

¡Presente! La política de la presencia¹

Diana Taylor

Resumen

La exclamación “¡Presente!” puede entenderse como un grito de guerra, un acto solidario o testimonial, una manera de estar en el mundo, de pasar lista, una muestra, un despliegue o una declaración de presencia. ¡Presente! anuncia una manera distinta de estar física y políticamente, de asumir un compromiso manifiesto con los demás, y es también un *conocimiento situado* que nos lleva más allá de las formas disciplinarias y restrictivas de conocer de nuestras tradiciones eurocéntricas. Se busca proponer prácticas epistémicas alternativas, fuera del ámbito académico: en el arte, en el performace y en otras maneras de construir el mundo. ¡Presente! concibe el conocimiento no como algo que se cosecha y se comercializa, sino como una manera comprometida de saber, un proceso de *estar con*, de caminar y hablar con los demás, con todos los problemas, complicaciones y contradicciones que eso conlleva. ¿Puede una política de la presencia ayudarnos a reimaginar nuestras prácticas disciplinarias, de participar colectivamente en la descolonización de la producción de conocimiento? Este trabajo nos invita a pensar juntos.

Palabras clave: performance, animativo, Francis Alÿs, Ayotzinapa, Tlatelolco, *Popol Vuh*, México.

Abstract

¡Presente! The Politics of Presence

The Spanish exclamation “¡Presente!” can be understood as a war cry, an act of solidarity and/or witnessing, a way of being in the world, compliance to roll call, a showing, display, or declaration of presence. ¡Presente! announces a different way of being present, physically and politically, an

¹ N. del Dir. Este artículo se basa en la conferencia magistral que ofreció Diana Taylor en el Museo Universitario de Arte Contemporáneo (MUAC) de la UNAM, el 11 de octubre de 2016. La autora amplió su texto para publicación en *Investigación Teatral*. Traducción revisada por Antonio Prieto.

act of embodied form of engagement with others and *situated knowledge* that takes us beyond the disciplined and restrictive ways of knowing that our Eurocentric traditions offer us. I join fellow travelers fleeing from disciplines, the academy, to search for alternative epistemic practices elsewhere—in art, performance, and other forms of world-making. ¡*Presente!* envisions knowledge not as something to be harvested and commercialized but, rather, as an engaged knowing, as a process of *being with*, walking and talking with others with all the pitfalls, complications and contradictions that entails. Can a politics of presence help us re-imagine our disciplinary practices so that we collectively participate in the decolonialization of knowledge production? The essay invites us to think together.

Keywords: performance, *animativo*, Francis Alÿs, Ayotzinapa, 43, Tlatelolco, *Popol Vuh*, Mexico

*Jaqxam sar (Para ser yo mismo, tengo
que caminar y hablar con los otros).*

El pasado hecho presente

El 28 de agosto de 1968, en los tiempos más álgidos de las explosivas protestas estudiantiles en México, oficiales del gobierno obligaron a funcionarios públicos a realizar un acto de presencia en el Zócalo de la Ciudad de México, frente al Palacio Nacional, como contra-protesta ante las crecientes manifestaciones callejeras. En el centro de la plaza, la descomunal bandera mexicana flameaba desde lo alto de la asta, en respuesta a la toma del Zócalo el día anterior, cuando los estudiantes levantaron una bandera de huelga —rojo y negra— en el mástil de la enseña nacional. Esta “ceremonia de desagravio,” como se llamó al evento, pretendía ser una representación (aunque forzada) de lealtad al partido. Sin embargo, se transformó repentina e inesperadamente en un performance político de presencia disidente. Los miles de trabajadores que asistieron a este espectáculo de unidad nacional se enfrentaron al orador oficial. To-

dos a la vez, aparentemente sin preparación o intención anticipada, se dieron media vuelta, dando la espalda, y comenzaron a balar como corderos: “beeeee”. Algunos gritaron: “¡somos borregos de la administración!”.

Los funcionarios públicos, transformados en simbólicas ovejas del rebaño, se hacen presentes, se muestran como animales políticos subyugados, actúan como si no tuvieran agencia. Sin embargo, son ellos, y no el gobierno, quienes controlan su representación. Su negativa a asumir el papel de trabajadores leales al simulado partido revolucionario, que es el PRI, da cuenta de la condición degradada, incluso de la deformación ontológica, de los empleados insertos en el Estado desarrollista de los años 60. Están *presentes* en su negativa. Dan la espalda a la representación que el gobierno hace de sí mismo, como una democracia próspera de sujetos libres, y se re-presentan como el producto absurdo de una farsa ridícula, evitan el reconocimiento. Los trabajadores surgen desde dentro y alteran lo que Hannah Arendt llama el “espacio de aparición”, que “nace dondequiera que los hombres [*sic*] estén juntos en la forma de expresión y acción” (1969, 178). El Estado supone que controla el espacio de aparición, exigiendo una demostración de lealtad de parte de sus sujetos vulnerables; pero con sólo una vuelta de estos cuerpos domesticados, un solo “beeeee” unificado, un “¡presente!”, dicho espacio de aparición se transforma, pasa de un espacio simulado de representación política a uno performático de política contestataria; una desidentificación con la imagen que la autoridad busca crear a través de un montaje de carácter colectivo.

Este simple acto de desafío, los pitidos espontáneos (es decir, al parecer no premeditados), este dar la espalda a los mandatarios plasma en gran parte a lo que quiero llegar cuando digo “¡presente!”.

La exclamación “¡presente!” es a la vez un acto y una palabra que depende del contexto. Es multivalente; se puede entender como un grito de guerra, un acto de solidaridad y/o de testimonio, una manera de estar en el mundo, una respuesta a un llamado, una demostración, una exhibición, o una declaración de presencia militante. Decir ¡presente! es anunciar un modo diferente de situarse física, académica y políticamente, tal como me interesa desarrollarlo en este texto. Apelo a un *compromiso corporizado* junto con quienes nos rodean, que nos lleve más allá de las distintas disciplinas y las restringidas formas del saber que nuestras tradiciones eurocéntricas nos ofrecen. Como académica que trabaja con los estudios de performance —una posdisciplina que se desarrolló principalmente desde el teatro, la antropología, la lingüística y las artes visuales—, me interesa el

conocimiento como un acto de presencia que se realiza con los otros. Me uno a otros viajeros, compañeros que huyen de las disciplinas, así como a aquellos que buscan prácticas epistémicas alternativas en otros lugares, en el arte, el performance y formas alternas de construcción del mundo. La negativa que mostraron los funcionarios del 68 (su acto de dar la espalda) puede ofrecernos una clave, pero eso es sólo un punto desde donde partir. ¿Cómo desaprender y aprender de nuevo, de otra manera? ¿Qué podemos rescatar de lo que hemos aprendido para redirigirlo y desarrollar otros modos de conocer?

¡Presente!, como un gesto activista, señala un compromiso de interacción permanente con los otros, para así hacer frente a los peligros que nos rodean. Nuestros sistemas epistémicos, como los políticos y económicos, se han erigido sobre las espaldas de los conquistados, los esclavos, los endeudados y los excluidos. Y no simplemente porque los esclavos negros y los indígenas construyeran las universidades del continente americano que luego les prohibirían la entrada. Durante mucho tiempo las mujeres tampoco podían siquiera solicitar ingreso. Y no se trata sólo de que las formas de transmisión de conocimientos —la imprenta y el archivo cultural— estuvieran más allá de las esferas de aquellas poblaciones a las cuales se les negaba una educación. Lo que el conocimiento vino a significar y a abarcar se convirtió cada vez más en un ejercicio de disciplina estricta, propiedad de unos pocos, quienes deslegitimaron formas de conocimiento que eran transmitidas a través de otros medios, prácticas relacionadas con el cuerpo, entre otras. El enclaustramiento de los responsables del saber, de su producción y circulación, no es nada nuevo. Los aztecas y los mayas, para enfocarnos en Mesoamérica, confinaban el ejercicio de la escritura a un selecto y pequeño grupo. Lo que sostengo, más bien, es que las prácticas epistémicas de exclusión continúan en nuestras disciplinas y universidades hasta el día de hoy, con efectos devastadores. Según Fred Moten y Stefano Harney (2013, 41), “La universidad es el lugar de la reproducción social de la negación de conquistas”. Y nuestras disciplinas, inevitablemente, propagan las desigualdades que algunas de ellas pretenden tratar; es inevitable porque han sido formadas por el mismo sistema. Estamos amenazados, como sostiene el jurista portugués Boaventura de Sousa Santos, por el “epistemicidio,” creado en parte por lo que él llama “los monocultivos del conocimiento” (2016, 24). Monocultivos del conocimiento que van de la mano con otras prácticas excluyentes. No es ninguna noticia que el 0,05 por ciento de la población mundial recoge la gran

mayoría de los beneficios producidos por los demás y hace caso omiso de los factores externos: los seres humanos, animales, ecosistemas y sistemas culturales que absorben el costo y la violencia que esto conlleva. Lo que está cada vez más claro para muchos es que nosotros (la gente con la que hablo y camino) somos esas *externalidades*. Ellos/nosotros formamos parte del *undercommons*, “lo común indetectable”, que designan Moten y Harney.

¿Cuánto, entonces, tenemos que *desaprender* de lo que nuestros sistemas disciplinarios han inculcado, incluso a golpes, en nosotros? ¿Cómo reformulamos un compromiso disciplinario, o postdisciplinario, que reconozca los logros y habilidades intelectuales que hemos ido ganando y que aun así pueda interactuar ética y abiertamente con otros de diferente formación y visiones del mundo? ¡Presente! imagina el conocimiento no como algo para ser fortificado detrás de las paredes de la universidad, o cosechado y comercializado por la industria, sino, más bien, como una generación de conocimiento comprometido, como cuerpos interrelacionados en proceso de *ser y estar con*, caminar y hablar con los otros, con todas las trampas, las complicaciones y las contradicciones que eso implica. Así es que este trabajo versa sobre la práctica, la epistemología y la política de la presencia. *Ser y estar con, en tránsito*; significa nunca llegar, significa ocupar el permeable tiempo y espacio del presente, el ser y estar aquí, ahora, con los otros, de nuevo.

La exclamación “¡presente!” afirma la posibilidad del singular/plural que Félix Guattari llama un “grupo de sujetos” y “pluralismo subjetivo”. El término “colectivo”, argumenta Guattari en contraposición a un rebaño de ovejas que supuestamente se lleva con facilidad, “debe entenderse en el sentido de una *multiplicidad que se despliega en sí misma*”² (1996, 155). Al igual que los funcionarios públicos, cuyo rechazo da un significado diferente al sentido de “colectivo” (distinto al que el gobierno había previsto), tal colectivo es a la vez singular y múltiple; es el objeto de la enunciación performativa del gobierno y el tema de lo *animativo* o acto de repudio. Lo performativo funciona, como argumenta J. L. Austin (1981), cuando ciertas circunstancias o convenciones están en su lugar. Las palabras, entonces, pueden actuar, hacer que algo suceda. Al dar la espalda al orador, al balar como ovejas, los trabajadores lo des-autorizan, les niegan la legitimidad para exigir y ejercer su imponente presencia. Estos movimientos

² Cursivas mías de referencia.

tácitos y, no obstante, comunicativos, son un ejemplo de los que llamo *animativos*, actos, en este caso, que se resisten al mandato performativo a través de la negativa promulgada.

Activismo animativo

Los *animativos*, como yo los defino, se basan más en los cuerpos que en el lenguaje; su eficacia radica en la transmisión afectiva de cuerpo a cuerpo, en lugar de los pronunciamientos verbales. Representan temores, esperanzas y también el ultraje. Lo animativo es en parte movimiento, como en la animación. Parte identidad, ser, espíritu o alma, como en el caso de las ánimas o como en la vida misma. El término capta el movimiento fundamental que es la vida, el soplo que da vida, el ánimo que inspira las prácticas corporales. Volviendo a las manifestaciones de 1968, podemos decir que los animativos ayudaron a mantener el espíritu y la determinación de los estudiantes y trabajadores a la altura de las circunstancias. Lo animativo se refiere a acciones que tienen lugar “en el suelo”, por así decirlo, en los actos desordenados, a veces feos, y a menudo menos estructurados, que ocurren entre los individuos en los espacios de interacción. La animatividad política (basada en la fe, en los hechos y todo lo que hay entremedio) está floreciendo en todos los lados de las divisiones ideológicas.

Este aparente esquema binario es mucho más complicado de lo que mis planteamientos sugieren aquí. Los performativos y los animativos funcionan sólo si van juntos; nada pronunciado llega a significar gran cosa sin el consenso de los escuchas. La eficacia de lo performativo depende del reconocimiento/acuerdo de los asistentes. Y también el destinatario representa siempre una posición, podrá ser de aceptación o consenso, o bien de des-identificación o rechazo radical.³ Los cientos de personas en el Zócalo repudiaron abiertamente el uso de órdenes performativas por parte del gobierno, respaldadas por una abrumadora presencia policial. Uso estos términos, entonces, no para ilustrar una clara distinción entre una comprensión de la política como alta/baja, buena/mala, elitista/populista, ‘real’/‘fingida’. Es urgente recordar que el performance es siempre inestable y que los animativos pueden ser un arma de doble filo, razón de más para comprender el grado en que los cuerpos u organismos pueden perturbar las jerarquías políticas, las estructuras y los discursos de legitimación, de repente tumbadas por interrupciones promulgadas desde y sobre el terreno.

³ Sobre el concepto de desidentificación, ver Muñoz 2011.

Los cuerpos, pues, hacen sus propias demandas en formas que no pueden ser comprendidas adecuadamente si se examinan sólo los paradigmas lingüísticos. Los cuerpos políticos son amplificados-expandidos por la misión, la emoción y las aspiraciones que los animan. Los estudiantes en 1968 sabían que encarnaban un movimiento histórico. Como cuerpos físicamente empujados unos a otros marchando por las calles, la gente se sentía unida en una lucha común en busca de justicia. El espacio atiborrado por la multitud, literalmente, obligó a las personas a comunicarse y a depender unas de otras. Por otra parte, como cuerpos, estamos comunicados en red extendida hacia nuestro entorno. La comunicación del grupo es recibida y transmitida a través de toda nuestra capacidad de procesamiento sensorial, como la vista, el oído, el olfato y el tacto. Estos sentidos activan nuestros sistemas neurológicos y hormonales, que a su vez se comunican con el cerebro y otros órganos involuntarios, como la glándula suprarrenal y el hipotálamo, que desencadenan sentimientos de miedo, rabia, felicidad y otras respuestas emocionales. Los procesos y acciones corporales, por tanto, son menos controlables que la práctica discursiva. A diferencia de los medios de comunicación, dominados en gran parte por los intereses corporativos, los cuerpos sirven como su propia forma de mediación. “El cuerpo es un objeto social”, como hacen notar Waskul y van der Riet, “lo que quiere decir que el cuerpo como objeto no puede ser separado del cuerpo como sujeto: son emergente unos de otros” (2002, 510). La comprensión de la acción encarnada ‘en vivo’ es crucial para entender cómo ‘hacer creer’, forma la creencia y da forma a las realidades políticas. Si menospreciamos los afectos, descuidamos aspectos vitales de la protesta y de los movimientos sociales —el visionario, el comunicativo, el emocional y el contestatario—.

Pero, ¿cómo es que los trabajadores supieron decir “beeee” y dar la vuelta al unísono? ¿Qué conexiones afectivas provocaron este acto tan desafiante? ¿Qué componentes estimularon los mecanismos de señalización? En el caso del 68, empleados llegaron al Zócalo en estado de alerta y resistencia por ser obligados sumariamente a hacer presencia. Los sentimientos van aumentando con las circunstancias —el espacio acorralado, el calor, la densidad—, que explotan en expresiones de impotencia y humillación. Uno se da la vuelta y dice “beeee”, y los demás siguen casi de inmediato. El sentir circula a través de lo que existe *entre medio*, en los momentos y espacios que compartimos con los demás.

Los afectos, a diferencia de las emociones que son nombrables e identificables, son las intensidades pegajosas que se encuentran dentro de y entre los seres vivos. Según Gregory J. Seigworth y Melissa Gregg, “surgen en medio de los entre medios [...] el afecto se encuentra en aquellas intensidades que pasan de cuerpo a cuerpo (humano, no humano, semi-cuerpo, y de otro modo), en aquellas resonancias que circulan acerca de, entre los cuerpos y mundos... Se pegan a los cuerpos” (2010, 1). El ser, compuesto de intensidades y resonancias viscosas, siempre está en tránsito. Los cuerpos (no sólo humanos) sienten y comunican las frustraciones en y alrededor de ellos. La piel es permeable a su entorno, así como es capaz de contener la integridad interior del cuerpo. De pie y muy junta, el malestar de la gente se hace palpable. Alguien actúa, otros siguen ¿como ovejas? Tal vez, en la medida en que las ovejas son animales sensibles, pero también son desafiantes y señalan abiertamente su negativa a obedecer la llamada performativa por la solidaridad que dicta el gobierno. Los cuerpos se animan los unos a los otros. La política toma lugar en el espacio que existe entre nosotros, en la brecha productiva que nos une tanto como nos separa.

Lo que hay entre medio es clave para entender la relación entre sentimiento y acción política, no sólo en la teorización de la *polis* y del espacio de aparición del que habla Hannah Arendt: “la organización de la gente, ya que ésta surge del actuar y del hablar juntos, y su verdadero espacio se encuentra entre las personas que viven juntas para este fin” (1969, 178). Asimismo, Judith Butler, discutiendo acerca del espacio de aparición de Arendt, hace hincapié en la importancia del *intermedio*:

No hay un solo cuerpo que establezca el espacio de aparición, sino que esta acción, este ejercicio performativo, sólo ocurre ‘entre’ los cuerpos, en un espacio que constituye la brecha entre mi propio cuerpo y el de otro. De esta manera, mi cuerpo no actúa solo cuando actúa políticamente. De hecho, la acción surge de lo que hay entre medio (2008, párrafo 5).

Jean-Luc Nancy insiste en la formulación de un “nosotros”, la primera persona del plural, que comprende el significado de ser como un ser *con otro*: “El ser no puede ser otra cosa que un ser-con-otro”. Todo, añade Nancy, “pasa entre nosotros [...] todo ser está en contacto con todo otro ser, pero la ley del tocarse es la separación” (2000, 3). Los trabajadores se mantienen separados como individuos, sin embargo, están juntos física y

políticamente. Su cólera anima el *estar entre medio* y actualiza el acto de rechazo; en ese momento alteran el espacio de la apariencia.

Así, decir “¡presente!” funciona como acto de solidaridad. Al intensificar performáticamente la ironía de su condición de “ovejas”, los asistentes pidieron a sus espectadores atestiguar y, de ser posible, acompañarlos (estar presentes) en su protesta. Al mismo tiempo, a través de su acto rebelde, reconocieron y acompañaron el desafío que los estudiantes manifestaron al gobierno autoritario. Ellos se hicieron ¡presentes! Después de tres años de la escalada de represión durante la gestión de Gustavo Díaz Ordaz y seis semanas de una reacción excesiva por parte del gobierno contra el movimiento estudiantil, mucha gente estaba harta. El 2 de octubre de 1968, cinco semanas después de este evento de los trabajadores, cientos de estudiantes que participaban en las protestas fueron masacrados en Tlatelolco. Sus cuerpos fueron desaparecidos e incinerados. Nadie sabe exactamente cuántas personas murieron esa noche, que año con año se conmemora al llamado de “¡2 de octubre no se olvida!”. Decimos los nombres de los muertos para hacerlos ¡presentes!



•Fig. 1. El 2 de octubre no se olvida. México. Fotografía: Diana Taylor.

El 26 de septiembre de 2014, un centenar de estudiantes de la Normal Rural de Ayotzinapa, Guerrero, incautaron cinco autobuses para llevarlos

a la Ciudad de México con la finalidad de participar en la conmemoración de los estudiantes masacrados el 2 de octubre. Ahora recitamos sus nombres y decimos, una vez más, “¡presente!”. El número 43 y “Ayotzinapa no se olvida” indican la iteridad de los hechos: el ayer, el ahora, y, aparentemente, el siempre de la violencia política. Estas invocaciones tienen una duración que señalan a los muertos que no mueren, al pasado que nunca desaparece.



•Fig. 2. Manifestación en protesta de la desaparición de los 43 estudiantes de Ayotzinapa en el Zócalo de la Ciudad de México. Foto cortesía de Pedro Miguel.

En 1997, el artista belga-mexicano Francis Alÿs realizó un video de su performance *La multiplicación de los borregos*, con Rafael Ortega, basado en el desafío de los burócratas de 1968, llamado *Cuentos patrióticos*. El performance, como una práctica potencialmente rebelde, indisciplinada y transgresora, demuestra ser un sitio privilegiado para hacer y transmitir presencia y no sólo representarla. Alÿs camina alrededor de la misma asta de la bandera en el Zócalo, con el enorme estandarte mexicano ondulante y la Catedral Metropolitana de fondo. Alÿs entra en el cuadro llevando una oveja con una correa. El enfoque de la cámara es estrecho. Sólo se ven las sombras en el suelo de piedra, las imponentes sombras lineales genera-

das por la asta y las siluetas en movimiento de Alÿs y la oveja que avanza detrás de él en dirección circular. Una a una, nuevas ovejas se unen al círculo, alterando su ritmo para mantener la misma distancia entre unas y otras, y conservar la formación circular. Las campanas de la Catedral sueñan incesantemente, recordando a las mismas que el 27 de agosto de 1968 repicaron sin parar, en muestra de apoyo para el movimiento estudiantil. Metódicamente, Alÿs continúa caminando alrededor de la asta de manera relajada pero deliberada. Así, 21 ovejas se han unido a la caminata, mágicamente, al parecer, en perfecta formación. Entonces Alÿs deja caer la correa y la primera oveja se aleja del círculo; luego otra y otra, una en cada rotación, todas de una manera ordenada. Dentro de poco, Alÿs camina al final de la fila, siguiendo a las ovejas. ¿Quién dirige a quién? Estas ovejas se han transformado de seguidoras en un colectivo, “la multiplicidad que se despliega” de Guattari. Cuando Alÿs y las ovejas se van, el Zócalo parece vacío, agotado por un segundo de los muchos dramas combatidos allí durante los últimos 600 años. El Zócalo es el mismo y no es el mismo. El paréntesis da la ilusión de fijeza en términos de espacio y tiempo, y, sin embargo, nos recuerda que no existe sino en relación con otros espacios y



•Fig. 3. Francis Alÿs. *Cuentos patrióticos*. Video documentación de una intervención urbana realizada en el Zócalo de la Ciudad de México, en colaboración con Rafael Ortega (1997). 24 minutos, 40 segundos. Imagen cortesía de David Zwirner (Nueva York/Londres).

otros tiempos. El espacio performático, como espacio político, es el campo de la potencialidad. El performance de las ovejas, una vez más, ha alterado el terreno de la apariencia. La sombra de la asta de la bandera marca el sitio como la manecilla de un reloj solar. ¿El tiempo? Ahora.

Pero esta filuda sombra corta también hacia adentro, hacia el interior de las prácticas históricas mexicanas.

Siempre.

Los eventos en el Zócalo en 1968 y 1997, y los de ahora, dan fe de esta circularidad y conexión. Las ovejas seguirán rondando el imaginario mexicano. El lugar, las campanas, la bandera y la asta existen como doble, triple, cuádruple exposición, la condición de violencia y dominación, el acto de negación, la re-creación, la alteración de lo imaginario, desde el presente, en cada nuevo presente.

Dilemas disciplinarios

Así como la palabra “¡presente!” excede la definición lingüística, también cuestiona, e incluso desafía, los límites disciplinarios. Para volver a la idea de Santos acerca de la “mono-cultura”, comenzaré con la premisa de que el conocimiento (lo que significa, lo que hace, quien lo produce, con qué objeto y así sucesivamente) en el pensamiento occidental está apenas empezando a emerger desde un modo de bloqueo epistémico que niega la subjetividad, la acción, inclusive la vida y todo lo que se relaciona con ‘nosotros’; es decir, no sólo los seres ‘humanos’, sino, más bien, *algunos* humanos. Las fronteras disciplinarias dividen al conocimiento en partes, en campos y sub-campos de especializaciones, a menudo imposibles de saber para sus contrapartes homólogas. Estrategias de separación y contención hacen que sea no difícil, sino imposible, que las personas hablen y piensen más allá de estas divisiones. Nuestras tecnologías emergentes y las formas de transmisión, por otra parte, como la cultura de los medios y las plataformas digitales, vuelven a hacer efectiva esta separación. La programación y el código, argumenta Tara McPherson, son “lenticulares [...] un dispositivo estructural que hace la visualización simultánea de las diferentes imágenes [...] casi imposible”. El lenticular, continúa, “es una forma de organizar el mundo. Estructura representaciones, así como epistemologías. También sirve para asegurar que nuestro entendimiento [...] en registros muy estrechos, se fije en la igualdad o la diferencia, mientras impide la conexión e interrelación” (en prensa, 49). Muchos están de

acuerdo con que estas anteojeras autoinducidas e interesadas amenazan con exterminarnos y a todo lo demás en la Tierra. La denominación y las críticas al antropoceno reflejan la creciente conciencia de los altos costos de este centralismo patriarcal, capitalista, racista y colonialista, e impulsan políticas más humanas y ecológicamente racionales. La nueva revolución de Copérnico, que sitúa a los seres humanos como parte de (en vez de en el centro de) la vida, que nos obliga a tener en cuenta los factores externos de todas nuestras acciones, requiere de una descentralización de nuestros sistemas epistémicos heredados.

Los movimientos feministas, de los derechos civiles, de las personas con discapacidad, de los estudios indígenas, las teorías críticas de la raza y las teorías LGBTTIQ (entre otros), han conducido a la descentralización del discurso blanco y machista que se adjudica el derecho a determinar lo que se considera conocimiento. Las luchas de-coloniales siguen desafiando al centralismo de Occidente y al sujeto occidental que han relegado todo lo demás a la periferia. Es hora de una ruptura epistemológica con estas tradiciones críticas. Un movimiento hacia la postdisciplinarietà, considero, nos permite encontrarnos al otro lado de las disciplinas, más allá de las barreras académicas y formaciones que han creado muchas de las cajas negras epistémicas, que hacen a ciertos tipos de conocimiento posible y a otros imposible.

Aquí, entonces, me uno a estudiosos que proponen que, en lugar de buscar más teorías de vanguardia, desarrollemos “teorías de retaguardia”. Para mí, la teoría de retaguardia requiere metodologías recombinantes, aprendidas de muchas disciplinas, reutilizadas luego para analizar las prácticas que consideran cuerpos humanos y no humanos, que prestan atención a las epistemologías y las formas de transmisión vinculadas a la experiencia corporizada, así como a la expresión escrita y la cultura digital. La teoría de la retaguardia contempla los problemas de la temporalidad, la duración, la velocidad y el acceso. Aquellos de nosotros que vivimos en el reino del tiempo instantáneo y el acceso inmediato que caracterizan a la globalización, debemos detenernos: no siempre controlamos el tiempo, el espacio y las condiciones de nuestras acciones.

Se podría pensar en el performance como investigación y como pedagogía, explorar los movimientos corporales, los afectos que nos unen (es decir, la empatía), los retos éticos para poder ‘dialogar’ y las trampas de apropiación. Se acepta la vulnerabilidad de no saber, de esperar, de la inacción. ¿Podemos dejar de lado las certezas un rato, para escuchar y

oír hablar de esas cosas sobre las cuales no sabemos nada? La teoría de la retaguardia comienza en los ámbitos postdisciplinarios. Muchos de nosotros somos extranjeros aquí, habiendo sido entrenados en ciertas habilidades importantes, predicadas sobre la base de olvidar otras. Los médicos jóvenes, por ejemplo, han sido adiestrados y socializados para utilizar equipos de diagnóstico cada vez más sofisticados, pero muchos no saben cómo hacer un examen físico completo o interactuar con un paciente. Las fuerzas económicas, sociales y políticas, en todos los ámbitos, moldean gran parte de lo que sabemos, así como lo que nos enseñan a no saber o no valorar.

La teoría de la retaguardia promueve, con la “teoría baja” del teórico trans Jack J. Halberstam, una manera de pensar y “localizar todos los espacios de los entre medios” (2011, 2) y negociar “las divisiones entre la vida y el arte, la práctica y la teoría, el pensar y el hacer, y en un reino más caótico del conocer y el desconocer” (*Ibidem*). Éste es el espacio de los *undercommons* que Harney y Moten examinan, un espacio en el que nadie es correcto. Es un refugio. Para algunos, “no se hacen preguntas. Es incondicional —la puerta se abre para el refugiado, a pesar de que puedan entrar agentes de policía” (2013, 38). Para otros, como los zapatistas, existe la necesidad de protegerse contra el ‘mal gobierno’ para crear ‘un mundo donde caben muchos mundos’; ellos exigen que foráneos muestren el pasaporte al pedir entrada a sus caracoles. Para mí, la teoría de la retaguardia también tendría que incluir el ecosistema más amplio del que somos sólo una parte. Y además del “no saber” de Halberstam, exigiría un des-aprendizaje activo de algunos de los entrenamientos que hemos interiorizado sobre lo que importa, lo que constituye un ‘objeto’ aceptable de análisis y lo que cuenta como un foro apropiado para el debate y la difusión.

¿Dónde empezar? Desde el principio, con lo que entendemos como subjetividad.

Le pregunté a Silvia Rivera Cusicanqui, socióloga feminista, activista y amiga boliviana, cómo decir “yo” en aymara. Esta lengua, al igual que muchas otras nativas, no tiene una palabra para decir “yo”. Para existir como “yo”, respondió Rivera, necesito a alguien más para que me apunte, para reconocerme y conocerme: *jaqxaṃ sar*, o “para ser ‘yo’, tengo que caminar y hablar con los otros”. Los grupos indígenas, por sus diferencias y especificidades, se desenvuelven con un sentido de subjetividad comunitaria. El ‘yo’ o ‘mí’ es siempre relacional, reflexivo, transitivo, un ‘ser-con’. ‘Estar con’ y ‘estar en tránsito’, entonces, se relacionan con el reconoci-

miento mutuo como práctica política comprometida. El ‘yo’ que inició la conversación no es el mismo ‘yo’ que emergerá luego.

Lo que ‘yo’/‘nosotros’ significa, lo que puede y no puede conocerse, está, por lo tanto, necesariamente vinculado con aquellos otros con los que camino y hablo. Las condiciones coloniales y neoliberales (incluyendo, por supuesto, el lenguaje, los sistemas educativos, las desigualdades de ingresos y las prácticas culturales) continúan delimitando muchos de esos intercambios. La forma de la relacionalidad que *jaqxm sar* evoca, podría sonar como el ‘ser y estar con’ del que habla Nancy, pero su genealogía difiere profundamente. No tiene nada que ver con la noción hegeliana del ‘yo’ como una “unidad pura en sí misma”, como “el sujeto filosófico” que fundamenta el pensamiento occidental y en el cual Nancy se basa, y del cual también se separa. Este ‘yo’ no “presupone [el] ego autónomo”, fundamentado en la diferenciación de todos los otros y lo demás: “relegándose en sí mismo y a sí mismo, relega al otro a un sí mismo (o la ausencia del sí mismo), que es diferente” (1993, 10).

¿Dónde/cómo ‘yo’ comienzo en la búsqueda de epistemologías alternativas, interpretaciones, genealogías y las prácticas de la relacionalidad, o de *hacer presencia*? ¿Estar presente a qué? ¿A quién? ¿Con qué finalidad?

Uno de mis compañeros de camino es el filósofo maya-tseltal Juan López Intzín, conocido por su nombre indígena como Xuno. Él también se ha embarcado en un viaje para tratar de pensar de manera diferente, desde un lugar distinto, a través de diversas posibilidades lingüísticas. Su formación académica le dio habilidades muy concretas. Cuando un compañero del posgrado le dijo que era “un pinche indio”, Xuno renovó su interés en sus propios conocimientos culturales. Los textos sagrados como el *Popol Wuj* (o *Vuh*) le ofrecen cosmologías alternativas que para él se convierten en “epistemologías del corazón” o, más bien, “saberes del corazón”. Pero, incluso para Xuno, ésta es una tarea de enormes proporciones. La conquista, explica él, colonizó y domesticó a todos los pueblos indígenas de las Américas. ¿Cómo puede des-domesticarse a sí mismo y a los demás después de 500 años de domesticación? Comienza por *in-pensar* (es la palabra que usa él) y *sentirpensar* lo que el ‘respeto’ y la ‘buena vida’ pueden significar desde un sistema epistémico indígena. Este sistema asume al corazón, no a la cabeza, como el punto de partida para la reflexión, el conocimiento y la comprensión. El corazón es un sustantivo y un verbo, al igual que el logotipo popular x corazón y.

No obstante, aun para Xuno estas palabras mayas-tseltal sólo se aproximan a los vocablos ‘originales’ que se encuentran en el *Popol Wuj*, en el idioma de los mayas k’iche. Nadie, evidentemente, está exento de la carga de aprendizaje, tratando de resolver las cosas en el camino. Así que, en lugar de una búsqueda de los orígenes, Xuno persigue aproximaciones, visiones y caminos en formas alternativas de ser y estar en el mundo.

Dos elementos clave de la epistemología del corazón, de acuerdo con Xuno López, son las nociones tseltales de *ch’ulel* e *ich’el ta muk’*.

Ch’ulel reconoce que todo tiene una vida –humanos, animales, plantas, montañas, etcétera– y, por lo tanto, permite la intersubjetividad: el *ch’ulel* es lo que convierte todo lo que existe en un sujeto, lo que nos posibilita interactuar de un individuo a otro (2015a). El *ich’el ta muk’* “es el reconocimiento del valor, de la grandeza y la dignidad de todo lo que existe, incluyendo los seres humanos, los animales y el ecosistema” (*op. cit.* 2015a). Ese concepto interpola a todos los seres vivos como sujetos, en lugar de objetos comerciales o inanimados. La combinación de los dos elementos abre varias opciones de re-crear el mundo, des-coloniales, comunales y ecológicamente sostenibles. Según López, “Esto es lo que llamamos epistemologías del corazón” (en prensa). A diferencia de la cosificación de las personas, los animales y todo lo demás en el capitalismo voraz, el corazón situado de López (él acredita el “conocimiento situado” de Donna Haraway) permite la ‘humanización’ de todo lo que anima nuestro mundo. Intentar pensar desde esta epistemología requeriría un des-aprendizaje radical de la mayor parte del saber occidental, incluyendo la noción del ‘yo’ diferenciado.

La explicación de Rivera Cusicanqui de *jaqxm sar* y los conceptos de *ch’ulel* e *ich’el ta muk’* descansan en la idea de reconocimiento mutuo, la valorización y el respeto entre un gran número de seres animados o ‘sujetos’. Ser uno mismo requiere este acto de reconocimiento recíproco, este ser y estar presente, hablando, caminando y corazonándose con los otros. Presente hacia/con otros. Los sistemas epistémicos que uno puede recoger de estas palabras y prácticas podrían contribuir a que nos imaginemos un entendimiento más amplio del presente como una práctica ética y política —“¡Presente!”—, de manera que fortalezca la generosidad, la intersubjetividad y el reconocimiento. El corazón situado, nutrido en un medio de reconocimiento expandido (que incluye árboles, ríos y montañas que otros pueden considerar objetos inanimados), no puede soportar la dominación, la explotación y la domesticación. Se convierte

en “el corazón rebelde” del movimiento zapatista. “Para todos, TODO. Para nosotros, nada”.

Evidentemente, el sistema epistémico de Xuno no es mío. No sé pronunciar las palabras, ni tampoco captar el mundo y las condiciones que animan esta visión del mundo. No tengo, entre muchas otras cosas, la experiencia de los 500 años de despojo y resistencia. Si quiero entrar en diálogo con sus teorías acerca de los saberes, necesito ejercer otra manera de estar presente física, académica y políticamente. En esta relación no soy la experta; no controlo el tiempo, el espacio, o las condiciones de nuestra interacción. Al igual que Alÿs, preparé el escenario, pero soy yo la que sigo. Y sé que tengo mucho que aprender al otro lado del cerco. Xuno no tiene las respuestas, ni yo tampoco. Pero no se trata de “nosotros” de una manera estrechamente definida, sino de encontrar otros modos de dialogar con los demás, de aprender de aquellos que nunca imaginamos como nuestros interlocutores —artistas, activistas, filósofos indígenas, entre otros—, que también intervienen en la producción y reproducción de lo que sabemos y cómo lo conocemos. Al igual que lo reconoce Jack Halberstam, se trata de estar juntos, una constatación de que “hay que cambiar las cosas o morir” (2011, 2).

Aunque aparentemente ocupando un universo epistémico por completo diferente, la teórica N. Katherine Hayles ofrece una comprensión amplia de la cognición, a través de la biología cognitiva, sorprendentemente congruente a la que articula Xuno López. Al otro lado de las divisiones disciplinarias, otras conversaciones se hacen posibles. Del mismo modo que los mayas-tzotzil asumen el *ch'ulel* como la vida en todo, los trabajos recientes en biología cognitiva entienden que la cognición es más generalizada de lo que estamos acostumbrados a creer. Hayles, siguiendo al biólogo Ladislav Kováč, se muestra de acuerdo en que “la cognición no se limita a los seres humanos o los organismos con conciencia; se extiende a todas las formas de vida, incluyendo los que carecen de sistema nervioso central, tales como plantas y microorganismos” (Hayles 2016, 799).

“La cognición —para Hayles— es una facultad mucho más amplia, presente en algún grado en todas las formas biológicas de vida y en muchos sistemas técnicos” (*Ibidem*). La distinción que ella hace entre los conocedores y los no conocedores sustituye al “humano/no humano”: por un lado están los seres humanos y todas otras formas de vida biológicas, así como muchos sistemas técnicos; por otro, los procesos materiales y objetos inanimados” (*Ibidem*). Los conocedores, explica, tienen una op-

ción: ellos son *actores*. Hayles se reserva la palabra *agentes* para “las fuerzas y objetos materiales”, aceptando que “los no conocedores pueden poseer poderes operativos que superan por mucho lo que los seres humanos pueden producir; los asombrosos poderes de una avalancha, tsunamis, tornados, tormenta de nieve, tormenta de arena, el huracán a pesar de que ellos no ejerzan la opción de elegir” (2016, 800). *Ch'ulel* de Xuno López, que “convierte todo lo que existe en un sujeto, lo que nos sitúa para interactuar de un sujeto a otro” (2015a), no es más extraño, en términos epistémicos, que estos científicos y teóricos occidentales, quienes asignan una potencia agencial a un tsunami o una avalancha. En este sistema científico, el universo está impulsado por actores y agentes en lugar de objetos y cosas, cada uno tratando de encontrar la mejor manera de adaptarse y captar energía para evitar la entropía, la degradación de energía, como señalan los físicos. El des-aprendizaje significa que debemos revisar nuestro vocabulario, junto con nuestra confianza en la excepcionalidad humana. Toda la vida, argumenta Kováč,

sin cesar, en todos los niveles, por millones de especies, está ‘probando’ todas las posibilidades de cómo avanzar hacia delante [...] En todos los niveles, desde lo más simple a lo más complejo, la construcción general del sujeto, la realización de un conocimiento alcanzado, representa su complejidad epistémica (cit. en Hayles 2016, 790).

La inclusión que hace Hayles de sistemas técnicos en el ámbito de la cognición podría parecer fuera de línea con los sistemas epistémicos indígenas que he citado anteriormente:

Los conocimientos técnicos están diseñados específicamente para proteger la mente humana del impacto abrumador de los canales de información masiva, tan grandes, complejos y multifacéticos que nunca podrían ser procesados por el cerebro humano. Estos paralelos no son accidentales. Su aparición representa la exteriorización de las capacidades cognitivas, una vez sólo residentes en los organismos biológicos, ahora en el mundo, donde están transformando rápidamente las formas en que las culturas humanas interactúan con ecologías planetarias más amplias. De hecho, los conocimientos técnicos y biológicos están ahora tan profundamente entrelazados que es más exacto decir que se inter-penetrán mutuamente (785).

El ciborg de Haraway, por ejemplo, borra las fronteras entre el humano y la máquina. Las computadoras pueden realizar cálculos extraordinariamente difíciles en un tiempo récord, que luego se convierten en un factor determinante en la forma en que entendemos y habitamos el mundo. La crisis del cambio climático se hizo visible para aquellos de nosotros que creemos en la ciencia, a través de un modelado digital complejo. Ahora es parte de nuestra imaginación catastrófica, pero creo que los sistemas técnicos también forman una parte vital de los universos cognitivos indígenas. Los huicholes, o más correctamente el pueblo *wixáritar* del centro de México, hacen pinturas sacras pulsando hilados, perlas o de hilo fino en la cera, mientras consumen peyote. El arte comunica las vías, visiones y las interacciones con los dioses y el ecosistema más amplio y, por lo tanto, se convierte en una forma de conocer y de ser y estar con. Si, como sugiere Hayles, “la cognición es un proceso que interpreta la información dentro de contextos que lo conectan con el significado” (2016, 792), entonces el tambor, el canto y el proceso de hilar bien podrían develar verdades profundas a los *wixáritar* e informar de otras prácticas de creación de significado. Los tambores sagrados, para ellos y para otras comunidades, “hablan”; son actores en sus contextos. No quiero forzar comparaciones; de hecho, no me gusta la comparación como una metodología crítica, ya que hace hincapié en las diferencias y los contrastes entre los campos y los objetos disciplinarios. Más bien, estoy sugiriendo conectividad (como metodología de la intercesión o de lo que existe entremedio) que nos ayude a ir más allá de las delimitaciones epistémicas y divisiones disciplinarias para enfrentar fenómenos similares —la biología cognitiva y la visión indígena del mundo en mi ejemplo— y tratar de desarrollar estrategias que amplíen nuestras categorías y conversaciones. Las lenguas y los retos pueden ser diferentes —desde un código informático— a los rituales de los *wixáritar*, pero el impulso es común. Continuamente todas las especies ponen a prueba formas de sobrevivir y prosperar, dice Kováč (en Hayles 2016, 790). Los zapatistas, afirman, se adaptan “*para no dejar de ser*” entes históricos. Para sobrevivir, académicos occidentales, como yo, intentamos salir de nuestro encierro epistémico e imaginar otras formas de estar en el mundo.

Trabajando más allá de la cerca

¿Entonces cómo trabajar desde la perspectiva relacional del ‘yo’, que experimenta, analiza y escribe las conclusiones preliminares extraídas de

los acontecimientos? La forma en que ‘yo’ ejecuto el ‘yo’ en mi trabajo no es autobiográfica. No obstante, para utilizar la formulación de Richard Schechner (1985), *no es no autobiográfica*. Mi forma de situarme en el espacio y el estatus profesional, mi apariencia física, mis limitaciones lingüísticas y experienciales me ‘presentan’, afectan la manera en que otros interactúan conmigo y enmarcan lo que puedo o no puedo ver, dónde puedo o no participar o involucrarme. ‘Yo’ encarna y representa todo tipo de fuerzas sociales que superan mi capacidad de comprender. El ‘yo’ es, como lo postuló De Certeau, “un lugar en el que interactúan una pluralidad incoherente (y a menudo contradictoria) de tales determinaciones relacionales” (1984, xi). Este ‘yo’ es parte de un nosotros, o varios nosotros, inseparable de ellos. Sin embargo, hay que recordar una vez más, como Nancy aclara, que *estamos con*, pero separados. Nosotros existimos en lo que está entre medio, transmitimos estados de ánimo, afectos, conocimientos, ideas e intensidades. Pero, desde luego, no transmitimos o habitamos este estado de tránsito de forma idéntica. El ‘nosotros’, entonces, señala el sujeto grupal o el plural singular, admitiendo al mismo tiempo que el nosotros es múltiple y transversal. El ‘yo’/‘nosotros’ implica complejos rituales y políticas de reconocimiento. ¿Te reconozco ‘yo’ a ti como parte de mi ‘nosotros’? ¿Me reconoces tú? ¿A cuántos ‘nosotros’ pertenecemos todos? Estas *relacionalidades* nunca son ‘dadas’ o estables; a veces pueden ser transitorias, por ejemplo, para aquellos figurados como migrantes, refugiados y fugitivos.

El ‘yo’ tiene una función particular, tanto en las postdisciplinas como en los estudios de performance. Debido a que nuestro campo de estudio principal es el comportamiento y lo experiencial, lo ‘en vivo’, incluso cuando el ‘en vivo’ es mediado por lo digital, lo literario, la medicina, y así sucesivamente, no puedo siempre referir al lector a un texto, página web, pintura, fotografía o película, un conjunto de estadísticas, rayos x o informes de laboratorio (las cosas que pertenecen al archivo, como he argumentado anteriormente) para confirmar o rechazar mi análisis de la situación. A veces, como con *La multiplicación de los borregos* de Alÿs, puedo mandar el enlace al video que tomo como una de mis fuentes. Nuestras interpretaciones de lo que vemos ahí puede ser diferente, pero el evento está bien documentado y la grabación en sí no cambiará. Mi interpretación puede diferir de los demás y, como es a menudo el caso, puede cambiar a través del tiempo. Cada nuevo encuentro con el material añade una dimensión.

Otras veces, cuando no tengo acceso al registro de archivo, debo contar la escena a través de mi observación, mi participación en lo sucedido y en la narración de los incidentes. El ‘yo’, como en la antropología, se hace central al grado que ‘yo’ capto un retrato preciso, o logro compartir la experiencia o la calidad afectiva, o abordar las complicaciones éticas y políticas del tema de discusión. Si no, ¿cómo puede un lector saber qué rescatar del análisis? Pero en un mundo postdisciplinario, el ‘yo’ no puede retraerse al espacio seguro del observador académico objetivo. Como parte de un nosotros, un *ser con*, el ‘yo’ es siempre enredado. La relación no es de un sujeto (yo) con un objeto de estudio, sino –como sugiere Xuno López– sujeto-sujeto. El ‘yo’ también es un producto de la relación. El ‘yo’, al igual que con Alÿs en *Cuentos patrióticos*, parece conducir –preparando el escenario, literalmente, a un acto performático que lleva la firma del artista/escritor. Este trabajo está firmado por mí, Diana Taylor, pero “yo”, como Alÿs, frecuentemente termino siguiendo y adaptándome a las circunstancias que pensaba que controlaba, para luego ser sorprendida. El ‘nosotros’ está conectado, por lo que es difícil saber quién lleva a quién. El espacio de aparición se altera, producido nuevamente.

Los estudios de performance, como una postdisciplina, a diferencia de la historia, por ejemplo, también deben tomar en cuenta el ‘yo’ en otras formas. Los lectores suponen que los historiadores están relacionando eventos ‘verdaderos’, cosas que han sucedido y han sido documentadas en el pasado. El énfasis se ha basado siempre en los eventos que ocurren en el mundo, en lugar de en el ojo crítico y el aparato que convierte esos incidentes o sucesos en hechos y les otorga un peso cultural. Podemos estar de acuerdo en que estamos mirando a través de los ojos del historiador, pero estamos bastante seguros de que el historiador no está inventando los incidentes; todos están documentados o verificados a través de prácticas de archivo de varios tipos.

No es así necesariamente con los escritos de académicos de estudios postdisciplinarios, como el mío, que se centran en la práctica ‘en vivo’ en lugar de en los documentos. Mientras más investigaba el incidente de 1968, por ejemplo, más preguntas tenía. ¿En realidad los funcionarios dieron la espalda? Algunas personas dicen que sí, otros ni siquiera lo mencionan. Paco Ignacio Taibo II lo cuenta de una manera, Elena Poniatowska de otra y Carlos Monsiváis de otra más. Todos coinciden en que los funcionarios emitieron un “beeee” y dijeron “¡somos los borregos de Díaz Ordaz!”, pero sólo algunos mencionan que dieron la espalda a quien

hablaba. Ellos no estaban presentes en el momento ni en el lugar en donde ocurrió. El informe de la Dirección General de Investigaciones Políticas y Sociales (DGIPS) no menciona el episodio, así que mi descripción es limitada en términos del valor de su ‘verdad’; pero hay que reconocer que incluso los historiadores, sin ir más lejos, son desafiados por la indeterminación de los informes y documentos, y comprenden la necesidad de la interpretación. Estas herramientas escritas también son producto de ciertas perspectivas e intereses. Los eventos (a diferencia de los hechos/datos) no son artefactos de lo ‘real’, no existen independientemente, se construyen a partir de incidentes y sucesos. Los sucesos, como el historiador Pierre Nora deja claro, dependen de la conciencia del espectador, y a la inversa: “¿cuál y para quién es el evento? Porque si no hay un evento sin conciencia crítica, lo hay sólo cuando, ofrecido a todo el mundo, no es el mismo para todos” (cit. en Felman 2002, 110). Es decir, en un evento estábamos todos presentes, pero no de la misma manera. Para mí, estudiosa de performance, el evento multi-valente (y no el hecho concreto histórico) es mi principal campo de análisis.

Así que, para mis propósitos, no importa realmente si los funcionarios dieron la espalda o simplemente balaron (aunque ciertamente me gustaría saber). Ambos actos constituyen *animativos* que interrumpen el espacio de aparición. Los trabajadores estaban ¡presentes! en su negativa a aparecer como el gobierno mandó que lo hicieran. Este evento, junto con las descripciones e interpretaciones que inspiró, son un ejemplo evocador que me ayuda a situar mi investigación sobre la presencia/presente. Los hechos particulares, sin duda, podrán ser importantes para los demás (para los historiadores, por ejemplo), que tienen como objetivo reconstruir el pasado de la manera más precisa posible. Sin embargo, que nuestros objetivos y metodologías disciplinarias difieran no invalida lo que escribimos, o la forma en que preparamos los escenarios de los que nos hacemos partícipes. Los estudios del performance y los estudios históricos reconocen que los esfuerzos se llevan a cabo en el *ahora* del saber, no en el conocimiento pasado. El historiador Hayden White lo expresó muy bien cuando dijo que el presente “[...] debe servir como una base sólida desde la cual se puede proyectar un puente hacia un pasado no completamente mapeado y habitado por los fantasmas, y marcado por las tumbas” (1999). El conocimiento (en contraposición a los hechos) no está en el mundo listo para ser detectado o medido o ingerido; el conocer, como la memoria, como la identidad, es un hacer llevado a cabo en el presente.

Es un trabajo de *hacer presencia, hacer memoria*, lo cual pasa a través de la creación del álbum de fotos familiares, paseos de memoria ritualizada, quipus andinos, la negociación y la construcción de museos y sitios de recuerdo, los registros visuales y la memoria auditiva que compartimos y que, a veces, rechazamos. Nadie está exento de la necesidad de explorar, investigar, verificar, repetir, interactuar, aunque se den decepciones, pasos en falso, des-identificaciones y a veces apropiaciones fuera de lugar; es decir, todos los riesgos de llegar a saber algo, del aprendizaje, de la presencia. El 'nosotros' es a veces agente, a veces producto, de esa negociación.

Pero el 'yo' también está presente de otras maneras. ¿Por qué he realizado esto, en contraposición a otra cosa? Hace poco recibí un correo electrónico masivo, enviado por Juan Carlos Ruiz, un amigo defensor de los derechos de los migrantes, quien me pidió "Únete a nosotros: ¡Di 'Presente'!". Aquí retomo esa invitación a reflexionar sobre lo que significa estar ¡presente! y lo que eso me permite a nivel personal, ético, metodológico, pedagógico y en mis aproximaciones teóricas con respecto al mundo que 'yo'/'nosotros' habitamos como y con los demás.

Así que, ahora comienzo. ¡Presente! Los invito a hablar y a caminar conmigo.

Bibliografía

- Alÿs, Francis. 1997. *Cuentos patrióticos* [en línea]. Recuperado el 19 de junio de 2016 de: <http://www.zabludowiczcollection.com/collection/artists/view/francis-aly>.
- Arendt, Hannah. 1969. *The Human Condition*. New York: Anchor Books.
- Austin, John Langshaw. 1981. *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.
- Butler, Judith. 2000. *Bodies in Alliance and the Politics of the Street* [en línea]. Recuperado en septiembre de 2011 de: <http://eipcp.net/transversal/1011/butler/en>.
- De Certeau, Michel. 1984. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- De Sousa Santos, Boaventura. 2016. *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*. London: Routledge.
- Felman, Shoshana. 2002. *The Juridical Unconscious*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Guattari, Felix. 1996. *The Guattari Reader*. Editado por Gary Genosko. London: Blackwell.
- Halberstam, Jack. 2011. *The Queer Art of Failure*. Durham, NC: Duke University Press.

- Harney, Stefano y Fred Moten. 2013. *The Undercommons: Fugitive Planning & Black Study*. Brooklyn, NY: Minor Compositions.
- Hayles, Katherine N. 2016. "The Cognitive Nonconscious: Enlarging the Mind of the Humanities". *Critical Inquiry* 42: 783-808.
- López Intzín, Juan. 2015a. "El Ch'ulel multiverso e intersubjetividad en el stael maya tseltal", en *Lengua, Cosmovisión, Intersubjetividad: Acercamientos a la obra de Carlos Lenkersdorf*, coords. Margarita Millán y Daniel Inclán. México: UNAM.
- _____. 2015b. "Ich'el ta muk': la trama en la construcción del Lekil kuxlejal. Hacia una visibilización de saberes "otros" desde la matricialidad del sentipensar-sentisaber tseltal", en *Prácticas Otras de Conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras, tomo I*. San Cristóbal de las Casas: Cooperativa Editorial Retos.
- _____. En prensa. "Epistemologías del corazón", en *Resistant Strategies*, ed. Marcos Steuernagel. Durham, NC: Duke University Press y HemiPress.
- McPherson, Tara. En prensa. *Feminist in a Software Lab*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Muñoz, José Esteban. 2011. "Introducción a la teoría de la desidentificación", en *Estudios avanzados de performance*, comps. Diana Taylor y Marcela Fuentes. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 549-603.
- Nancy, Jean-Luc. 2000. *Being Singular Plural*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- _____. 1993. *The Birth to Presence*, trad. Brian Holmes. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. Conversación personal, 3 de noviembre de 2014.
- Schechner, Richard. 1985. *Between Theater and Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Seigworth, Gregory J. y Melissa Gregg. 2010. "An Inventory of Shimmers", introducción para *The Affect Theory Reader*. Durham, NC: Duke University Press.
- Waskul, Dennis y Pamela van der Riet. 2002. "The Abject Embodiment of Cancer Patients: Dignity, Selfhood, and the Grotesque Body". *Symbolic Interaction* [en línea] 4 (noviembre): 487-513. Recuperado el 3 de agosto de 2017 de: https://www.researchgate.net/publication/240761231_The_Abject_Embodiment_of_Cancer_Patients_Dignity_Selfhood_and_the_Grotesque_Body.
- White, Hayden. *History as Fulfillment*. Tulane University [en línea]. Recuperado el 19 de junio de 2016 de: <http://www.tulane.edu/~isn/hwkeynote.htm>.

Fecha de recepción del artículo: 28 de marzo de 2017.

Fecha de recepción de la versión revisada: 15 de agosto de 2017.