que ya no es más y de lo que todavía no ha sido. En la doble relación simbiótica entre, por un lado, la relación del alma de los pueblos violentados y los fantasmas, y por el otro, de esa relación con alma de la sociedad de la que hacen parte, se juega una lucha política por la memoria y el cambio de las condiciones de vida que es preciso alimentar a través de la exploración de estos núcleos cristalinos de los espectros: camino que permite reactivar la individuación colectiva, allí donde la desindividuación pretende reinar.

9. Instaurar fantasmas como gérmenes colectivos

Para Simondon una de las características centrales de las imágenes es que son portadoras de energía colectiva: “A través de las imágenes la vida mental contiene algo de social, puesto que existen agrupamientos, estables o movientes, de imágenes en devenir” (Simondon 2013: 15). Esta característica general exige por nuestra parte ser pensada en el caso concreto del comportamiento de las imágenes-fantasma producidas en los asesinatos de líderes.

Cada sujeto es el resultado de una serie de flujos de imágenes que lo componen, pueblan y conminan a actuar como participe de una comunidad. Para Simondon (2013), la mente es un polipero de imágenes comparable al polipero de células que es el cuerpo: ambos en procesos de constitución con su medio asociado. Lo psíquico y lo colectivo se forman simultáneamente en procesos de comunicación e información, en los que la circulación de las imágenes es esencial, puesto que constituye los trazos que integran el alma de los grupos y sus individuos. En este sentido, participar en una comunidad es participar también de un espacio compuesto por las imágenes-fantasma que habitan los bucles de retroacción entre la experiencia individual y la experiencia colectiva. Desde esta mirada, *los fantasmas son virtualidades integradas a la individuación psicosocial de los pueblos*.

Toda comunidad se articula sobre un espacio en el que los fantasmas hacen de las suyas recorriendo el plano común de las existencias mentales. Una forma de intentar asir este

plano es tratarlo directamente como una película constituida por las múltiples duraciones de las imágenes y los pensamientos que componen la actividad humana. Una película proyectada en una especie de *psicosfera* abierta que condensa su flujo a partir una enorme cantidad de interacciones irrigadas por intensidades muy diversas, correspondientes a las situaciones singulares y generales de la vida mental de un sistema social. La textura imaginal del plano psíquico-colectivo está compuesta también de las intrusiones de estas imágenes-fantasma cargadas de energía colectiva, una energía capaz no solo de aterrar sino también de recomponer tejido social. Tal como señala Simondon, las imágenes “pueden ser, contra la unidad personal, un germen de desdoblamiento, pero también pueden aportar la reserva de su poder y de su saber implícito en el momento en que deben resolver problemas” (Simondon 2013: 15).

Este hecho fundamental es invaluable, puesto que, a pesar de las acciones destructivas de los asesinos y sus intenciones de aterrar, a pesar del daño irreparable y del dolor inolvidable, estos fantasmas nunca son sobrecodificados de manera absoluta. El enjambre de espectros no está cerrado como lo quieren las maquinas mencionadas, pues, dada sus virtualidades, su condición de imágenes-cristal, pueden, bajo ciertas condiciones, abrirse a sus propios excesos potenciales y quedar habilitados a nuevas relaciones. Lo fantasmas son siempre gérmenes que abren al afuera posibilidades inéditas de vida: “*En el momento en que un individuo muere su actividad es inacabada, y puede decirse que permanecerá inacabada en tanto subsistan seres capaces de reactualizar esta ausencia activa, semilla de conciencia y de acción*” (Simondon 2015: 315).

Esta es la forma en que Simondon reconoce el potencial real de los ausentes y es también la forma de subrayar que esos gérmenes necesitan de otras existencias para ganar en realidad, tal como señalábamos con Souriau. En este sentido, es clave preguntar ¿cómo asumir el lugar de estos seres capaces de reactualizar la actividad de los ausentes, de esa potencia de conciencia y acción?, ¿cómo desplegar estos gérmenes?, ¿de qué manera nos hacemos cargo de estas semillas espectrales en términos de resistencia política?, ¿cómo ocuparnos de los fantasmas que inevitablemente nos conciernen, aun cuando no hayamos sido miembros de esas comunidades asediadas directamente por las máquinas homicidas? Es claro que el drama que se desarrolla en el ir y venir de los asesinatos lo sufren las comunidades olvidadas, sin embargo, la violencia ejercida sobre estas termina afectando de mil formas a la individuación de áreas más extensas de la sociedad. Nuestra individuación, como miembros políticos de una sociedad, está permanentemente irrigada por lo que pasa lejos, en lugares que para muchos son recónditos e inexistentes, lugares condenados a una violencia que no cesa en la ruralidad, en las veredas, en los caseríos, en los pueblos, y que es una violencia que tiene como cómplice al Estado que se supone protege y vela por todos los ciudadanos: si ese es el Estado de nuestra individuación psíquico-colectiva, lo mínimo es exigir protección, resolución y claridad sobre los hechos.

⁷ Cursivas son nuestras.

En un texto esencial sobre las desapariciones forzadas en distintos países del mundo⁸, Hito Steyerl (2014) se detiene sobre las evidencias existentes de los crímenes que los Estados se niegan a reconocer: rollos fotográficos, pedazos de escritos, restos humanos, balas. Steyerl muestra cómo estas evidencias son condenadas a una invisibilidad construida por una violencia epistémica, que surge en el momento en el que los expertos forenses, los aparatos judiciales, la tecnología de análisis de los restos y la voluntad política no son puestas a disposición del esclarecimiento de los hechos. En este contexto, Steyerl sugiere pensar estas evidencias en términos de *imágenes pobres*:

Una imagen pobre es una imagen que permanece irresuelta: enigmática e inconclusa por el descuido o el rechazo político, por la falta de tecnología o financiamiento, o por tratarse de registros apresurados o incompletos captados bajo circunstancias riesgosas [...] así como los intereses comerciales, políticos y militares definen la resolución de las imágenes que los satélites toman de la superficie de la Tierra, de la misma forma definen la resolución de los objetos que están enterrados bajo esa superficie[...] aun cuando (estas imágenes pobres) no pueden mostrar las ejecuciones extra judiciales, los asesinatos políticos o los tiroteos contra las manifestaciones que podrían haber documentado, portan consigo las pruebas de su marginación. Su pobreza no es una carencia sino una capa adicional de información, que no se refiere al contenido sino a la forma. Esta forma evidencia cómo se trata a la imagen; si es vista y transmitida o si por el contrario es ignorada, censurada y obliterada. (Steyerl 2014: 161)

Esta caracterización de las imágenes pobres, que en principio hacen referencia a cosas que son evidencia de crímenes, pero no se les trata como tal, puede ser aplicada, tanto a los reclamos de las comunidades que siguen siendo objeto de las máquinas homicidas, como a los fantasmas de los asesinados a los que se les niega la existencia. En las imágenes pobres la *resolución* es un término que se refiere al mismo tiempo a la calidad de las imágenes en términos de su materialidad, definición y claridad ganada a través de los píxeles y su circulación, como al esclarecimiento de los crímenes que reclaman una definición jurídica de calidad por parte del Estado. En Colombia, las condiciones de sobrexposición de los pueblos y la invisibilización de los fantasmas, hacen parte de una operación que *pixela* y anula la claridad con que aparecen estas realidades, condenándolas a un estado de opacidad que impide saber y hacer: la resolución de los modos de existencia de ambos, comunidades y fantasmas, es gobernada por intereses políticos, comerciales y militares que producen un plus de violencia al dejar en el olvido y la indeterminación a las personas que siguen en riesgo y a los espectros que se quiere expulsar de la memoria. La forma de tratar a las imágenes de los pueblos y a las imágenes-fantasmas revela todo un andamiaje técnico, político y militar diseñado para disminuir la realidad de estas formas de ser.

⁸ Desaparecidos: entrelazamiento, superposición y exhumación como lugares de indeterminación, en *Los condenados de la pantalla* (Steyerl, 2014).

Para hacer las veces de seres capaces de hacer ganar realidad y definición a estas imágenes pobres, de reactualizar la potencia de acción y conciencia de los fantasmas, es preciso proceder a través de instauraciones, es decir, de maneras efectivas de hacer ganar realidad a las existencias menores a través de nosotros como entidades psíquico-colectivas. Esto es posible si se abre el cuerpo y el alma, por medios técnicos, artísticos, lingüísticos, científicos y jurídicos, a intrusiones espectrales. La resistencia, bajo esta mirada, tendría que pasar por una *práctica de la posesión* y la intensificación de las ausencias individuales, en una lógica en la que se *re-suscite* la herencia de sus gestos de sublevación:

Quizá en el momento en que se impone con una intensidad sin precedentes la idea de que tenemos una responsabilidad para con nuestros descendientes, se abre la posibilidad de una responsabilidad para con quienes nos han precedido, con ella la idea de que una herencia sólo tiene sentido en su cumplimiento, es decir, si de hecho re-suscita. Una herencia es lo que re-suscita. Ahora está en nuestras manos que pueda sernos útil una teoría del duelo que se haga cargo expresamente de esa tarea de cumplir y re-suscitar. (Despret 2015: 101)

Para re-suscitar esta herencia habría que producir un *pueblo poseso* en el que la relación entre anfitrión y huésped sea una relación simbiótica de apoyo mutuo, es decir, de mutua intensificación, de mutua ganancia de realidad y reconocimiento, en favor de un derecho de existencia. Esta ganancia de realidad y derechos, sería promovida gracias a la producción activa de transducciones y amplificaciones de los gérmenes de resistencia colectiva. Habría que servirles a las imágenes-fantasma para que alcancen la fase de individuación que corresponde a la *invención*, y que se manifiesta como creación objetiva en el espacio de algún soporte o forma en la que estas imágenes se encarnen. Estas invenciones, como nodos de amplificación, les abrirían nuevos espacios de tránsito y transformación a los espectros: producir una casa, una ciudad, una televisión, un cine, un ciberespacio, un derecho, una cotidianidad, una intimidad y un espacio público abiertos de múltiples maneras a los fantasmas. Los posesos serían el medio a través del cual se daría la instauración de las imágenes pobres, es decir, el pasaje de un modo de ser frágil, indeterminado, pixelado a otro cuya realidad crece, gana en claridad y aumenta la resolución de las situaciones problemáticas a través de un ejercicio transindividual que se apoye en la fuerza de mutación de los ausentes.

Un virtual solo toma posesión de sí mismo a condición de encontrar un mediador o un intercesor que lo vuelva autónomo. Es una suerte de parasitismo o de relación simbiótica. Lo virtual tiene necesidad de un anfitrión para existir. Inversamente, un creador nunca es más que el anfitrión de sus virtualidades. (Lapoujade 2018: 61)

Para ello sería indicado pensar en una *ecología hospitalaria* que diera cabida a ecosistemas y alianzas compuestas entre los vivos y las virtualidades espectrales de los líderes asesinados, de tal forma que sea instituida una *red social* por la que circulen estos fantasmas y sus potencias en la forma de mil y una encarnaciones. De una manera concreta, la tarea común consiste en hacer mutar, inundar, reinventar y parasitar con estos espectros todas aquellas dimensiones compuestas por las imágenes colectivas que aseguran la continuidad de una cultura:

Una parte de la realidad de los grupos está hecha de imágenes, materializadas bajo forma de dibujos, de estatuas, monumentos, de vestimentas, herramientas y de máquinas, y también de giros del lenguaje, de fórmulas como los proverbios que son verdaderas imágenes verbales; estas imágenes aseguran la continuidad cultural de los grupos, y son perpetuamente intermediarias entre su pasado y su porvenir: son tanto, vehículos de experiencia y de saber, cómo modos definidos de expectativa. (Simondon 2013:25)

La producción de posesos es esencial para transformar la experiencia colectiva de los marcadores espectrales del horror en intensificadores de potencias espectrales, esto es precisamente lo que se necesita, una praxis de contra-dosis para combatir la relación sobrecodificada e impuesta por la máquina homicida, entre sociedad y fantasmas: “un demonio inorgánico solo puede ser destruido por completo por otro demonio inorgánico” (Negarestani 2016: 54). Intervenir con contra-dosis, con alianzas en el ecosistema de los fantasmas es la vía para transformar las maneras en que nos afectamos mutuamente, quizás esta es una manera de reinterpretar lo que señala Latour (2018) cuando piensa la *cura* en relación con los espantos:

[...] desearía hablar, para describir ese movimiento, de *transferencia de espantos*. Si lo términos que empleo no son excesiva y terriblemente inadecuados, podría decirse que curar quiere decir hacer pasar el espanto que viene de ninguna parte, a otra parte, más lejos, no importa adónde, pero, sobre todo, sobre todo, que no se detenga, que no se fije en el paciente, tomándolo por otro, y lo lleve, sustituyéndolo, en una serie alojada de sustituciones a otras, siempre diferentes. (Latour 2018: 98)

Para nosotros, *curar* significa hacerse cargo de la individuación psíquico-colectiva por medio de técnicas de intensificación comunitarias que permitan hacer circular otros aspectos, otras formas de los fantasmas que, antes que esclavizar, estén al servicio de liberar.

10. Una república de los fantasmas

¿Cómo articular un sujeto político en la alianza entre los vivos y los muertos? Un comienzo esta en reconocer, recuperando y reinterpretando el gesto de resistencia de Fisher (2018), que los fantasmas de la vida de cada uno, los fantasmas de nosotros, son también y sobre todo imágenes-fantasma de una vida impersonal e inorgánica. Son seres que, en el caso de los líderes sociales, han sido producidos a partir de una violencia militar y política que es la violencia permitida en el Estado en el que nuestras almas se articulan y gobiernan. Los fantasmas de los líderes sociales no dejan de arrojarnos una pregunta apremiante, ¿cómo instaurar, transducir y aumentar la potencia de lo que podría un cuerpo político que se reconoce como un *pueblo espectral*? Los líderes asesinados nos exigen que ese pueblo por venir debe ser uno que aparezca bajo la forma de una *república de los fantasmas*.

Sobre los individuos vivientes descansa el encargo de mantener en el ser a los individuos muertos en un permanente rito de evocación. La subconsciencia de los vivos está completamente entrelazada con el encargo de mantener en el ser a los individuos muertos que existen como ausencia, como símbolos de los cuales los vivos son recíprocos. (Simondon 2015: 315)

Si se escucha bien a estos fantasmas, no habría otra razón para esta tarea, más que una verdad incuestionable y es que, quiérase o no, todos estamos en *procesos de fantasmagorización*, estamos entre el ser y la nada, la oscuridad y la luz, y es ahí donde las existencias de los que ya no están, las existencias de los que vendrán, y nuestras existencias, se juegan sus derechos.

BIBLIOGRAFÍA

- Bergson, H. (2010). *Materia y memoria: Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Cactus.
- Bonilla Stuck, C. A., Yepes, A., Cardona, G., Rozo, W., Sánchez, D., Zuleta, C., Restrepo, J. D., & Comisión Colombiana de Juristas. (2018). *¿Cuáles son los patrones?: Asesinatos de líderes sociales en el Post Acuerdo*.
- Carrasco, C. A. (2017). *Presencias irReales: Simulacros, espectros y construcción de realidades*. Pozuelo de Alarcón, Madrid, España: Plaza y Valdés Editores.
- Combes, M. (2017). *Simondon: Una filosofía de lo transindividual*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. (2003). *La imagen-movimiento: Estudios sobre cine 1*. Madrid: Paidós Ibérica.

- Deleuze, G. (2005^a). *La imagen-tiempo: Estudios sobre cine 2*. Madrid: Paidós.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2015). *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2005). *La isla desierta y otros textos: Textos y entrevistas (1953-1974)*. Valencia: Pre-Textos.
- Derrida, J. (2012). *Espectros de Marx: El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta.
- Despret, V. (2017). *Au bonheur des morts Récits de ceux qui restent*. París: La Découverte.
- Despret, V. (2015). *Cuerpo, emociones, experimentación y psicología*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Didi-Huberman, G. (2014). *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*. Buenos Aires: Manantial.
- Didi-Huberman, G. (2013). *La imagen superviviente historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*. Madrid: Abada.
- Esposito, R., Molinari Marotto, C. R., & Nancy, J.-L. (2012). *Communitas origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Fisher, M. (2017). *Realismo capitalista: ¿no hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra.
- Fisher, M. (2018). *Los fantasmas de mi vida: Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Fujita, H. (2014). *Cine-capital: Cómo las imágenes devienen revolucionarias*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Arcila, S. (2019). *La individuación de la imagen animal: Hacia una etología cinematográfica*. Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Filosofía, Maestría en Filosofía.
- Jo, F. M., & Peter, A. (2008). "Editorial: spectro-geographies". *Cultural Geographies*, 15, 3, July 01, 2008, 291-295.
- Lapoujade, D. (2018). *Las existencias menores*. Buenos Aires: Cactus.
- Lapoujade, D. (2016). *Deleuze: Los movimientos aberrantes*. Buenos Aires: Cactus.
- Latour, B. (2018). *Sobre el culto moderno de los dioses factiches. Seguido de Iconoclash*. Buenos Aires: Dedalus.
- Ludueña, R. F. (2020). *Summa Cosmologiae. Breve tratado (político) de inmortalidad. La comunidad de los espectros IV*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Ludueña, R. F. (2018). *Arcana Imperii. Tratado metafísico-político. La comunidad de los espectros III*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Ludueña, R. F. (2016) *Principios de Espectrología. La comunidad de los espectros II*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Ludueña, R. F. (2010). *La comunidad de los espectros. I. Antropotecnia*. Madrid: Miño y Dávila.
- Negarestani, R. (2016). *Ciclonopedia: (Complicidad con materiales anónimos)*. Materia Oscura.
- Oswaldo Prósperi, G. (2019). *La máquina óptica: Antropología del fantasma y*

- (extra)ontología de la imaginación*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Raunig, G., Expósito, M., & Lazzarato, M. (2008). *Mil máquinas: Breve filosofía de las máquinas como movimiento social*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Rosero Diago, E. J. (2007). *Los ejércitos*. Barcelona: Tusquets.
- Sauvagnargues, A. (2006). *Deleuze: Del animal al arte*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Simondon, G. (2015). *La individualización: A la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires: Cactus.
- Simondon, G. (2013). *Imaginación e invención: (1965-1966)*. Buenos Aires: Cactus.
- Sloterdijk, P. (2003). *Esferas: 1*. Madrid: Siruela.
- Souriau, E., Latour, B., & Stengers, I. (2017). *Los diferentes modos de existencia: Seguido por Del modo de existencia de la obra por hacer*. Buenos Aires: Cactus.
- Steyerl, H., Berardi, F., & Expósito, M. (2014). *Los condenados de la pantalla*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Wesche, P. (2019). Business Actors, Paramilitaries and Transitional Criminal Justice in Colombia. *International Journal of Transitional Justice*, 13, num 3, November 2019: 478–503.