

DERRIDA DESDE EL SUR

La universidad del monte o el pensamiento sin claustro

DERRIDA DESDE EL SUR

La universidad del monte o el pensamiento sin claustro

Javier Tobar
(Editor y compilador)

Jacques Derrida

Bruno Mazzoldi

Juan Duchesne Winter

José Luis Grosso

Sergio Villalobos-Ruminott

Mario Madroñero Morillo

Orlando Lenin Enríquez Eraso

Yuji Nishiyama

Jhon Benavides



Editorial Universidad del Cauca

2017



Espacio para ficha catalográfica

Derrida desde el sur. La universidad del monte o el pensamiento sin claustro.

© Universidad del Cauca, 2017

© Editor y compilador: Javier Tobar, 2017

Primera edición en español

Editorial Universidad del Cauca, diciembre de 2017

ISBN:

Diseño editorial: Área de Desarrollo Editorial - Universidad del Cauca

Corrección de estilo: Natalia Cobo Paz

Diagramación: Mónica Teresa Quevedo Hernández

Imagen de carátula: Jhon Benavides, 2015, Mixta sobre papel, 25x35cm

Imagen de contracarátula: Valerio Adami, *Retrato alegórico*, 2003, acuarela, 29 X 21 cm

Diseño de carátula: Alex Audivert

Editor General de Publicaciones: Mario Delgado-Noguera

Editorial Universidad del Cauca

Casa Mosquera Calle 3 No. 5-14

Popayán, Colombia

Código Postal 190003

Teléfonos: (2) 8209800 Ext 1134 - 1135

<http://www.unicauca.edu.co/editorial/>

Copyright: Prohibida la reproducción total o parcial de este libro por cualquier medio, sin la autorización expresa de los editores.

Impreso en

, Colombia. Printed in Colombia

Contenido

| | |
|--|-----|
| Agradecimientos..... | 9 |
| A manera de introducción: | |
| Atravesó una puerta que no se atrevió a abrir Bruno Mazzoldi | 11 |
| sur | |
| José Luis Grosso | 21 |
| Derrida y el pensamiento amazónico (La bestia y el soberano/el jaguar y el chamán) | |
| Juan Duchesne Winter | 31 |
| La deconstrucción, esa bestia soberana | |
| Sergio Villalobos Ruminott..... | 51 |
| Economías de alteridad e intercambio. La donación y la deconstrucción de la deuda | |
| Mario Madroño Morillo..... | 67 |
| La polémica Derrida-Foucault en torno a la “historia de la locura en la época clásica” | |
| Orlando Lenin Enríquez Eraso..... | 89 |
| <i>Fractio libri</i> : una introducción a la lectura mágica | |
| Bruno Mazzoldi | 97 |
| Incondicionalidad o soberanía: La Universidad a las fronteras de Europa* | |
| Jacques Derrida | 125 |
| El viaje del documental: “El derecho a la filosofía” | |
| Yuji Nishiyama | 139 |
| Rostrum | |
| A propósito de la exposición <i>Destinerrancia / Rostros de Derrida</i> Jhon Benavides..... | 149 |
| Índice analítico | 173 |
| Sobre los autores..... | 177 |

Agradecimientos

Agradezco a las Facultades de Ciencias Económicas, Ciencias Sociales y Artes, a los departamentos de Ciencias Sociales, Filosofía y Literatura, programas de maestría en etnoliteratura y doctorado de Ciencias de la educación de la Universidad de Nariño, a la Universidad Pontificia Bolivariana de Montería y a los profesores Luis Portillo, Jesús Martínez, Ovidio Figueroa y Laura Cristina Londoño que contribuyeron generosamente a la realización del seminario *Derrida desde el sur* que da origen al presente libro.

Un especial reconocimiento a los valiosas de contribuciones de los profesores Ramón Grosfoguel, Juan Duchesne Winter, José Luis Grosso, Pablo Oyarzun, Alberto Arribas, Alejandro A Vallega, Bruno Mazzoldi, Carlos Restrepo, Mario Madroñero, Orlando Lenin Enriquez, Alvaron Morán, Jhon Benavides y al grupo de artistas que animaron con sus sentidas intervenciones dicho encuentro.

Mi profunda gratitud a los autores y artistas que participan en este libro. Mi especial agradecimiento a Marguerite Derrida por autorizarnos la publicación de la conferencia que Jaques Derrida ofreció en Atenas y que se incorpora en este texto. A nuestro amigo Carlos Restrepo que antes partir nos compartió la traducción de la mencionada conferencia y el texto de Yuji Nishiyama. A ti amigo que siempre luchaste por una universidad sin fronteras va este libro como una ofrenda.

Mis agradecimientos al programa de maestría en estudios interdisciplinarios del desarrollo, a la editorial de la Universidad del Cauca y a todo su equipo de trabajo. De igual manera extendo mis agradecimientos a Natalia Cobo y Alex Audivert.

Agradezco a David Bucheli y Jhonatan Riascos por su apoyo incondicional en la realización del documental *La Universidad del Monte*.

Javier Tobar

A manera de introducción: Atravesó una puerta que no se atrevió a abrir

Si en ‘cierto teatro académico’ mencionado en los primeros párrafos de “Incondicionalidad o soberanía – La Universidad a las fronteras de Europa” así como en los últimos de *La Universidad sin condición* (Derrida 2002) pudo resonar el interrogante que más tarde intitularía las incertidumbres del catedrático de la U. De la Sapienza ante su propia corajuda versión de *Glas* (Derrida 1974) (de los recorridos de Derrida quizás el más laberíntico, superlativo pendiente de un imposible ranking de extravíos textuales ilimitados), ¿qué vacilaciones hoy soportarán la Universidades del Cauca y de Nariño dando lugar a interferencias marginales pendientes de palabras, gestos e imágenes de quienes el año pasado se reunieron en el Teatro Imperial de la ciudad de Pasto para asomarse a dédalos y recovecos frecuentados por el *franco-judéo-hispano-arabe*?

Dando – lugar a – interferencias – marginales: acaso ya se habrá entrado en materia no por el estilo de los picaportes y las embocaduras que el Norte suele facilitar al formateo legalmente indexado, palabras no más claves que cualquier otra ni menos trabadas con intersticios y pasadizos, bordes, rebordes y vías de discutible acceso hacia la supuesta puesta en entredicho del enclave espacio-temporal sureño, antes y después de tiempo otras salidas por entradas, otros umbrales del fin del mero presentimiento de la buena nueva, dondequiera que el consueta aconseje *find very old roads* no del todo en apacible conformidad con el eros de la ganzúa que el compadre de Jean Genet (uno de los más escurridizos apartamenteros del Concepto–eslogan caído de la feria de las ideas coquetas) hace más de medio siglo remite a un ‘suplemento de origen’ dilatado en beneficio de vestíbulos indecidibles, parajes o desterritorios jamás reacios a la pasión de y por las tierras de los antiguos, de los modernos y de ninguno, más bien adversos (ya que de vez en cuando las transversales sobran) a los linderos y muestrarios del binarismo oposicional cuyas estructuras edificantes hace algunos días e *in alto loco* se ha jocosamente procurado atribuir a las prácticas desbaratantes aptas para birlar *La ley del género* (Derrida 1990) (otra aventura aporética del verraco en cuestión).

Casi empezando así por los minerales, árboles, animales y astros sin los que Juan Duchesne Winter, de la U. de Pittsburgh, no afirmaría que “el territorio es tan pródigo como terrorífico” después de haber aclarado que “no es destino y si es origen, es un origen que radica en la capacidad de siempre ser otro origen”,

ni evocaría tan alegremente “el momento amazónico de *De la gramatología*”, a condición de que por poder, tenencia y pertinencia se entiendan otras cosas una y otra vez otras prestando atención a urdimbres de nexos demasiado indómitos para no tensionar hasta más no poder la ecuación pertinente: por un lado ‘la bestia y el soberano’ (olfato, tacto, oído, vista y demás sentidos bien puestos en el último seminario orquestado por el argelino en nombre de los campeones de la supuesta afasia y del imperativo hegelianamente locuaz), por el otro ‘el jaguar y el chamán’ (sin desdeñar eventuales alusiones al binomio que corona el estudio de Reichel Dolmatoff no siempre sensible a los dones estéticos y espirituales de la ayahuasca, ‘colores de corbatas de mal gusto’ si mal no recuerdo), los testimonios y argumentos cosmopolíticos de Duchesne Winter en su texto “Derrida y el pensamiento amazónico (La bestia y el soberano/el jaguar y el chamán)”, dragan a fondo las pretendidas identificaciones dicotómicas (qué palabra tan divertida) habitualmente adjudicadas a lo animado y a lo inanimado, seres, pseudo-seres, ultra-seres y no-seres, humanos y no, cada cual en lo supersupuestamente suyo, con alegría para que vean y no vean, la de Juan sacando a flote y sombreando (puesto que de nadar entre arrecifes y celajes de aconteceres se trata cada vez que se resalte el voladizo llamado *porte-à-faux*, no exactamente lo mismo que ‘falsa puerta’, *fausse porte*, si acaso esparrancada ante el desgaste de la mismidad como quien cruza *de una vez por todas* (paradoja recurrente entre campanadas de maître Jacques, in-ocurrencia a la hora horada) las felices y embarazosas exaltaciones arquitectónicas que le embargan ‘cuando atraviesa las fronteras’ no sin dar a entender al mismo tiempo que ‘evoluciona también, se encamina hacia un mayor grado de locura’, digresiones inherentes a la chuma visionaria de *Glas* (Derrida 1974) y a las tangentes oníricas explayadas durante la muy formal entrega del Premio Adorno, si acaso síndrome mediológico emitido por Daniel Bounoux que no vendría al caso mencionar aunque quizás por lo mismo resulte conforme al sano juicio ya definido como ‘vulgaridad académica’ por el viajero en perpetuo trance evolutivo (se me escapa el lugar de la cita).

Que lo confirme quien dice que ‘en el territorio del mundo otro no hay ontoteología porque todos los seres son personas’, palabra de Juan para que Viveiros de Castro deje el guiño comedido y carcajee preguntando ‘¿Quién le tiene miedo al lobo ontológico?’ (uno de los primos de Túquerres me pasó el link, Paulo Bacca), a menos que la ontología vacile como dios no manda, asunto relativamente cerrado, entreabierto a la altura y a la bajeza inmaterialista de sujetos y objetos que vengan, revengan y arremetan animísticamente hablando, cantando y danzando al son de las trazas que son donde y cuando no hay ni-adentro-ni-afuera-de-texto, letras muertitas y coleando, ni introyección ni incorporación sumisas al distingo que las cierne y concierne sino semi-permeables repliegues, membranas tras membranas de himen impoluto aunque puto traído a cuento en ‘*Fors*’, suerte de desafuero ultrafisonómico regalado a las criptonimias psicoanalíticas de *El verbero del hombre de los lobos*, jungla verbal que Juan va surcando a través de *La bestia y el soberano* (Derrida tr. Cristina de Peretti y Delmiro Rocha 2010; tr. Luis Ferrero, Cristina de

Peretti y Delmiro Rocha 2011) corriendo el riesgo de confundir el auditorio de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales con una de las malocas a la orilla del Mirití-Paraná que él conoce por dentro:

En suma, la deconstrucción del antropocentrismo realizada por Derrida lo que hace es incluir a los supuestos no-humanos en ámbitos que la ontoteología reserva para los humanos. No los ha invitado a cantar y a bailar en el seminario, tal cual hace el maloquero en el baile del muñeco, pero sí piensa desde esa posibilidad inminente. Nos hemos referido a no-humanos en general, pues aunque el llamado reino animal protagoniza estos debates, el seminario siempre deja abierta la posibilidad de incluir a las plantas, así como a muchas otras clases de seres, bióticos y abióticos (Duchesne Winter: 35)

Por acá justamente, a la vuelta de Montparnasse, inminencia que Mario Marino Madroñero Morillo no desconoce a partir por lo menos de las lecturas emprendidas hace tiempo gracias a la todavía provisionalmente llamada 'Maestría en Etnoliteratura', especialidad como quien dice en vía de expansión, aunque sean las de una *Gramatología aplicada - Post(a)pedagogía de Derrida a Joseph Beuys* perseguida en 1985 por Gregory Ulmer compaginando performances, gramatologías y chamanismos a poca distancia del arranque de la maestría, tantos otros motivos y tantas otras trazas no por entero ausentes ni siempre presentes en *Derrida desde el Sur*, sin olvidar a cada uno de los invitados en carne y hueso, amén de los invisibles por supuesto y repuesto, máxime aquí, donde hasta ahora, según parece, no todos podrían o desearían dejar sus trazas franqueando sino trasgrediendo los consabidos condicionamientos psico-académicos y socio-económicos, mantenidas las proporciones que lo diga el amigo del Bajo Putumayo que me obsequió el título de 'maestro' mientras me hacía saber que estaba tan feliz porque otra petrolera se había clavado por allá en nombre del Progreso, amén del abrazo que nos dimos el último día del seminario cuando le manifesté que esperaba no haberle enseñado nada de eso ni de cualquier otra cosa, el de cachucha sombría que salió del teatro cargando un par de gigantescos morrales, no Mario, de la Pontificia U. Bolivariana Seccional Montería, otro de los incontables ciudadanos de perfil singularmente traspapelado o diferido a lo largo y a lo corto de la hojaldre liminar de aquella 'república de la amistad' deducida por Juan en oportunidades otramente meridionales a través de los aros aforados por el habano de Lezama, 'república invisible, secreta, fundada en la amistad erótica y en la experiencia poética', casi el mismo personaje que me hizo escuchar por primera vez un tema de Howling Wolf, no Juan, Lezama tampoco, sino Mario, muy amigo de Carlos Enrique Restrepo, aquel republicano que una noche vi doblar cierta esquina pastusa en punta de fina dulzaina, no del todo Carlitos, que en paz descansa, el traductor de "Incondicionalidad o soberanía" que muy a su manera quiso alejarse el viernes pasado, sino aproximadamente el mismo personaje que bien pudo haber permanecido a mis espaldas sobre la inmensa explanada del

escenario soplándome un blues desde el asiento ocupado por Pablo Oyarzún Robles, justo al pie de la pantalla donde debían brincar y quizás brincaron las sílabas escupidas por el suscrito, el amigo de la Pontificia U. Católica de Chile bendecido por un aplomo humorístico a la Woody Allen que diez años después de haber tomado distancia de *Shibboleth para Paul Celan* (no todo lector ha de volverse casi tan loco como el presunto judaizante de turno) me quita ese peso de encima sustituyéndolo por una nota a pie de página de su *Baudelaire: la modernidad y el destino del poema* para hacer constar que en *Dar el tiempo. La moneda falsa* (1991) ‘parece claro que Derrida está en lo correcto’, más o menos el mismo que en esa primera mañana acababa de balancear un cauto arbitraje propenso a la ironía analítica discurriendo alrededor del roce con el teórico de los actos de lenguaje cuyo nombre ahoritica se me escapa —Searle, claro— el que siguió sentado detrás mío mientras se me retorcían las tripas tratando de reemplazar al ulterior chileno que no había podido desprenderse de la U. de Michigan, Sergio Villalobos Ruminott, resbalado de un colapso emocional a otro, el suscrito, no Sergio, faltaría más, no porque el cambio de programa hubiese dificultado los empates preliminares de la lectura y de la proyección de lo leído negociables con el soporte sonoro de Eddie Palmieri y el Festival de Newport de 2003, sino sobre todo porque el resto del mismo lapso tocó pactarlo con las horas-extra del *Trauerarbeit*, ‘hipertrenia’ sería peor, bicho técnico salido de Pynchon, algo de *Mason y Dixon* y mucho de Olga, ahora mismo otrosí de Carlitos, sea dicho entre nos y tolérese en honor a las vidas sureñas que una vez más no me atrevo a llamar mías por no haber duelo que no sea anacrónico, dividido y expropiado, ‘ex-apropiado’ añadiría el viajero que en un lunes del 2004 prometió seguir sonriendo desde otra parte, como venía a medias contando por allá y por acá el susodicho maloquero pudo haber soplado la idea de que en un seminario dedicado a un Derrida leído (si apenas de leer se tratase) desde el Sur vendría al pelo un discurso como el de “Economías de alteridad e intercambio. La donación y la deconstrucción de la deuda” conformado para verificar el agotamiento de la burda ilusión identitaria hasta evitar casi de cabo a rabo el trato manifiesto reemplazado por los rasgos de un retrato archimbóldico que el lector perspicaz reconduce de Lazzarato a Latour y Viveiros pasando por Foucault hasta llegar a Cocco, flujo de aproximativas contemporaneidades en que se diseminaría sin perderse del todo el chance de reconocer al autor responsable de haber adelantado el escamoteo de su propia y redundante autoridad autoral, instancia emergente a la fatua altura onomástica en las ocasiones prodigadas por el amiguísimo Mario, la primera para asegurar que la deconstrucción del cristianismo fue ‘sugerida por Derrida y expuesta por Jean-Luc Nancy’, la segunda para registrar los años correspondientes a las publicaciones de *Dar la muerte* (2000), *Dar el tiempo* (1991) y *la hospitalidad* (Derrida y Dufourmantelle 2008), datos sobrevenidos a la orilla de las reflexiones avanzadas por interlocutores explícitamente tenidos en cuenta y ponderados, drible estratégico llevado hasta el extremo de escamotear las perspectivas del sobrentendido *auteur malgré lui* sea encareciendo las acciones del barato calculable y del trueque incalculable refutadas en *Dar el tiempo*, sea al

celebrar el empate con la metafísica de la presencia resuelto en una ‘totalidad abierta que el estar-siendo-presente sobrelleva’, zafadas sea respecto de *Dar la muerte* sea en atención a *Dar el tiempo*, sin hablar de los trayectos transcritos en *De la hospitalidad* o de cualquier otro recorrido del argelino, maniobra estimulada por el virtuoso del chiflón sugerente que durante un panel del 2003 y con ocasión de cierta secuencia de la película cuyo título Carlos tal vez vertería en *Desde allende*, Derrida dejó aflorar el sonriente modelo pedagógico de las pintas desbrujuladas: ‘Así que la desconstrucción, evidentemente, puede considerarse al justo como aquello que consiste en poner al revés las baldosas, en desarreglar finalmente un orden’, en lo que atañe a “Economías de alteridad e intercambio” desarreglo cálidamente calculado dando y quitando muestra del talante carnestoléndico inseparable del ingenio pastuso cuya última o penúltima palabra para la ocasión no necesariamente debía colgar de la brocha de Alejandro Vallega, gran amigo de Santiago Castro, de la Pontificia U. Javeriana, referente imprescindible para quien se preocupe por la pretendida resistencia latinoamericana a la llamada desconstrucción o desconstrucción en opinión de aquel tercer chileno, muy amigo también del primero pero a diferencia de Pablo desembarcado desde la U. de Oregon en la ciudad otrora conocida como Villaviciosa de la Concepción de la Provincia de Hatunllacta, hoy carnavalesca Ciudad Sorpresa y rezandera Ciudad Teológica: motivos y motetes de la tarjeta navideña dirigida a los invitados mediante la que el suscrito quiso excusarse por el papelón protagonizado pocos segundos antes de la irrupción destructora de *Los Alegres de Genoy (30 años de música tradicional del campo para el mundo)* encargados de despedir Derrida desde el Sur, verdad sea casi dicha pues con Alejandro había simpatizado sin preliminares el suscrito, no así con Santi, uno de los recordados actores de *El temblor: las sonrisas - Cátedra Derrida 2005*, cómo no, aunque no necesariamente su elocuencia, la de Alejo, debía seguir dando realce o lo que fuera a la sentencia de Ramón Grosfoguel, bacano boricua de la U. de Berkley, amiguísimo de Palmieri y compadre de Santi y de Alejo, tremendo salsero capaz de evocar los desastres de Occidente denunciando con pasión precisa y prolija las atrocidades perpetradas contra árabes, indios y brujas para precipitar finalmente hacia el núcleo quizás menos digresivo del cuento que después de todo nos había reunido durante tres días: ‘Derrida abrió una puerta que no se atrevió a traspasar’ — ahoritica estuve a punto de revolver los términos:— ‘Atravesó una puerta que no se atrevió a abrir’ bienvenido el lapsus en memoria del entrador de-colonial capaz de agarrar al vuelo la metáfora topológica declarando que el autor de *La palabra soplada* no habría podido ‘removerse de la metafísica occidental’ comprometida con los estragos magistralmente evocados por el buen Ramón y que por ende y allende habría ‘sobrevolado América Latina como si nada’ terminando además por recubrirla con ‘un velo extraño’ (*sic*), digo Alejandro, quien tuvo en seguida la bondad de pretender aliviarme tomando impulso de la palanca cardinal menos pertinente, mejor dicho desde un Norte incompatible con la orientación del caso: ‘Créeme Bruno, en Estados Unidos lo que dije se tomaría como una defensa, no como un ataque a Derrida’, de modo que si hubiese reprimido las bestialidades

operáticas que me distinguen, gesticulaciones ancestrales más fachistas que amazónicas, en el mejor de los casos la silueta del eventual maloquero habría terminado por llevarse el título honorífico de ‘filósofo pre-decolonial’, acumulación de prefijos más pesados que los trastos de Miguel, aquel otro amigo que en el índice de *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje* empacó a Bataille como ‘*proto poststructuralist*’ —todavía no lo puedo creer—.

Casi por otras partes, tan insólitas en claustros dados a convertir la severidad en tiesura, se expanden sin recato las fangosas y sesudas bromas de José Luis Grosso. Feroz histrionismo del catedrático de la U. de Catamarca: menos por desperdiciar conceptos que por desbordarlos a contrapelo de la sobriedad sintáctica y del prestigio intelectual, reventado el regusto políglota en las trovas silábicas rebajadas y exaltadas entre sur y Sur avergonzando estratos de poder encaramado, sin chistar aquí nada de los chistes fisiológicos esparcidos a expensas del nombre de quien aguantó *La entrevista de bolsillo* —*Conversaciones con Derrida*, de su propio nombre, del mío y de *tutti quanti*— (“[...] hasta *driddarnos* todos en sudores olorientos, hedores de carne semifresca y excrementos cremosos, *grossos*, muy *grossos*: grandes gruesos gordos brutos, y *brunos*, arrojados y más(z)-(z)soldados que *ernes toles* y *grandanes*”) y contrabandeando además el seudónimo proustiano de Ernesto Legrandin sustraído al recopilador de dicha interviú para devolverlo al fantasmita de un Guevara implorado con amorosas minúsculas en los últimos renglones (“[...] ¡hasta no más!– jernestino, che!! / Recíbenos *sur. Sur*, recíbenos. / Recíbenos *sur. Sur*, recíbenos”), no sin haber ya requerido el visceral abrazo del ‘justo *sur* de mierda’ en razón y más que en razón de la ‘justicia interminable’ exigida desde el abismo de la ruina asumida como pirueta o escorpión de lo reprimido, sentires y entenderes de aporías reivindicadas en *Fuerza de ley* y *Ser justo con Freud* porque faltaría más, más ‘tierra y mierda’ hacen falta, *Nuancen* del materialismo infinitesimal de Benjamin por decir algo, el europeo más resonante en Chiapas, matices y tamices que mucho tendrían que ver y no ver con la apofenia y la pareidolia mentadas por Claudia Salamanca con ocasión de *La catástrofe del presente*, en otras palabras *aka*, ‘chicha’, ‘moho’, ‘excremento’, dentro de *akapa*, ‘menudo’, ‘pequeño’, y horadando *akapana*, ‘arrebol’, ‘celaje’, ‘torbellino’, embriagadoras flatulencias y podres nacaradas de *homo humus*, estallidos, simulacros de estallidos por aceleración de calambures y gags que ahora arrastran autodividendos de indicaciones escénicas ahora provocan en más de un sentido al público del Imperial:

Una mierda inconcebible, bien surera, huele a sur... [oliendo en torno, inspira profundamente y exhala:] ajjj!!!... debo ser yo, éste de abajo... [*inspira buscando hacia abajo a la izquierda, hacia sus partes inferiores:*] éste de “abajo y a la izquierda”... [*exhala abrupta y repetidamente:*] ajjj!!!... ajjj!!!... aaajjjj!!! [*Ostentosamente, abriendo sus brazos:*] *Ecce animal inter*

animalibus!! He aquí el animal entre animales!!: hediendo – llorando – muriendo – cagándose de risa (Grosso: 23).

¿seremos brunos, grossos y quizás madroñeros: estos que vienen ahora abajo, debajo de mí, siempre al sur, seremos dis(z)-colombianos? –, como digo: abajo nos dispersa este animal al *sur*. Y ‘*sur*’ (en francés), allá encima, colgando: Derrida; y *sur*: este animal *escrí-mur-riendo, leyen-fecando*. ¡Qué mundo de colgajos colgando del colgado! ¿Es esto un acto académico? Más parece escenografía de circo en el teatro... / Derrida cuelga (Grosso: 24)

Ni *stultitia* ni *môria* paulinas, entre pliegues y repliegues más que razón herida, la humildad hiperbólica del ‘pensar sin cabeza’ que desde el sucio aserrín de la pista depara la lucerna del cenit coincide con la descapitalización grotescamente litúrgica de José: “Hemos venido a caer en ti, *sur*, de donde sea —esta es nuestra sentida plegaria—” (Grosso: 27).

Semejante *concerto grosso* acrecienta la imposible deuda de gratitud contraída con el equilibrio de Orlando Lenín Enríquez Erazo, docente de la U. de Nariño al tanto de otra sensible aunque menos dramática modalidad de acercamiento al *trickster* gramatólogo que al perder tanto Norte desata artes insurgentes —*poelítica*: a juicio de los devotos de la idea clara y distinta vasta alfombrilla pantanosa en la que se habría clavado un empedernido sofista—. En efecto al dar testimonio de “La polémica Derrida-Foucault en torno a la ‘Historia de la locura en la edad clásica’” Orlando no escatima la amistosa y ecuánime medida de una lectura cuidadosa de la modestia y la paciencia del que sabe atender al otro sin olvidar que la

escisión razón/sinrazón no constituye un ‘acontecimiento histórico’ y que, por el contrario, configura la posibilidad misma de toda discursividad y de toda historicidad, las cuales siempre para constituirse la dan ya por presupuesta. Ello implica que el mantener esa escisión como acontecimiento histórico, inevitablemente reenviaría a una concepción mítica y metafísica de un logos unificado anterior a esa división (Enriquez: 90)

Tal como hace veinte años en la conferencia *Simulacro y devoración en la farmacodependencia occidental* ofrecida con ocasión del seminario *Silencio de los jaguares* celebrado en el López Álvarez de Pasto, Orlando despeja márgenes aptas para observar que las mitologías aliadas de la deriva metafísica apodada ‘logocentrismo’, máxime en su modalidad semiocapitalista, no solo difieren sustancialmente (medio empezando por el adverbio) de las lecciones que los Maestros Verdes ramifican e irradian desde el campus honrado por Quintín Lame con el nombre de Universidad de Monte, sino que hostigan otros mitos sin mitología, otros tiempos, otras entradas por salidas de la maloca al Parnaso y da capo sin capo, en las fronteras de *pólemoi* y polémicas, máxime y mínime entre conciencias e inconscientes: “Freud

y el psicoanálisis, al igual que las épocas y epistemes, tampoco serían unidades consistentes en sí mismas, sino existencias históricas paradójicas, contradictorias y desfasadas de toda identidad consigo mismas” (Enríquez: 94).

No propiamente a propósito de dichas heterogeneidades cabe preguntar por las existencias del cortometraje de Javier Tobar *Universidad del Monte* proyectado sobre la pantalla del Imperial en la tarde del primer día, empezando a medias y acabando casi por entero sobre otra punta de la eminencia otramente universitaria, acepción aproximable no tan lejos de la sensualidad consentida a la sombra de los rectorados del Chullachaki y de la Tunda, manigua de lo normal e inquietante familiaridad de viejo verde ante la depilación y la dilapidación del incondicional monte de Venus pintado con la nitidez expositiva subintrante en el apacible ámbito doméstico de las últimas tomas, batientes musculares de Esfinge traducida en Turumama abusando de la variante del Edipo de Ingres recompuesta a espaldas de Bacon por Jhon Benavides, el mismo curador de la muestra inaugurada el penúltimo día, “Destinerrancia: rostros de Derrida”, 23 obras de artistas sureños tenidas muy en cuenta por Sergio Villalobos algunas semanas más tarde.

A mí que me esculquen: me da por recordar a Marguerite y en la película sale el *tableau vivant* donde se aparece con maître Jacques y sus dos hijos ante la cámara sagaz de Valerio Adami tergiversando el repertorio iconológico de ‘La masacre de los inocentes’; para insinuar algo parecido a una idea de la ‘clandestinación’ o ‘destinerrancia’ implicada en el desmonte telepático del correo comunicativo se me ocurre nombrar la baraja marsellesa y sobreviene el aliento del Ahorcado meciendo las barbas de los árboles del Valle de Pubenza; trato de reflexionar alrededor de otras grisallas y por arte de Tobar más me vale dejar el paso a un tropel de ardillas, agua cayendo y silbidos de taitas en la enésima incertidumbre del tránsito, no por desdén del sentido, faltaría más, sino por su indómito exceso, a mil leguas y dos pasos del límite del otro que Derrida atravesara una vez más saludando al amigo desaparecido, “en nosotros pero antes que nosotros, en nosotros ante nosotros”.

Mientras ni tan de paso valdría la pena perseguir los límites de lo que se estila cuando el punzón del modo extravía la puntualidad en el derrame meridional de quien entre otras diseminaciones celebra el plural a la manera de Los estilos de Nietzsche, conste que por recomendación de escrupulosos (y hasta ahora anónimos) correctores de estilo el firmante de arriba y abajo ha sido instigado a encimar unas líneas que deberían dar más o menos razón de las circunstancias reflexivas, expresivas y oníricas inherentes (por no decir compromisos ‘poelíticos’ o por no decir casi nada y hacer lo que toca) a una reunión de amigos concertada con el propósito de discurrir alrededor de sus relaciones con la escritura de Derrida dando a conocer los testimonios del caso con todo respeto por las lagunas inherentes a los presumibles arrepentimientos de quienes acudieron al Sur más bien para contarnos cómo

esa escritura suele tergiversarse en el Norte. Resultan por ende insoslayables los acicates interrogativos de una corrección ida al grano: ¿qué tendrían que ver con el Sur las llamadas prácticas desconstruccionistas o, en otras palabras y si se tratase de ver otramante, de dónde vendría la idea de un Derrida desde el Sur?

Del lado de acá (o sea del lado en que se abrazan los lados) las prácticas desconstruccionistas no se han estrenado ni estrenarán gracias a la intercesión contagiosa de un aprendiz esquizoide resuelto a sugerir un buen día que Yurupary, Martí y Arguedas se lean sin perder de vista ni de ceguera a un franco-judéo-hispano-árabe nacido en Argelia en 1930. Ni 'Derrida' es un producto de importación ni el desarreglo desconstruccionista la sofisticada novedad que nos exhorta a no desconfiar de las imitaciones, no porque los trabajadores del acontecer pertinente desdeñen con ademán soberano el orden espacio-temporal del historicismo, ni porque una y otra vez el mestizo inindexable que los encarna haya repudiado el exclusivismo de la marca 'desconstrucción' que los poderosos observatorios académicos le endosan a control remoto, ni siquiera porque en la fórmula 'animalidad de la letra' inscribió el animismo y la hipnoinsurgencia de las trazas que desbordan la tozuda oposición oralidad/escritura y el rudimentario conflicto magia/ciencia medio siglo antes de que se le ocurriera traducir al quichua los nudos serpentinos de las visiones de Atlan... peor dicho y sin resumen, a la espera de más que razonables sonrisas caribeñas y afrodescendientes considérese que, como puede comprobar el lector de Glas (1974: 129), 'Derrida' constituye una sigla pendiente de A) dos apasionantes figuras de la escena mitológica, B) la flor de pétalos vellosos, C) un arbusto de propiedades curativas, es casi decir a horcajadas de 'Dionisos Erígone Eriopétala Reseda' aquella centrífuga onomástica capaz de desestabilizar las poses de los atlantes del globo de la gran feria de las ideas acostumbrados a contrastarlas sin remover los puntos cardinales del colonialismo: plantas medicinales, capullos aterciopelados y parejas de amantes unidos en santa chuma no remiten a entidades recién venidas a selvas y montes de América.

B. M. / 09. 09.17

Referencias citadas

Derrida, Jacques

1974 *Glas*. París: Galilée.

1990 “La ley del género” (tr. Gonzalo Jiménez y Bruno Mazzoldi). En: Jacques Derrida, *La ley del género – Retóricas de la droga*, pp 1-48. Pasto: Elipsis Ocasionales.

1991 Donner le temps. I Le fausse monnaie. París: Galilée

2000 *Dar la muerte*. Barcelona: Paidós.

2002 *La Universidad sin condición*. Madrid: Trotta.

2010 *Seminario La bestia y el soberano (2001-2002)* (tr. Cristina de Peretti y Delmiro Rocha). Buenos Aires: Manantial.

2011 *Seminario La bestia y el soberano (2002-2003)* (tr. Luis Ferrero, Cristina de Peretti y Delmiro Rocha). Buenos Aires: Manantial.

Derrida, Jacques y Anne Dufourmantelle

2008 *La Hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

sur

JOSÉ LUIS GROSSO

A mi amado, inasible e inaparente sur que sigo abajo y viniendo debajo de Bruno Mazzoldi, aunque por una alteración de la programación haya quedado aún más distante, in absentia, pero aun viniendo debajo, más abajo aún, de Bruno, como por un cauce oscuro que ha pasado del miércoles al jueves... a mi amado sur y a quien viene asimismo debajo de Bruno, en su desnombre, también un poco antes que este animal que estoy viniendo: a mi justo amigo Ernesto Legrandin Legrandán,¹ por su laboriosa tarea en los enredos de la desmesurada entrevista de bolsillo, por su piedad sin verdadero nombre, más acá y siempre más acá de los ojos, la escucha y la lectura.

“En los libros de geografía se sigue enseñando que el mundo es redondo, pero todo es una triquiñuela para esconder que hay unos que están arriba y hay otros que están abajo, y, sobre todo, que los que están arriba están ahí porque los sostienen los de abajo”, dice Durito mientras martilla un globo terráqueo, de esos que usan en las escuelas, para ilustrar su lección de boy.”

(Durito y una de grietas... y graffitis. Abril de 2003)
(Subcomandante Insurgente Marcos 2008: 221).²

1 En la *Entrevista de bolsillo* (Derrida, Mazzoldi y Téllez 2005), Bruno Mazzoldi deviene en máscara Ernesto Legrandin (en criollo, Legrandán) en la tarea de la edición de la entrevista, adicionando pilares de variada altura que crecen como notas al pie, de abajo, como ronchas u hongos, tal vez a partir de las humedades del suelo, por no decir de los barrizales y lagunas que transita de cuando en cuando la conversación, y que desbarrancan todos los bordes, exageradamente. En todo caso, un monstruo de orfebre.

2 Esto no es un epígrafe.

sur, en francés: *sobre, encima, sur. Sur*, en criollo. Pequeñas palabras mínimas, inmensas y suficientes, nunca suficientes, enanas descomunales, ínfima materia cósmica del habla, insectos insurrectos, virus sémicos invaden corroyendo sistemas, normativas y cimientos de sentido levantados sobre (*sur*, en francés) cuerpos diversos, metamórficos y en devenir, los *destinerrantes* que somos, los que estamos, los que venimos siendo, cuerpos con escamas, espolones y pacientes dentaduras, de abajo le viene el sostén al protocolo de cemento, acero y nuevos materiales, y de abajo su derrumbe: entre su ‘ese’ sibilante: ‘es’ (en francés) y su ‘ere’ desgarrando: ‘er’ (en francés), la ‘u’ enloquece flameante en los vientos de su bóveda y arrinconada en el arrugado susto y fruncimiento de la alfombrada boca.

sur. Desorientados (des-orientados, sin oriente, sin eurocéntrico oriente), sin norte (porque teniendo norte no nos ha ido bien y tenemos demasiado norte hasta el hartazgo), desorientados y sin norte, tenemos *sur*: es al *sur* donde no sabemos pero estamos, estamos nomás. Un *sur* caído de los cardinales. Un *sur-más-sur*, hiperbólico, carcome la *rosa de los vientos*, la rosa mediterránea: en vertiginosa fuga olvida el griego <ϜϜ=H (nótos), el latino *Auster*, y queda a los tumbos, hecho girones, ya el *Austro* de Italia; se rezaga, solo fleca andrajos de lengua en las telarañas de los himnos patrios, y resopla este *sur* por abajo nombres nuevos de hablas aún más antiguas, que llegan silbando. Silba, Bruno... [Bruno silba] [Señalando hacia Bruno, ampulosamente:] ¡Silba el *Austro* de Italia!! Y abajo, silba el *sur más sur* y menos *Austro*... [Bruno silba tonos graves y profundos] Y en este *sur-de-tierra* se hace *surada*, o *surazo*...

¿Y qué hacemos con el ‘sur’? ¿Y qué nombre le pondremos?, ¿qué *sur*-nombre, qué *sur-nom*? Si tampoco el nombre ‘meridional’ ni le alcanza ni le basta en su *hors-méridien* longura interminable tierra abajo... Y ‘sur’ nombra al sol en la referencia europea y eurocéntrica, al ser la región más expuesta al astro. Empujemos y repujemos entonces sin más, más y más, el nombre a fuerza de hipérboles, soterramientos y maromas.

La *cruz del sur* se aviene a estas tierras, laboriosa astronomía de *watana* (*amarrar*) la ha bajado a la piedralisa, y pisadas innumerables la aplastaron y ensancharon —como pisamos en este *sur* tu rostro vuelto al cielo bajo tierra, yaciendo estás en nuestras páginas y caminos de escritura, y nos es más ancha cada vez tu cara, tus narices, tu frente y tu quijada—. Así también, ancha de pisadas, la *cruz del sur* queda en la vieja *chakana*; queda: resta, quieta, permanece, *cruz escalonada* en que la *cruz del sur* espectra, en un *sur-de-tierra* que guarda nuestros pasos y caminos, y entrecruza la *suerte*. La *cruz del sur*, bajo el peso descalzo de cauces venidos y revenidos en palimpsesto, se vuelve tortilla-arepa-tortafrita de *chakana*. *Sur* derretido en *chakana*. Ella corta el paso del agua en la acequia, y lo libra.³

3 “Instrumento para poner atravesado, sea de palo u otro material, generalmente para atrancar, cosa que sirve de travesaño” (Lira 1941). Es una piedra que se usa para taponar el surco, y que, *a contrario, deja pasar el agua para el riego cuando se la levanta*.

Asimismo sus escalas suben y bajan caminos de días y noches, soles y lunas, y en el filo del *permiso* unen *pachas*, y abajo, entonces, el *pacha* de abajo: *uku-pacha*, *urin-pacha*. Una *cruz al sur* más vieja que Cristo.⁴ Este *sur al sur* hecho de caminos y caminantes, de seres del camino, y así siempre vamos llegando. Y aquí estamos nomás, aquí y ahora; estamos, no más, y ya nos vamos; nomás estamos.

nomás. Apenas estamos, a duras penas, apenados, cada uno con su pena y todos de pena en pena, pasando de la pena de uno a la de otro, ni más ni menos, nomás, lo suficiente sin falta, con lo suficiente para estar, ¿para qué más?, ¿quién necesita más?, ¡estamos hechos!, juntos estamos y basta, es lo *justo*, *justo* estamos nomás, en la medida *justa*, en la exacta y *justa* medida, la inmensa y *justa* medida de estar juntos. —Gracias, Javier,⁵ gracias—.

justa. La loca *justicia* que nada quiere de lo que se puede dar, *justo* amor concreto de lo imposible, del *sur* imposible que estamos siendo, *sur* hambruno, y también *sur* hembruno, *sur* cebruno, *sur* sombruno, *sur* resumbruno, *sur* con Bruno, *sur* de Bruno, *brunosur* —parece agencia de viajes—. Pero todo *justo* con Bruno, nada más *justo*, locamente *justo* Bruno y nada más *justamente* loco, es decir, exactamente *justo*. Y todo este *sur* para llegar *bruno*, todo el *sur* para Bruno, todo el *sur* para llegar a Bruno: ‘*Brunosur!!!... y piérdase en la más loca justicia!!!*’ *Justo* es el *sur*, adonde vamos. De *sur* a *sur* sin medias, descalzos, sin mediación,⁶ sin mediamenta, de *sur* a *sur* un salto, un salto descalzo, un salto de tierra a tierra, ni continuo ni cortado, descalzados, descalzando el pavimento, de pies y de a pie tocando tierra, de salto en salto, sin medida, desmedidos, desmedidamente, justo *sur* de mierda.

4 Ver *La cruz en América* de Adán Quiroga (1942).

5 Javier Tobar, gestor del Encuentro *Derrida desde el sur*.

6 En la conversación posterior a la ponencia, Bruno preguntó en este punto en qué quedaba el concepto de *mediaciones*, tan trabajado en los estudios de comunicación social en América Latina por Jesús Martín-Barbero (1998). A lo que me referí en dos aspectos: 1. El reconocimiento que merece De los medios a las mediaciones, del mencionado autor, al desfetichizar el mediatismo dominante, al modo de la crítica bajtiniana al formalismo literario y lingüístico, al concebir la obra literaria y la lengua no en sí misma, sino “*en el proceso de la comunicación social*” (Bajtín 1994). Las *mediaciones* agujerean el fetichismo por delante y por detrás, ya que no hay producción ni recepción sino en el proceso total de las lógicas y prácticas sociales en que ellas tienen lugar. 2. Pero el concepto de *mediación*, de raigambre hegeliana, permanece en el protocolo *lógico* que cuestiona una *semiopraxis*, sobre todo una *semiopraxis crítica popular-intercultural* como la que aquí se pone en juego y se echa a la suerte, y que encuentra en la *deconstrucción derridiana* la fuerza crítica, irreverente y socarrona, de la burla y el sarcasmo como desbarrancamiento de toda *ilustración* intelectual, elitista y vanguardista. Como puede palpase en este texto, no basta para la *justicia* el trabajo *del concepto*, porque ella no se basta y no da abasto. Por eso, la burla y la excedencia de las *mediaciones* y todo tipo de medias, mediamentas y medianeras.

tierra y mierda. Tierra y mierda *sur*, amada devenida *tierra 'i mierda*: dolida, violentada, diezmada, deforestada, devastada, minada, contaminada, desertificada, desplazada, amada nuestra *tierra 'i mierda sur*.

~~~~~

Escritura esta tan familiar a esta des-comunal juntada de la distancia al contagio, en medio de la muerte y la vida, en el promontorio del proscenio y de la tumba, del teatro y el túmulo, es como si me sintiera parado sobre (*sur*) la amada tumba, esa tumba extensa y varia que nos dejaste, las que nos dejamos, las que dejamos, sobre (*sur*) la que estamos ahora, con tanta risa descontentada y fidelidad irreverente de amigos-enemigos, destornillando huesos y carnes del pensamiento. Escritura deshilachada, *ex-critura* afuera desflorando formas deshechas en su gesto, *ex-critura* excretada en rega(la)dos excrementos, como situación de toda memoria que borra los pasos en el *olvido-que-guarda*. Y así dejamos, abandonamos lo *ex-cretado*, lo *ex-crito*, y también lo *ex-cribido*. Escritura flecuda de helechos e hilachas, estoy aquí *escri-riendo*, *mur-riendo*, *escri-mur-riendo*. Va un poema:

*Todos morimos al escribir.  
Unos, escriben angustiadamente antes de morir;  
otros, mueren escribiendo;  
otros, escribimos muriendo.*

José Luis Grosso  
Santiago de Cali, 2008

Aquella tu voz me llega, roza triste y cosquillea, y me toca más aún que si me tocara:

Cada vez que dejo que algo parta, que tal huella salga de mí, que 'proceda' de mí y sea imposible reapropiármela, vivo mi muerte en la escritura (Derrida 2006: 30).

*Escri-mur-riendo* como buen mexicano que no soy, como mal argentino que soy, siempre al *sur suriando* como el buen y mal milanés pastuso, más payanés y menos rolo, que estuvo aquí antes de mí al *sur*, siempre al *sur*, y que con esa su siempre teatral gracia *surera* me dejó, aquí y ahora —con más espacio que antes, por los imprevistos de la programación— el lugar: este *sur* por el que bajamos, 'abajo y a la izquierda', como dice el Sup Marcos, el Sub Marcos, el *sur marcos* y los *sureros* zapatistas, bajamos, digo, con el Sub Bruno, *sur Bruno*, hasta donde no sabemos, de *sur-bruno* abajo vengo este que *escri-mur-riendo* estoy, *desleyendo*, *leyen-fecando*, como diría Kant 'sin concepto', sin concepto alguno ni ninguno, *leyen-mur-riendo* y *excrifecando*, que es decir: cagándome de risa, lo cual Kant nunca lo dijo ni nunca lo diría: una mierda inconcebible, bien *surera*, huele a *sur*... [Oliendo en torno, inspira profundamente y exhala:] ajjj!!!!... debo ser



yo, este de abajo... [*Inspira buscando hacia abajo a la izquierda, hacia sus partes inferiores:*] este de 'abajo y a la izquierda'... [*Exbala abrupta y repetidamente:*] ajjj!!!!... ajjj!!!!... aaajjjj!!! [*Ostentosamente, abriendo sus brazos:*] *Ecce animal inter animalibus!! He aquí el animal entre animales!!*: hediendo – llorando – muriendo – cagándose de risa. ¡Toda una suciedad bien *surera!*

*Restamos*, siempre *restamos* al *sur*: tendidos quitamos *donando*, *don* sin par, y, como quien no quiere la cosa, cae en mis oídos, por su grasa y por su gracia, otro poema que dice:

*Restos*

*Muero: te dono lo más mío  
que nunca fue mío  
ni nunca será  
restrictamente  
tuyo.*

*Dejo una ausencia...*

*Cuando morimos  
donamos lo más nuestro  
siempre impropriamente  
nuestro:*

*dejamos ausencias...*

José Luis Grosso  
San Fernando del Valle de Catamarca, 2012.

Vengo —aún más que antes, es decir respecto de la programación no acontecida—... vengo espaciado de ausencia debajo de Bruno, de Bruno al *sur*. Bruno es el *sur* de Derrida; bruno, oscuro, sumido en cirueladas sangres y texturas, bruno es el *sur* de Derrida; y más bruno aún es el *sur* del Derrida francés: Driddá, el judío-hispano-árabe nacido africano argelino (Derrida, Mazzoldi y Téllez 2005: 45). Y así, de '*sur*' (en francés): sobre, encima, Derrida —en la entrevista, sobre su tumba, volando encima de sus páginas, sobrevolando su escritura, leyendo curso abajo, siempre abajo cada vez—, de Derrida vamos al *sur*: '*sur*' (en francés)—*sur* Derrida. De *sur* a *sur* no hay más que *sur*, un *sur* hiperbólico. A saber: Derrida... colgando abajo Driddá... abajo Bruno... colgando abajo el albañil Ernesto Legrandin Legrandán levantando muy altas y asediantes notas al pie... y más abajo, aquí y ahora, este animal que nos dis-persa —es decir, persas del *sur*, zarathustrianos; como los zapatistas son mexicanos del *sur*, también dis-persos, dis(z)-mexicanos; ¿seremos brunos, grossos y quizás madroñeros: estos que vienen ahora abajo, debajo de mí,

siempre al *sur*, seremos dis(z)-colombianos?—, como digo: abajo nos dispersa este animal al *sur*. Y '*sur*' (en francés), allá encima, colgando: Derrida; y *sur*: este animal *escri-mur-riendo*, *leyen-fecando*. ¡Qué mundo de colgajos colgando del colgado! ¿Es esto un acto académico? Más parece escenografía de circo en el teatro...

Derrida cuelga, 'Derrida El Derretido' (Derrida, Mazzoldi y Téllez 2005: 44) ¡qué carcajada me dio / me da / me dona ese maravilloso incidente en la inembolsable 'entrevista de bolsillo!':

(Bruno Mazzoldi y Jacques Derrida juegan con el cuerpo del nombre:)

BM.- "... he buscado en [*JD vuelve a encender el cigarrillo*] un Pequeño Larousse del siglo pasado (XIX) alguna subgerencia —¿se dice así?"

JD.- "Sugerencia."

BM.- "Sugerencia. Y encontré *déridier*: 'quitar las arrugas'."

JD.- "Es 'hacer reír'."

BM.- "'Hacer reír'."

JD.- "*Déridier*."

BM.- "Algo más (*abre la libreta de tapa azul celeste colocada sobre la mesa...*) 'Hacer desaparecer las arrugas; hacer menos serio, alegrar'..." (Derrida, Mazzoldi y Téllez 2005: 37)

Y más adelante —por decirlo de un modo banalmente optimista—:

JD.- [...] de niño me decían '*Il-dérida*'. 'Él-quitó-las-arrugas-haciendo-reír': es una manera de conjugar el verbo *déridier*, al (en) pasado. ... mi nombre no es un nombre francés y no, no resuena como un nombre francés. Y por ende, en todo caso, en lo que concierne, me cuesta mucho trabajo escucharlo funcionar como una palabra de la lengua francesa. Para mí es un [como cuerpo]. Usted (Bruno) es el que planteó el asunto del cuerpo [...] para mí es un cuerpo extraño respecto de la lengua francesa, la que hablo...

[...] JD.- "Creo que ni yo ni los otros sean ante todo afectados por la relación con el verbo *déridier* mediante la pronunciación de este nombre, o mediante la lectura, ni la silenciosa, de este nombre. Hay otra cosa. ¿Pero qué? Es lo que le pregunto. Yo lo ignoro."

BM.- "En castellano lo que hay es la fusión: he hablado de usted como Derrida 'El Derretido'. *Derretir* en castellano significa 'fundir'.

Es una manera de recogerlo. Hay [BM *sonríe*] que [JD *vuelve a prender el cigarrillo*] recogerlo, si está fundido este nombre, por el lado de la diseminación, creo.”

JD.- “Justamente, ya que habla usted de diseminación, creo que mi nombre no llega a recogerse, a reunirse totalmente. Está siempre hecho de varios elementos, de varios segmentos, si usted prefiere...” (Derrida, Mazzoldi y Téllez 2005: 42-44).

Derrida, azorado, entre serio y cómico al sentirse derretido: derretido de asombro, derretido de risa, derretido de ternura, en medio de la entrevista “más extraña a (en) la que me haya sido dado participar” (Derrida, Mazzoldi y Téllez 2005: 130), como él mismo, riendo lo constata...

¡Cómo habrá derreído Derrida!! ¡Y el Driddá de Derrida, ni se diga!! ‘Derrida El Derretido’ se deshace junto a nosotros, lo recogemos en nuestras manos y nos deshace hasta *driddarnos* todos en sudores olorientos, hedores de carne semifresca y excrementos cremosos, *grossos*, muy *grossos*: grandes gruesos gordos brutos, y *brunos*, arrojados y más (z)-(z) soldados que *ernes toles* y *grandanes*.

Por encima de todo —¿más encima aún?: ya casi se cae— (‘*sur*’): Ernesto Legrandin; pero, más al *sur* todavía, devenido encima más abajo: Ernesto Legrandán, derretido, más derretido que nunca Bruno. Los bollos derretidos toman turnos como en juego de malabares.

Derrida al *sur*: ¡allá vamos! ¿Quién nos espera? La *justicia*: *justicia* a Derrida, *justicia* ‘abajo y a la izquierda’, *justicia* al *sur*, *justicia* interminable.

Has hecho *justicia*: me has hecho reír. Nos has hecho reír como niños, nos has hecho reír y has hecho reír a Derrida, el hazmerreír que hace reír a las arrugas, quitando las arrugas al hundirlas bajo los pliegues de la risa, tapando de risa las arrugas, guardando sus añosas escrituras, *escri-riendo* la piel, *leyen-fecando* el rostro de arrugado excremento al cagarse de la risa. ¡Ojalá puedan en nuestro *sur* también decirlo de nosotros *otros* de nos! Oj-*Alá*... en nuestra lengua *sur*: Oj-*Pacha*, ¡¡*Pachamama, sumaj mama, kusilla, kusilla!*!! ¡¡*Pachamama*, gran madre hermosa, alégranos, alégranos nomás!!

‘Nos-otros’, *justicia* del *sur*: los *otros* que somos, estamos siendo *otros*, estamos no-siendo, inconsustanciales, *desobrados nosotros*, *revolución justa*: *hacer reír otros de nos que estamos no-siendo dándonos justicia por nuestra impropia mano, por nuestra impropia escritura, por nuestras impropias lecto-fecadas, siempre in-mundas, siempre y por siempre impropias. La risa corroe y carpintea desobrando el nos-otros, el nos-que-otros-estamos-no-siendo*, martilla la abismal juntura que nos aprieta y nos flamea en banderas numerosas, innúmeras banderas *de justicia. La risa*

*hace justicia. La justicia llega haciendo reír.* Para esta (no)política no hay concepto. Reír fuera de la *pólis*, monte adentro. Rugosas palabras, arrugadas de risa, risueñas desplegando arrugas, en este *sur* al cual venimos, al cual vamos, rugosas palabras de piedra que nos damos al revés de las cosas, piedras del río, flores del monte, *revolucionando caracoles* nacarados y elefantinos, suaves adentro y ásperos afuera, como el durazno, como el durazno de mi amada. Porque al amor vinimos a morir y a dar vuelta el orden de propiedad y gobierno, *revolviendo* espirales, *chakanas* y caminos, enrevesadas lenguas de piedra en metamorfosis de maíz, de monte y de volcanes. Y, aquí y ahora, amigos y enemigos, les traigo a dar:

*Lenguas de piedra*

*La lengua misteriosa  
de materia revolviéndose en la piedra  
como un caracol de viento  
llama al mar,  
llama con su grave lava,  
llama muerta y despierta en la ceniza.*

*Fue la lengua  
muda la del nombre más antiguo  
como geometría de tortugas  
muda al sol,  
muda siglos de roca,  
muda gastada en lluvias de verano.*

*Tuvo lengua  
al asomar su lomo serpentino  
como un rayo echa raíces y planta  
rosa de árbol,  
rosa tallada en la estrella,  
roza el cuerpo desnudo el cerro.*

*Soltó lenguas  
aguas adentro de grutas en flor  
como una vulva lunar  
estrecha el cielo,  
estrecha el borbotear de astros,  
es trecha la ofrecida abra gimiente.*

*Y supo lenguas  
inauditas de sabor volcánico  
como un río lame en silencio muslos,  
va robando deseos de tierra,  
va robando el pudor de raíces,  
barro en grito moldeando*

*el arte  
cóncavo  
de los oídos.*

José Luis Grosso  
Belén, Catamarca, 2014.

Bajando (de) la cabeza a los pies, pisar *sur*, besar la tierra descalzo, dejándose tocar, subir erigiendo todos los sensibles, sus pelitos y antenas, un pensar de abajo, de 'abajo y a la izquierda', chueco, oblicuo, recostado, siempre tocando, siempre tocado, tangente, turgente como una flor, corola empetalada, en hojas de color descascarándose, receptiva y recipiente como una copa, ancha como una taza, de los pies a las rodillas, al pene y la vagina, al ano, a las manos, a la espalda, a los pezones, a los labios, a las narices, las orejas, los ojos, la nuca, y, en peliflújica caída [*hace el gesto que recorre su larga cabellera cayendo*]:... —ustedes no la ven, pero está... y es así, así de larga y sinuosa— ... en peliflújica caída devolverse a los caminos de abajo-arriba, siempre oblicuo a los costados, un torcido pensamiento sin cabeza, sin mientes, mentiroso y arisco, cosechando maravillas, pensamiento *sur* de agriculturas cíclicas y estacionales colecciones, con los pies en la tierra, pies en tierra, los pies de tierra y las manos henchidas lomas gordas y cebrunas, bruñendo las cuevas a punta de semen de guayasamines.

Bajar a este *sur* de barro, frutos maduros desplomándose, follajes polvorientos, ambulatorio de muertos y deshechos. Pensar sin cabeza, fiesta de furiosos saberes inorgánicos de la lluvia y de la piedra, arcaico carnaval fulgurante y siempre nuevo. Aquí y ahora, junto y a los pies del Tayta Galeras Urcunina. *Sur* descabezado sin norte y sin oriente, puro *don* de cardinales vacantes girando en vano. *Sur*-tierra, no más.

Hemos venido a caer en ti, *sur*, de donde sea —esta es nuestra sentida plegaria—, hemos venido a estarnos al calor de la semilla y al volcán dormido de la piedra. Como cuando alzamos a un niño en brazos le donamos la pisada, la huella, la ausencia, así, estamos en ti, nuestro *sur* de tierra, *sur* de *olvido que guarda* para siempre. Guárdanos brunos en tu amoroso pliegue.

Driddá está escuchando el canto de la ciencia auroral y cósmica de Nietzsche —aquel que resonaba tan brunamente ayer por la mañana—, el que canta y baila que no somos ranas pensantes ni máquinas contables, sino que

hemos de parir continuamente nuestros pensamientos desde el fondo de nuestros dolores y proporcionarles maternalmente todo lo que hay en nuestra sangre, corazón, deseo, pasión, tormento, conciencia, destino, fatalidad (Nietzsche 1994: 39).

Por eso, aquí y ahora, hacemos sonar los caracoles de los mares en la tierra, en oleaje de zapatistas hasta mapuches, de negros caribes hasta negros brasiles, de negros pacíficos hasta negros emborronados, de rebeladas comunidades campesinas y comunas todas *sur*, todos *sur de sur a sur*, sin dejar títtere con cabeza ni fusil con balas ni tierras con púas alambradas. Así es nuestro *don*, tan sin medida, tan driddanamente *surero* al extremo, tan infinitamente bruno y —¡hasta no más!— ¡ernestino, che!!

Recíbenos *sur*. *Sur*, recíbenos.

Recíbenos *sur*. *Sur*, recíbenos.

San Juan de Pasto, noviembre de 2015.

## Referencias citadas

Bajtín, Mijaíl

1994 [1928] *El método formal en los estudios literarios. Introducción crítica a una poética sociológica*. Madrid: Alianza.

Derrida, Jacques

2006 *Aprender por fin a vivir. Entrevista con Jean Birnbaum*. Buenos Aires: Amorrortu.

Derrida, Jacques; Bruno Mazzoldi y Freddy Téllez

2005 *La entrevista de bolsillo. Jacques Derrida responde a Freddy Téllez y Bruno Mazzoldi*. Bogotá: Siglo del Hombre, Pontificia Universidad Javeriana, Universidad del Cauca.

Lira, Jorge

1941 *Diccionario quechua – castellano*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.

Martín-Barbero, Jesús

1998 [1987] *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.

Nietzsche, Friedrich

1994 [1882] *La gaya ciencia*. México D.F.: Mexicanos Unidos.

Quiroga, Adán

1942 [1901] *La cruz en América*. Buenos Aires: Americana.

Subcomandante Insurgente Marcos

2008 *En algún lugar de la Selva Lacandona. Aventuras y desventuras de Don Durito*. México D.F.: Eón.

## Derrida y el pensamiento amazónico (La bestia y el soberano/el jaguar y el chamán)<sup>1</sup>

JUAN DUCHESNE WINTER

**E**n su obra *La sociedad contra el Estado*, Pierre Clastres (1987) dijo que ya es hora que ocurra una revolución copernicana, una conversión heliocéntrica en la cual el estudio de las llamadas culturas primitivas deje de girar en movimiento centrípeta en torno a la civilización occidental, implicando así que los estudios sobre la susodicha civilización podrían más bien girar en torno a las sociedades primitivas. En esta intervención acogemos la sugerencia de Clastres y proponemos realizar una lectura del seminario final de Derrida, *La bestia y el soberano* (2009a; 2009b), a la luz del pensamiento amazónico, en lugar de someter este pensamiento al rasero de los conceptos del filósofo francés.

Pero tomemos en cuenta, para empezar, que Clastres cuestiona el considerar primitivas a sociedades cabalmente vigentes, activas y contemporáneas como las sociedades indígenas de América, razón por la cual aquí las llamaremos, no sociedades sin Estado, porque ello reforzaría un sentido de carencia y además no se puede decir que ellas existan completamente fuera del alcance de algún Estado, sino que las llamaremos, precisamente, sociedades contra el Estado, en la medida en que, como demostró Clastres, aportan herramientas a la crítica contemporánea del Estado moderno.<sup>2</sup> Si algo estimula a revisar los fundamentos de la civilización que ha protagonizado el advenimiento del planeta a la era del antropoceno, es decir, a la era definida por la capacidad de los humanos de destruir, mediante una tecnología atada a la producción y a la acumulación infinita, el hábitat mismo que sostiene su vida y la de los seres que los sustentan, parte importante de ese

---

1 La relación de Derrida con el pensamiento amazónico es de larga traza y se podría decir que comienza con la escena problemática de la escritura que él ubica en la selva amazónica en uno de sus primeros libros: *De la gramatología* (1971). Aquí presento un fragmento muy parcial, incompleto y 'autoinsuficiente' de lo que el título deja suponer; es parte de un capítulo que pasaría antes que nada por el momento amazónico en *De la gramatología* y por la ruta Derrida-Sur que emprende Bruno Mazzoldi en *Negro de Yurupary – Púrpura de Prince. Apuntes para una cromometría de la violencia melancólica* (s.f.) y *A veces Derrida* (2013).

2 Que sean sociedades 'contra' el Estado no necesariamente las inscribe en un programa anarquista de antagonización del Estado.

estímulo revisionista viene de las sociedades contra el Estado, de su pensamiento otro, capaz de cuestionar radicalmente el antropocentrismo destructivo de la sociedad moderno-industrial.

El último seminario de Jacques Derrida enfoca su labor de deconstrucción sobre el misterio de la soberanía para impugnar el Estado moderno-industrial, entre otras cosas. ¿Qué hay en la soberanía —pregunta Derrida— que su discurso tantas veces invoca a las bestias, a los animales? ¿Por qué la bestia, preferentemente el lobo, suele aparecer acompañando por o personificando al soberano en el discurso occidental? Con esos interrogantes Derrida agarra el hilo suelto que halará y halará durante los dos volúmenes del postrer seminario de su vida para ir desmadejando, desconstruyendo el tejido de la supuesta excepcionalidad del homo sapiens (y su contradistinción tajante de los seres supuestamente no humanos), manto que facilita uno de los escamoteos principales de la soberanía en cuanto poder, maestría y conocimiento único e indivisible de un sujeto que se asume a su vez como factor originario de su relación vertical y unilateral con un mundo-objeto. Esta soberanía se puede definir, según Derrida, a partir de unas mínimas características indispensables: 1) Se basa en un sujeto único (un individuo o colectividad que actúa como tal), que se caracteriza por la ipseidad, es decir, por la propensión a autopositionarse como siendo siempre no otra cosa que él mismo; 2) es indivisible; 3) se ejerce sobre una totalidad que ella misma instaure y 4) como corolario de lo anterior, se funda, directa o indirectamente en un dispositivo de control, coerción y violencia, “la dictadura es siempre la esencia de la soberanía” (Derrida 2009a: 103).<sup>3</sup> No es que su seminario nos revele exactamente cuál es el misterio de la bestia y el soberano en el imaginario occidental, pues no pretende tal cosa, sino que lo aprovecha como acicate de un pensamiento emancipador.

Proponemos aquí aproximarnos a este pensamiento de Derrida con ayuda de un pensamiento otro, recurriendo a preguntas similares pero invertidas en cierta manera, es decir, vertidas desde una perspectiva muy diferente. En el discurso amazónico, es decir, el discurso de la sociedad contra el Estado por excelencia, la figura del chamán viene también misteriosamente acompañada de animales y a veces es personificada por ellos, preferentemente el jaguar, en aparente paralelismo con el soberano occidental y el lobo. Así, al lobo y el rey corresponderían el jaguar y el chamán. Sin embargo, resulta que el poder y el conocimiento del chamán no responden al concepto occidental de soberanía, en la medida en que no configuran un sujeto único de poder y mucho menos indivisible, ni se fundan en una relación unilateral con un mundo-objeto, además de no suponer el control total de ninguna parcialidad. El chamán no es soberano en ese sentido, y como se sabe, es solo una de las figuras de influencia en una sociedad que cuenta con varias, entre ellas el llamado jefe o capitán de maloca, que a su vez, tampoco es

---

3 La traducción al español de todas las citas tomadas de ediciones en otras lenguas es mía.



soberano en el sentido antes descrito (aparte de que ambas funciones pueden ser ejercidas por la misma persona). Aunque se relaciona con conocimientos especializados y esotéricos usualmente apropiados por élites, como dice Irving Goldman (2004), el chamanismo se presenta como un campo de conocimiento esotérico especializado que está abierto a los marginales y subalternos. A esto hay que añadir que los animales de pensamiento a los que usualmente se asocia la figura del chamán, como el jaguar, la boa y otras especies y seres no-humanos en general, son considerados como seres capaces de asumirse como personas, como sujetos con una perspectiva comparable a la humana, y no como mera 'bestia' (en cuanto objeto completamente ajeno a la subjetividad humana) cual es el caso del animal en el discurso occidental dominante.

Surgen preguntas: ¿Qué hay en el poder y conocimiento del chamán que siempre aparece relacionado con animales (con frecuencia el jaguar, pero también la boa, el águila y otros)? ¿Cómo es posible que una figura como el chamán, que ni siquiera puede asegurarse que es un individuo, sino que se transforma y se compone de muchos entes con intenciones disímiles y contradictorias, posea poder y conocimiento soberanos? ¿Qué pensar de una soberanía como la del chamán (si ella puede llamarse soberanía) que para empezar le viene transmitida de múltiples seres a quienes se afilia (o que 'lo afilian'), que siempre se divide, se disemina y discurre en sus negociaciones con innumerables animales, vegetales, minerales, meteoros climáticos, astros, imágenes, ideas, instrumentos, indumentarias, canciones, bailes, gestos, palabras, todos y cada uno con estatuto de sujeto y de persona similar al humano? Habría que examinar, en fin, hasta donde estas preguntas alcanzan alguna tangencia con las preguntas claves de *La bestia y el soberano*.

Derrida inicia su primera sesión del seminario el 12 de diciembre de 2001 advirtiendo que discurrirá durante el mismo con el sigilo de un lobo (2009a: 21). Dice que el tema del que se habla de por sí convoca a los animales. Aquí se van a arrimar los lobos —avisa—. Intercala en sus disquisiciones referencias a lobos que pululan por ahí cerca mientras habla. Mucho más adelante en otras sesiones no deja de insinuar que el seminario es un teatro de animales. Incluso Derrida alude a la máscara negra de terciopelo llamada 'lobo', usada antaño por las damas francesas para mirar sin ser vistas en ocasiones sociales, con lo cual remite al 'efecto de visera' de la soberanía y a su aspecto espectral (2009a: 26), metaforizado en *Hamlet* con la visera de combate tras la cual se emite la voz del soberano fantasma que es padre del príncipe. Mientras uno lee tales cosas no puede sino recordar los bailes de muñeco en el Amazonas, donde se invita a los espíritus (espectros) de los animales de la selva a bailar en la maloca, encarnados en máscaras.<sup>4</sup> El filósofo de la deconstrucción, a su manera, trata de invitar a los animales a su seminario. Pero no es que él se proponga cantar y bailar con

---

4 Sobre el baile de muñeco amazónico ver: Århem *et al.* (2004: 154-165).

ellos como el maloquero, sino que quiere dejar claro que su propio ejercicio del discurso académico, en la medida en que no puede ser otra cosa que un monólogo enmarcado en un saber tan institucionalizado como la filosofía, tras el cual hay un Estado que mira sin ser visto, no quepa duda, es en sí mismo una expresión de soberanía, y de la dura. Por eso él afirma, en la undécima sesión, el presentimiento, la sospecha de que el orden del conocimiento nunca es extraño al del poder... especialmente el conocimiento en la forma de la objetividad del 'ob-jeto', el conocimiento que tiene a su disposición, yacente ante él como un objeto, aquello que sabe y quiere saber (Derrida 2009a: 280-281). Mencionar la soberanía, y encima ejercerla en una manera tan aparentemente suave y cordial como la del profesor en el seminario, es ya invitar a los animales, es lo que enfatiza Derrida. ¿Por qué? ¿Cuál es la relación? Nuestro profesor favorito tiene la delicadeza de no pretender resolver del todo ese misterio, y en ello cede no poco de su inevitable participación en el discurso soberano. Pero sí indica que la relación entre el animal y el soberano pasa por la exterioridad a la ley. No se trata tanto de cualidades propias compartidas cuanto de una exterioridad compartida (Derrida 2009a). En la polis occidental, es decir, en la sociedad del Estado, el soberano, como sabemos, instauro la ley gracias, precisamente a que se ubica por fuera de la ley. Solo el acto de fuerza no restringido por la ley puede instalar la ley. Es el mismo principio que determina que se requiera un punto inmóvil externo para que se mueva la palanca, que se necesite una mácula no vidente en la retina para que el ojo vea, que no se pueda postular lógicamente la existencia del mundo sin admitir a su vez otro mundo que lo contenga y así sucesivamente. En fin, ninguna cosa se puede afectar ni contener a sí misma, necesita de otra. Nada tiene sentido si no tiene al menos dos sentidos. Toda cosa es la diferencia entre aquello que la contiene y lo que ella contiene en sí (García 2010). Para parafrasear una formulación de Tristan García,<sup>5</sup> la ley no es otra cosa que la diferencia entre lo que está dentro de ella y lo que está fuera de ella.

Volviendo a *La bestia y el soberano* de Derrida, ambos personajes pasan por la exterioridad a la ley que permite la existencia de la ley. Por eso comparecen juntos cada vez que se habla de la ley fundada por el poder soberano. A Derrida no le interesa usar esa complicidad en la frecuentación de la exterioridad a la ley para señalar: sí vean, así como la bestia, es el soberano, cuyo poder se funda en el salvajismo, la brutalidad y la estupidez de la bestia pese a todas las máscaras humanistas. Ese es un tópico gastado que no merece dos volúmenes. No, en verdad nuestro autor nos da a entender que no es necesariamente la animalidad lo que hermana al soberano con la bestia (*qua* animal), y ni siquiera queda muy claro por qué la exterioridad a la ley deba convocarlos por igual. Derrida parte del hecho de que se los convoca a ambos a comparecer juntos. Pero lo que nos pregunta es si acaso debamos dar por sentadas las premisas de tal convocatoria, que de todos

---

5 Este autor usa su nombre sin tildes, de acuerdo a la ortografía francesa.

modos no es sino una construcción histórica del sentido de la soberanía y no una disposición esencial del ser *à la* Heidegger. Y tengamos en cuenta que cuando Derrida habla del sentido, no se limita a la semántica del lenguaje, sino que incluye del sentido del cuerpo, del movimiento, el gesto, el acto, la interacción.<sup>6</sup> ¿Cuáles son las premisas de la soberanía que le otorgan sentido al acto de colocar lado a lado a la bestia y al soberano en esa exterioridad que les es paradójicamente constitutiva? Las cosas no empatan por completo, hay un hilo suelto, uno al menos, del que va a halar Derrida. Se presupone que el animal, por serlo, por pertenecer a la naturaleza, queda fuera del lenguaje, de la cultura, de la política, fuera de todo eso que se presume pertenece exclusivamente al humano, quien si bien proviene de la naturaleza, se elevaría por encima de ella gracias al corte con todo el resto del universo que le otorgarían el lenguaje y la cultura. Ahora bien, ello crea fricciones, porque entonces el soberano, al alzarse por encima de la ley para instaurarla incursiona en la exterioridad natural, salvaje, que correspondería al animal, y de paso, nos recuerda Derrida, a las gentes ‘salvajes’ que aquí llamamos sociedades contra el Estado, cuales los amazónicos a quienes los curas conquistadores del Brasil acusaban de vivir ‘sin dios ni rey ni ley’ —es decir, sin soberanía (la cual se entiende desde la sociedad de Estado)—. Esta es la complicación: si esta soberanía tiene asidero en la exterioridad natural salvaje e incivilizada que supuestamente es el predio por excelencia de los animales y las gentes equiparables a ellos por vivir ‘sin dios ni rey ni ley’. ¿Cómo es posible que pulule entre las bestias y los salvajes ese soberano que se arroga el poder y el conocimiento indivisible de la totalidad, cuyo puesto es equiparable al de Dios y cuyas prerrogativas son cuasi divinas y vienen avaladas, cuando no es por Dios, por una ontoteología metafísica perfectamente equivalente? Hablamos, en las sociedades contemporáneas, no ya del personaje del rey, sino del soberano en cuanto Estado. Ese soberano encarna la ley pero también, para supuestamente preservarla, encarna la violación de la ley: el soberano que maneja la parapolítica y la narcopolítica; el soberano que se arroga los parámetros del derecho internacional pero que maneja *drones* a miles de kilómetros de distancia para asesinar personas que se enteran que han sido acusadas y condenadas a muerte por terrorismo justo cuando les cae el cohete encima, con el pequeño detalle de que luego se determina que la mayoría son objetivos equivocados, es decir, no vinculados al susodicho terrorismo.<sup>7</sup>

Derrida se involucra con paciencia de santo en prolongadísimas disquisiciones sobre las quimeras, los monstruos, los leviatanes que produce en la literatura filosófica esa incómoda e inestable contigüidad en la exterioridad natural que las prerrogativas divinas y ontoteológicas del soberano humano comparten con las incurias atribuidas a la bestia y el salvaje. Su seminario ocupa dos volúmenes

6 El propio texto lo da a entender en numerosas instancias. Ver también una formulación explícita sobre el ‘sentido’ en *Posiciones* (Derrida 2014: 52-53).

7 Jeremy Scahill. “The Assassination Complex”, *The Intercept*. Verificado 05/11/2017 Disponible en: <https://theintercept.com/drone-papers/the-assassination-complex/> (Acceso 05/09/2017)

interesantísimos al respecto. Reciben palos críticos, por su renuencia a siquiera pensar el potencial del animal para ser sujeto del lenguaje, de la política y la soberanía, autores como Heidegger, Lacan, Agamben y hasta Deleuze, el famoso defensor del ‘devenir animal’. El segundo seminario se dedica mayormente a leer a Heidegger en contrapunto con la novela *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe, demostrándose a la saciedad el fracaso rotundo de los argumentos de Heidegger para excluir al animal de toda relación de continuidad con el humano, para negarle al animal el acceso al lenguaje<sup>8</sup> y la capacidad de asumir la muerte y el mundo.<sup>9</sup> En la última sesión de su postrer seminario, Derrida resume:

En el fondo, toda esta gente, desde Defoe a Lacan, vía Heidegger, pertenece al mismo mundo en que se excluye al animal de lo humano mediante un efecto múltiple de poder [el mismo mundo donde, según ha dicho] la relación del sujeto soberano de conocimiento y poder hacia los salvajes, las mujeres y la bestias es una relación de condescendencia, de descenso vertical de un amo superior hacia sus esclavos, un soberano hacia sus sujetos sumisos, sumisos o subyugables, dominados o por ser dominados por la violencia si necesario —sometidos (2009b: 278).

No podemos entrar en los detalles de la deconstrucción de diversas expresiones de la literatura y la filosofía relacionadas con estos temas, pero corresponde aquí resaltar que desde un principio Derrida establece como regla desconfiar de los límites comúnmente acreditados a la oposición entre lo que llaman naturaleza y cultura,<sup>10</sup> entre lo que es propio del animal y lo que es propio del hombre. En este sentido queda claro para Derrida que la cuestión, como señalamos antes, no es reconocer que pese a todos los reclamos humanistas e hipostasis divinas, el hombre político sigue siendo más animal que otra cosa, ese es un enfoque limitado, sino que el propio animal es ya de entrada político, toda vez que se abre la puerta a considerar que el lenguaje, la cultura, la sociedad, el poder, y la propia soberanía no son exclusivas del homo sapiens. Derrida abre una puerta

---

8 A todo esto, la interrogación derrideana en este renglón del lenguaje y el animal va más allá de disputar si los animales tienen la facultad del lenguaje o no. Sin dejar de examinar esta pregunta, él también invita a preguntarse otras: ¿Es por fuerza el lenguaje un parámetro para dirimir la relación humano-animal? ¿Qué tal que el animal simplemente esté por encima de la necesidad del lenguaje (glotal, humanoide)? El cuestionamiento debería ser obvio. En tal caso el lenguaje resulta ser un requerimiento caprichoso, antropocéntrico, a partir del cual se atribuye una carencia impropcedente. Para Derrida no es ocioso meditar sobre las capacidades que otras especies comparten con el homo sapiens, como se ve en este seminario, pero su consideración fundamental es la igual capacidad de sufrir (Derrida 2008: 27).

9 La deconstrucción de Heidegger en este seminario de Derrida, sobre todo en el segundo volumen, fue de tal alcance que uno de los más prestigiosos exégetas del maestro alemán sintió la necesidad de responder a la obra póstuma del francés con un libro dedicado exclusivamente al tema (Farrell Krell 2013).

10 Cualquier consideración de este asunto hoy día debe tener en cuenta la obra seminal de Philippe Descola, *Beyond Nature and Culture* (2013).

portentosa en el seno de la más clásica tradición de la filosofía en un tema que, sin ser nuevo, ha sido marginado. Existe hoy día una crítica al antropocentrismo, recogida por los llamados estudios post-humanos, que podemos calificar de nihilistas (Brassier 2013), consistente en negar la excepcionalidad de lo humano, pero reduciéndolo junto a todos los seres vivos a la mátesis programada y programable, y sobre todo digitalizable, de lo que una tecnociencia positivista y estrecha define como materia. El déficit grave de esta visión ‘cientificista’, es no ser suficientemente científica, puesto que subordina la perspectiva de la ciencia a los imperativos de una tecnociencia a su vez subordinada a las exigencias de la ley del valor capitalista y sus ciclos de acumulación infinita. Derrida no va por ahí. Él deconstruye el antropocentrismo con generosidad: admite la posibilidad de que haya animales que posean lenguaje, política e incluso soberanía y reitera la improcedencia de afirmar que la soberanía sea cosa exclusiva del humano. Es cuestión de pensar a la altura de las investigaciones en zoología. Derrida estima que quienes todavía refutan el acceso del animal al lenguaje lo hacen a base de un manejo incompleto y burdo de los conocimientos y las investigaciones al respecto. Antes de sentarse a emitir sentencias ontoteológicas sobre el tema, hay que darse a la tarea de examinar la bibliografía científica tal como lo ha hecho este filósofo, la cual contiene estudios reveladores sobre el lenguaje de delfines, primates y aves, aparte de los contundentes hallazgos verificados en el mundo vegetal.<sup>11</sup> En suma, la deconstrucción del antropocentrismo realizada por Derrida lo que hace es incluir a los supuestos no-humanos en ámbitos que la ontoteología reserva para los humanos. No los ha invitado a cantar y bailar en el seminario, tal cual hace el maloquero en el baile de muñeco, pero sí piensa desde esa posibilidad inminente. Nos hemos referido a no-humanos en general, pues aunque el llamado reino animal protagoniza estos debates, el seminario siempre deja abierta la posibilidad de incluir a las plantas, así como muchas otras clases de seres, bióticos y abióticos. Con tal de evitar reforzar algún sentido de separación ontoteológica entre unos entes llamados humanos y no-humanos quizás debamos referirnos a estos últimos como ‘más-que-humanos’, tal cual sugiere David Abram. Este es el sentido de la sutil recurrencia durante gran parte del seminario de la pregunta ‘¿Qué o quién?’ —referida, al humano, al animal y al no-humano en general—. El ‘qué’ se refiere presuntamente a un objeto, una simple cosa, mientras el ‘quién’ se referiría a la persona, al sujeto. La pregunta asume una pauta musical, pasa por varias tomas y retomas, a manera de *ritornello*, para finalmente desembocar en una fascinante discusión de la charla-poema de Paul Celan sobre las marionetas y el arte, momento

---

11 Existe la hipótesis experimental, un tanto coincidente con la zoología amerindia, de que al menos algunas especies poseen una capacidad mental similar a la humana que les permite acceder al lenguaje glotal pero cuyas anatomías no responden a esa capacidad, quizás por la razón muy práctica de que para ellas sea superflua. Ver: *Animal Bodies, Human Minds. Ape, Dolphin, and Parrot Language Skills* (Hillix y Rumbaugh 2004). Sobre el lenguaje en las plantas ver la selección bibliográfica de *Brilliant Green. The Surprising History and Science of Plant Intelligence* (Mancuso y Viola 2015).

en que se desfonda conceptual e imaginariamente la oposición entre el qué y el quién (Derrida 2009a). Es en el segundo año del seminario (y segundo volumen) donde se deconstruye meticulosamente cualquier oposición tajante, ontoteológica, entre seres vivientes y no vivientes, a base de una lectura rigurosamente crítica de Heidegger. Al voltear hábilmente las pontificaciones arrogantes de Heidegger sobre el ser humano como el único mortal del universo, Derrida da a entender, implícitamente, que más que seres vivientes y no vivientes, quizás haya seres que mueren y seres que no mueren, pero nada impide, ontológicamente, que sean también vivientes aquellos que de una forma u otra no mueren, tanto como aquellos que mueren pero cuyos trazos no parecen morir (Derrida 2009b). Se trata de un seminario a puerta abierta, literalmente, al cual han entrado animales, máscaras, fantasmas y muertos vivientes.<sup>12</sup>

A mi juicio, para salir de este seminario de *La Bestia y el soberano* con algún fruto, no se puede dejar de percibir tres énfasis puntuales. El primero es que la deconstrucción de la soberanía nunca acaba. No se pretende haber resuelto el misterio de la soberanía mediante la crítica de la soberanía. El aliento emancipador de este ejercicio deconstructivo pasa por el despliegue de más amplias zonas de pensamiento. La deconstrucción no busca resolver misterios, sino profundizarlos, expandirlos, democratizarlos. No se pretende convertir la soberanía en el muñeco de paja a quemar para salvarnos del mal. Como advierte Derrida, no se puede prescindir de la soberanía *tout court*, así como así, pues ella es el punto de basculación entre la libertad y la sujeción. No podemos pensar en la libertad, entendida como autonomía, autodeterminación y emancipación sin partir de un pensamiento de soberanía, con su ilimitado “yo puedo” (Derrida 2009a). Es algo que no se pretende negar aquí. La libertad remite a la soberanía y viceversa. Se trata de un *double bind*, enfatiza Derrida (2009a), que debe someterse a una deconstrucción interminable. Tan imprescindible es la soberanía que se requiere pensarla como modalidad potencial atribuible a seres humanos y no-humanos por igual: animales soberanos, plantas soberanas, bosques soberanos, muñecos (marionetas) soberanos: que se abran cien flores soberanas. Lo que sí concluye Derrida es que “la opción y la decisión no es entre una soberanía indivisible y una no-soberanía [también] indivisible, sino entre plurales divisiones, distribuciones, economías [...] economías de una soberanía divisible” (2009a: 302). Hay que destacar estas palabras soltadas como de paso, pues son cruciales.

El segundo énfasis, es no tomar argumentos tan generosos sobre la inclusión de los animales como una apología exotizante e idealizante del ‘buen animal’ equivalente al ‘buen salvaje’. Derrida advierte contra el antropocentrismo contenido en la celada del ‘buen animal’ (2009a). Por cierto Gilles Deleuze

---

12 Es una pena no poder discutir aquí las implicaciones pansiquistas y animistas de las discusiones sobre la marioneta, el fantasma y los ‘*living dead*’ (muertos vivientes) en este seminario.

pronunció palabras interesantes que distancian la cultura occidental de la mascota con respecto a lo que él llamó el ‘devenir animal’ (2001), pero Derrida radicaliza aún más esa línea de cuestionamiento. Su fascinante libro *El animal que por tanto sigo siendo* (2008) medita la animalidad desde la perspectiva del hombre urbano europeo. En mis conversaciones con pensadores de la selva he podido constatar que desde la perspectiva del pensamiento amazónico la estructura sentimental de la relación con la mascota casera es una provincia europea. La relación con el animal de quien caza o pesca para comer en un ambiente no industrial es muy distinta de quien cría un animalito en su apartamento mientras come carne y utiliza productos relacionados con las industrias de procesamiento de animales: mataderos, laboratorios, etc. Sin embargo, merece una atención específica este libro de Derrida, también póstumo y muy cercano a *La bestia y el soberano*, en cuanto realiza una investigación de gran alcance que voltea la fenomenología local de la cual parte, y deconstruye radicalmente, sin pretender descartarla, la noción misma del ‘animal’ (2008). Y en este punto cabe mencionar el tercer énfasis: por conveniencia lingüística todavía usamos en contraposición las palabras humano/animal con demasiada facilidad, pero valdría la pena explorar si en ciertos casos es mejor referirse más bien al homo sapiens y otras especies, y más si tomamos en cuenta la concepción amazónica de que en el modo primario de existencia todos los existentes son virtualmente humanos. Sin embargo, aquí hay que actuar con gran cautela, pues según tal concepción esto no borraría para nada la diferencia humano/animal, dado que en el modo secundario de existencia los sujetos de cada una de las distintas especies se consideran como humanos y miran como ‘meros’ animales a todas las demás especies, incluyendo al homo sapiens.<sup>13</sup> Tengamos en mente esta inflexión de lo derrideano con lo amazónico mientras pasamos al dúo del jaguar y el chamán.

Confieso que he leído *La bestia y el soberano* a la luz de un pensamiento chamánico, amazónico, que no deja de ejercer su soberanía, en cuanto pronuncia palabras de conocimiento. Remito aquí a dos textos: *Misterios de los chamanes-jaguar del Amazonas noroccidental*, de Robin Wright (2013), y *La caída del cielo. Palabras de un chamán yanomami*, de Davi Kopenawa y Bruce Albert (2010). Ambos articulan

---

13 Philippe Descola (2013), pese a aceptar que el pensamiento amazónico postula un concepto de humanidad reflexiva generalizada (cada especie se ve a sí misma como humana) ha expresado escepticismo ante las aserciones de Viveiros de Castro (2010) en el sentido de que esta humanidad reflexiva a su vez entraña necesariamente un corolario inverso recíproco: que cada especie, desde su posicionamiento humano, ve a las otras como animales, incluyendo al homo sapiens. Personalmente he consultado pensadores en el río Mirití-Paraná del Amazonas colombiano que sostienen que cada especie se ve a sí misma como humana, pero también he consultado a otros que sostienen que además se sabe que cada especie ve a todas las demás, incluyendo al homo sapiens, como animales. En lo que sí coinciden es en que en un plano o modo primario de la experiencia, todos son capaces (en potencia) de verse recíprocamente como humanos (conversaciones con Orlando Matapí, junio de 2015 y Ciro Matapí, noviembre de 2015).

y sintetizan enseñanzas de chamanes del noroeste amazónico en Brasil. Tanto Robin Wright como Bruce Albert compartieron durante décadas con los chamanes que aportan el contenido de sus libros. El primero cita, traduce, parafrasea y comenta las palabras de Mandu da Silva, José García y otros chamanes-jaguar de la etnia baniwa. El segundo consiste en un extenso testimonio-manifiesto del chamán yanomami Davi Kopenawa, con transcripción, traducción, edición y notas de Bruce Albert. En su propia factura estos textos distribuyen la soberanía del saber-poder, pues su enunciación nunca es una, siempre es divisible, es legión. Los chamanes que enuncian estos discursos no emiten una sola voz, sino multitud de redes de enunciación: textos, en el sentido derrideano. Para empezar no han redactado los textos que les citan, lo que ya incluye las voces de los académicos editores que transcriben sus comentarios y alocuciones orales. De hecho, por su propia manera de llegarnos, el pensamiento amazónico no puede ser uno e indivisible, ni siquiera en el sentido mínimo de contar con una autoría individual, ya que debe pasar por la lectura e interpretación del antropólogo que lo registra y organiza para nuestra lectura, quien se inscribe en el proceso de transmisión y elaboración escrita como autor o co-autor. No estamos, por tanto, ante la expresión indivisible y completamente autógena de algo que se pueda llamar 'pensamiento del indio'. De la misma manera que cuando leemos a Derrida no obtenemos una imagen de cómo piensa el francés, el europeo o el occidental promedio, tampoco al estudiar lo que cuentan los chamanes obtenemos una imagen de cómo piensa el indio en general, sino versiones y variantes sin fin de una gran tradición oral inventada y desarrollada a lo largo de siglos por custodios muy especiales. Sobra decir que las coincidencias entre las versiones, aún entre las que provienen de linajes étnicos relativamente separados por lengua y geografía son impresionantes, y conforman un cuerpo muy denso y extenso de nociones, imágenes y conceptos comunes. Tal es la composición y factura de lo que aquí llamamos pensamiento amazónico.

Solo a nivel de la más superficial semblanza gráfica y nominal se puede decir que la bestia es al soberano lo que el jaguar al chamán. Une a ambas parejas una homología puramente formal y esquemática que debemos, sin embargo, agradecer, pues provee el fondo para interesantes contrastes. Como hemos señalado al principio, la perspectiva amazónica invierte la orientación de la pareja de la bestia y el soberano. En el análisis que realiza Derrida de este dispositivo vimos que lo que uniría a ambas figuras es su presunta frecuentación (cuestionada por Derrida) de una exterioridad con respecto al predio político de lo humano, y que además causa fricción en el campo ontoteológico el hecho de que esta exterioridad implique la animalidad del soberano. Sin embargo el punto de vista amazónico sería que lo que sí une a ambos es la humanidad, no una exterioridad con respecto a la misma, pues: "La condición común a los hombres y los animales no es la animalidad sino la humanidad" (Viveiros de Castro 2010: 50). Como dice Viveiros de Castro, este giro de perspectiva afecta la noción de lo humano, pues la diferencia entre humano y animal no separa unas clases de entes de otras sino que se traslada al interior de cada ente, partir de lo cual, "donde todas las cosas



son humanas, lo que es humano es otra cosa” (2010: 44 y 51).<sup>14</sup> Estas afirmaciones remiten a una estructura ontológica sutil y paradójica que importa examinar brevemente. Comencemos por la bestia (que en la mayoría de los casos es un lobo) y por el jaguar (cuyo lugar pueden ocupar otros animales). Ya vimos que dentro del dispositivo simbólico-imaginario de la soberanía occidental examinado por Derrida el lobo es bestia salvaje excluida del espacio humano por la sustracción de facultades: se le sustrae la lengua, el pensamiento, la capacidad de asumir la muerte y el mundo, etc. Así, el lobo es pura variable sustractiva:  $A = -x$  (lo que no quiere decir que sea nada). Sin embargo, en el pensamiento amazónico el jaguar es, para empezar, dos, y en consecuencia, suma variable de facultades:  $A = 2 + x$ . Esto es así porque en dicho pensamiento todo comienza con el dos. Para usar las palabras de Davi Kopenawa, traducidas tal cual por Bruce Albert del yanomami al francés, cada ser es su imagen y su fantasma. Notemos que la división por dos no separa necesariamente lo espiritual de lo corporal en el sentido de separar un orden exclusivamente inmaterial de otro orden exclusivamente material. Pero tampoco es que materia, cuerpo, alma y espíritu sean todo lo mismo. Como apunta Eduardo Viveiros de Castro en una de sus ingeniosas interpretaciones, el cuerpo es el alma del alma y el alma es el cuerpo del cuerpo,<sup>15</sup> con ello no pretende anotarse una cantinflada, sino dar a entender que el pensamiento amazónico no disuelve estas oposiciones, hay alma y hay cuerpo, sin duda, sino que las distribuye según una lógica relacional y perspectivista. En las explicaciones de Kopenawa, quien, según Albert, prefirió que se tradujera como ‘imagen’ lo que los blancos llaman ‘espíritu’, queda claro que la imagen es en sí misma un tipo de corporalidad y de materialidad, al igual que lo es el ‘fantasma’. Hay que aclarar, además, que lo que Kopenawa llama imagen no es una representación mimética, una copia del fantasma, sino que es su forma de ser otro. Por eso cuando uno ve la imagen del jaguar,<sup>16</sup> lo que se ve es una persona humana, pues esta imagen es en verdad el ‘original’, no una copia del jaguar, razón por la cual el aspecto zoomórfico del jaguar es el fantasma de la imagen, su máscara. La división categorial se opera más bien entre dos modos de existencia fundamentales en este pensamiento: un modo secundario, ámbito de los fantasmas, y un modo primario, ámbito de las imágenes. En el vocabulario usado por Robin Wright para traducir el discurso baniwa de Mandu da Silva, el modo existencial primario es el ‘mundo otro’ y el modo existencial secundario es el ‘mundo este’. Lo pertinente es que no son los ejes corporeidad/incorporeidad o materialidad/inmaterialidad los que distinguen fundamentalmente estos modos, sino el conjunto de su modalidad existencial como tal. El modo primario se caracteriza por ser el dominio de la plasticidad y la metamorfosis; es un mundo de transformaciones reversibles que afectan el

14 Que lo humano ‘sea otra cosa’ es justamente la línea de investigación que conduce a Derrida por el tema de la animalidad en textos como el ya citado, *El animal que por tanto sigo siendo* (2008), partes del cual aparecen en el seminario que nos ocupa.

15 Referencia no hallada.

16 Kopenawa no se refiere aquí al jaguar, pero obviamente su concepto es aplicable al ejemplo.

espacio y el tiempo, la vida y la muerte y prácticamente todas las leyes de la física. Es un ámbito siempre anterior al mundo secundario, con tiempos modulares y recombinantes que no se sujetan a la linealidad irreversible del 'mundo este'. En él moran los seres transformadores con capacidad de intervenir en el modo secundario independientemente de las segmentaciones del espacio y el tiempo en este. Estos seres son antropomórficos, en fin humanos supervitales, facultados para asumir casi cualquier forma y sustancia. Los animales y otras criaturas no-humanas derivan de estos seres, al igual que los humanos. Pero los animales y demás criaturas son no-humanos en el 'mundo este' dados los cuerpos de diversa naturaleza que les quedaron fijados, aunque en el modo existencial primario todavía pueden asumir su antropomorfismo y son también humanos. Los actuales humanos, en cambio, quedaron fijados con cuerpo de tales en el 'mundo este', pero pueden asumir otras corporalidades en el 'mundo otro'. A todo ello se añade la radical opción chamánica de afirmar la continuidad y capacidad de afectación mutua de estos dos modos (o mundos) existenciales y de reconocerle igual o mayor intensidad a uno de ellos, considerando, incluso, que el modo primario (el mundo otro o de la imagen) es, si se puede decir así, el más real.<sup>17</sup>

Volviendo al jaguar, hay que tomar en cuenta antes que nada que este se desdobra en lo que es su fantasma (también 'sombra', 'carcasa' o 'camisa', cuerpo en otras traducciones) y lo que es su imagen (en otras traducciones: 'espíritu' o 'alma', pero también el 'dueño', 'jefe' o 'guardián' que representa a una pluralidad). En su modo de existencia como imagen o espíritu el jaguar no solo es persona con todas las de la ley, sino que es antropomórfico, es imagen humana, por lo que desde su perspectiva propia, se considera a sí mismo humano. Los humanos que permanecen en el modo secundario (o 'mundo este') verán al jaguar solamente como fantasma, carcasa, en fin, como un animal reducido a su figura zoomórfica. Pero los chamanes y otros humanos que tienen acceso al modo primario (o 'mundo otro') pueden ver al jaguar en su aspecto antropomórfico, es decir como gente, como humano. Así, el jaguar, desde su perspectiva en cuanto imagen, piensa, habla, vive en familia, tiene casa o maloca, cultiva, canta y baila como cualquier humano. Este fenómeno se aplica a todos los animales y, virtualmente, a todos los seres. Pero a su vez, el jaguar, e igual otros seres, ven a los humanos que permanecen en el 'mundo este' (secundario), como animales; solo los pueden ver como gente humana cuando acceden al modo primario ('mundo otro'). Es un fenómeno al cual Viveiros de Castro le ha llamado *perspectivismo*. Tal *perspectivismo* redundaba también en un *multinaturalismo*, porque conlleva la premisa de que todos los seres, animales o plantas, bióticos y no bióticos, comparten, en la modalidad existencial que es el 'mundo otro' (o primario), la facultad de ser persona, sujeto o alma humana, pero los diferencian radicalmente sus distintos cuerpos o naturalezas en el 'mundo este' o secundario (Viveiros de Castro 2010).

---

17 Sintetizo en estas líneas las aportaciones de Wright y Kopenawa y Albert en las obras citadas.

Vemos, entonces, cómo el esquema de la bestia y el soberano, según es cuestionado por Derrida, se revoluciona cuando lo contraponemos al jaguar y el chamán. El jaguar no acompaña al chamán porque comparta incidentalmente con él una exterioridad natural exterior a la ley, la cultura y la polis. En primer lugar el jaguar acompaña o hace pareja con el chamán, porque, independientemente que sea su amigo o enemigo en determinada coyuntura, es su colega humano, su igual en la isonomía, su posible auxiliar o adversario en el manejo soberano del territorio. El jaguar también es chamán, y más que eso, es maestro de chamanes. En segundo lugar, no hay exterioridad natural porque no hay naturaleza, no existe la naturaleza como algo categorialmente aparte y opuesto a la polis. Tanto el jaguar como el chamán son actores del territorio, es decir, de una dimensión cósmica de la polis que abarca a humanos y no humanos, donde en verdad todos los seres son humanos no empuja los cuerpos diferentes que poseen en el modo secundario de existencia. Todo esto es así, por supuesto, desde la perspectiva chamánica del modo existencial primario (o 'mundo otro') en el cual el chamán se relaciona con el jaguar imagen, persona, más allá del jaguar fantasma limitado al cuerpo zoomórfico. Se trata, recordemos, de una perspectiva otra, que piensa un 'mundo otro'. Hay que enfatizar que ese 'mundo otro', ese modo primario de existencia, es territorio. El territorio, en la concepción amazónica, es una entidad portentosamente múltiple y diseminada, no se compone de áreas espaciales, sino de instancias activas, sujetos en redes de colaboración y conflicto, en relaciones conjuntivas y disyuntivas, que determinan lo que es el espacio y el lugar, así como el tiempo. En el territorio no hay ontoteología porque todos los seres son personas y por tanto las personas son el mundo, no es que haya personas 'en' un mundo, el mundo *es* las personas y está en las personas.<sup>18</sup> Por eso es que, como cuenta Mandu da Silva, los chamanes-jaguar que mueren en el 'mundo este' se van a vivir felizmente allí en las aldeas de los chamanes-jaguar que son sociedades igualitarias sin dios ni rey ni ley. Según resume Robin Wright, "en el mundo otro, las aldeas de chamanes-jaguar son ejemplo de ideal igualitario al que se debe aspirar en el mundo éste" (2013: 173). De hecho, no traduzco las expresiones de Wright en inglés *the Other World* y *this World* como el 'otro mundo' y 'este mundo' para no connotar el corte tajante, unilineal, teleológico e irreversible que impone la ontoteología evangélica y abrahámica, al decir de Derrida, en esa dualidad. En el pensamiento amazónico el 'mundo otro' no niega el 'mundo este', sino que lo potencia, lo sostiene. Precisamente por ser un modo existencial primario, el 'mundo otro' se orienta hacia el 'mundo este', es su principio, su tiempo anterior incesante donde todo es comienzo; no es de ninguna manera el fin ni el cumplimiento de los tiempos como el 'otro mundo' evangélico-abrahámico. No es que el territorio en general sea un espacio de eudemonía ontológica, en que todo propenda 'naturalmente' a la armonía, la

---

18 Véase: *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins* (Danowski y Viveiros de Castro 2014: 85 ss.).

democracia y la igualdad, sino que los ideales chamánicos se recortan sobre una isonomía constitutiva librada de ontoteologías inmanentes o trascendentes. El territorio no es destino y si es origen, es un origen que radica en la capacidad de siempre ser otro origen.<sup>19</sup> He ahí su élan político.

Ya hemos dado cuenta del jaguar, comparándolo con la bestia del soberano. Ahora hay que dar cuenta del chamán, y compararlo con el soberano indivisible impugnado por Derrida, tomando en cuenta que ya vimos cómo el jaguar y el chamán son ambos soberanos, colegas en la amistad o en la enemistad, en la alianza o en el conflicto. El chamán es el encargado de fomentar los vínculos, estimular y agenciar las afectaciones entre el 'mundo este' y el 'mundo otro'. Para conectarse con el 'mundo otro' y trasladarse a él, ir y venir, como hace el chamán, este tiene que convertirse en un transformador, debe aprender a transformarse en jaguar y en muchos otros animales y seres de pensamiento. El transformador maneja tanto el antropomorfismo como el zoomorfismo, pero lo hace desde el plano de la imagen, desde la perspectiva del 'mundo otro', que es la que le brinda poderes extraordinarios. Por tanto, el chamán, en sus gestiones y negociaciones, conflictos y alianzas con distintos seres de su entorno, puede asumir formas corporales animales, más o menos zoomórficas, aun polimórficas, pero sin abandonar la perspectiva de la imagen, del espíritu. El chamán deviene espíritu de jaguar, imagen de jaguar, independientemente si de hecho asume o no una apariencia mimética, zoomórfica como tal. Robin Wright aclara que los chamanes-jaguar baniwa, como Mandu da Silva, son jaguares en un sentido existencial, espiritual y afectivo, por sus poderes extraordinarios, pero no es que mimeticen el cuerpo fenoménico, zoomórfico del jaguar ni sus cualidades ordinarias en el 'mundo este'.<sup>20</sup> Las capacidades transformadoras, metamórficas deben considerarse siempre desde el perspectivismo de la doble modalidad de la experiencia. En esta medida las transformaciones constituyen el interfaz operativo entre los modos fundamentales de experiencia y en la misma medida la cosmopolítica se practica tanto en el 'mundo este', en el modo existencial secundario, como en el 'mundo otro', con su modo existencial primario. Son las transformaciones las que potencian la soberanía del jaguar y el chamán y muchos otros personajes chamánicos como la boa, el perezoso, el águila, el gavilán tijereta, el guacamayo, la luna, el sol, el trueno, la lluvia, el río, y tantos más, al permitirles actuar entre el modo primario y el mundo secundario, obteniendo sus poderes extraordinarios en el primero. Estas transformaciones y poderes brindan ese 'yo puedo' ilimitado que bien dice Derrida, es decir, esa soberanía en que se potencia la libertad. Ahora bien, hay que ver si la soberanía del chamán, y por

---

19 Por eso el territorio es tan pródigo como terrorífico.

20 Uno de los problemas del libro de Reichel-Dolmatoff (1975) sobre el chamán y el jaguar es que no distingue nítidamente que el chamán se convierte en espíritu (imagen) de jaguar (que bien puede o no manifestar tropismos zoomórficos, ser o no invisible o incluso mantener la figura humana), pero no necesariamente se convierte en un jaguar ordinario (fantasma, cuerpo de jaguar).

extensión de los demás seres que la comparten, es indivisible tal como la soberanía articulada sobre la ontoteología de raigambre evangélica y abrahámica en la que permanece gran parte de la filosofía, como dice Derrida.

En el seno de la dinámica amazónica ese 'yo puedo' ilimitado que necesariamente vincula la libertad a la soberanía, al que justamente se refiere Derrida, se transforma en multiplicidad; no tanto en un 'nosotros podemos', que sigue siendo un plural del yo, como sí en un 'ustedes, ellos y ellas pueden', que son las personas gramaticales realmente inclusivas del otro múltiple. Hay poder, hay soberanía, pero no hay univocidad monolítica, no hay 'ipseidad'; la soberanía más bien se divide, se distribuye, se disemina. Así, el chamán es un soberano dividido, como deja ver Wright cuando describe a Mandu da Silva:

El payé es alguien que está constantemente en proceso de 'devenir otro', por lo que apenas se puede hablar de su 'ser' en términos de formas fijas. Tiene más sentido hablar del chamán como una 'multiplicidad de intencionalidades' [...] que, como los espíritus y deidades, se transforma constantemente [...Y cita a Carlos Fausto] El chamán es un ser múltiple, una micro-población de agencias chamánicas cobijadas en un cuerpo; de ahí que 'sus' intenciones nunca son suyas exclusivamente ni puede él jamás estar seguro de cuáles son sus propias intenciones (Wright 2013: 74).

Todo payé, según refleja la vida de Mandu da Silva, actúa en red, movilizándolo, reclutando, negociando con aliados humanos del cosmos, que incluyen espíritus dueños de animales, de plantas, de cuerpos de agua, de meteoros climáticos, así como deidades, o según prefiero llamarles, seres supervitales muy poderosos instalados en el 'mundo otro'. Un ejemplo de lo que es la actuación en red del chamán lo provee el relato del chamán yanomami Davi Kopenawa sobre una curación, donde se demuestra que la cura de un enfermo es un asunto cosmopolítico, es la continuación de la política y de la guerra por otros medios, es decir, en el otro modo de experiencia. Cuenta Kopenawa que ante los ataques de los *ne wari* (espíritus de la enfermedad), los espíritus ayudantes del chamán suelen convocar cuadrillas entre sus aliados y auxiliares, dependiendo del caso y las exigencias tácticas. Organizan expediciones de rastreo y cura en busca de los escondites donde se halla secuestrada la imagen del enfermo. Los perros de caza, los pecaríes y sobre todo el rapaz *koimari* (entiéndase sus imágenes) brindan particular ayuda, pero los *xapiri*<sup>21</sup> más hábiles son los propios yernos de los *ne wari*, pues estos se les pueden aproximar sin levantar sospechas: "Ellos dirigen las expediciones de rastreo y cura. Tan pronto como divisan a los seres

21 Los *xapiri* son los multitudinarios seres chamánicos, maestros y auxiliares de los chamanes yanomami; existen en el plano de la imagen y generalmente asumen la forma de hombres y mujeres diminutos de extraordinaria belleza con atuendos de guerreros danzantes. Todo chamán yanomami vive enamorado de sus *xapiri*.

malignos, pretenden entablar con ellos un diálogo de invitación hiimu para disipar cualquier desconfianza. Y de pronto les caen a machetazos, a lo que se suman sus acompañantes” (Kopenawa y Albert 2010: 212-213). Algo parecido, cuenta Kopenawa, ocurre cuando es cuestión de perseguir, por ejemplo, a *Omoari*, el ser maligno de la sequía. Entonces dirigen la expedición los diversos yernos del propio *Omoari*, más los espíritus de la cigarra, la mariposa, el lagartijo, las abejas *remoremo moxi*, los pájaros *batakuna mo*, *kookata mo*, *okreabama* y el lagarto gigante *wasikara*. Pero como resulta que el rastro de *Omoari* es caliente como la brasa, deben acudir también en su ayuda los sapos *yoyo*, *hwatupa* y *prooma koko* y derramar sin pausa totumas de agua sobre la senda para evitar que los *xapiri* lanzados en la búsqueda se quemem los pies. Igual contribuyen a asperjarlos con agua los espíritus *porari* de las cascadas y los de las nutrias *proro* y *kana*. El poderoso espectro de *Porepatari* cubre a los atacantes con sus flechas untadas de curare. Tan pronto los yernos se aproximan al enemigo, fingiendo que van a dialogar para hacerle una invitación a una fiesta *reabu*, todos le caen encima sin miramientos. Este tipo de acción en red se basa en alianzas y afinidades políticamente construidas, con paciencia y dedicación, entre todos los participantes. Cabe insistir que la agencia es siempre concertada y nunca surge de una voluntad e iniciativa única o unilateral. Otro ejemplo es el caso de los *baniwa* con personajes supervitales como *Kuwai* (Yuruparí) y *Dzuliferi*, quienes asumen el rol de maestros y tutores de sus protegidos animales y humanos, y les transmiten conocimientos y poderes, pero a su vez son influidos y afectados por sus protegidos mediante acciones taumatórgicas.

Para resumir: la práctica del chamán es un ejemplo de lo que Fernando Savater llama el ‘simpoder’, ya que el poder y conocimiento que pasan por su persona se distribuye entre seres que no son ‘ob-jeto’ del conocimiento, sino siempre sujetos activos, perspectivas de conocimiento. Como comenta Viveiros de Castro, cuando un chamán quiere conocer a otro ente, se le aproxima para saber qué piensa, qué desea, cómo lo ve a él y qué es capaz de hacer. Este conocimiento es práctica de multitud de personas con cuerpos antropomórficos y zoomórficos, bióticos y abióticos en el modo existencial secundario pero con imagen humana en el modo existencial primario, donde ninguna de ellas yace como objeto sometido a un acto de conocimiento unifocal o unilateral captador de la totalidad. Desde esa mira ampliada, cosmopolítica, que es mirar cómo mira el otro, la verdad no es totalidad objetiva, sino relación entre perspectivas subjetivas. Esta distribución reversible, multifocal, del deseo y la agencia entre la multitud es congruente con la práctica en las relaciones sociales y políticas de un chamán-jaguar como Mandu da Silva, quien cuando le tocó ser líder de su comunidad se dedicó a mediar, a negociar, a conciliar en los conflictos y a exhortar, apoyar gestiones colectivas de bienestar común, sin dar órdenes ni acumular poder, bienes, ni otra influencia que no proviniera su experiencia y autoridad moral e intelectual. De la misma forma, Davi Kopenawa ha actuado como un mediador, conciliador, consultor de los yanomami a base de su

experiencia, autoridad moral e intelectual, sin ampararse en ninguna posición de poder vertical. En su caso es impresionante el hecho de que él ha logrado internacionalizar y globalizar un mensaje chamánico de su comunidad por la defensa de las tierras yanomami contra la violencia y la depredación de mineros y rancheros y por la defensa del Amazonas como santuario ecológico, todo ello sin acumular ventajas políticas ni económicas, regresando siempre, como cualquier hijo de vecino a su comunidad a talar la chagra, a cazar para poder comer y luego dormir en la hamaca que le corresponde en la casa comunal. En relación a este punto cabe señalar que la dinámica política interna de las comunidades amazónicas indígenas autónomas sigue siendo similar, a grandes rasgos, a la analizada hace medio siglo por Pierre Clastres en su obra *La sociedad contra el Estado* (1987). Predomina todavía un ethos igualitario y funcionan mecanismos micro-políticos diversos que atajan y contravienen cualquier señal de acumulación de poder y riquezas en los líderes comunales, ya sea el jefe o el chamán.<sup>22</sup> Como se sabe, al chamán le corresponde más que nada la cosmopolítica y al jefe de maloca o autoridad comunal le toca la política local, pero una persona puede asumir ambas funciones. El chamán, llámese taita, payé, tradicional, o piache, es un personaje que no acumula poder ni pretende dirigir congregaciones de fieles; tampoco predica ni exige fidelidad a ningún credo. Mucho menos promueve el culto masivo ni practica la posesión ni el sacrificio rituales.<sup>23</sup> El chamán tiene que procurar su comida y la de su familia como cualquier otro miembro de la comunidad. Las infaltables excepciones a esta regla son escasas y atípicas. Las tradiciones de la sociedad contra el Estado perviven dentro del limitado ámbito que todavía resta y se mantiene ante la influencia del Estado propio de cada jurisdicción nacional de la región amazónica. No obstante, más allá de constatar la pervivencia de las prácticas tradicionales, lo que interesa enfatizar aquí es que el pensamiento comunicado por estas tradiciones constituye una aportación clave a la crítica de la soberanía indivisible consustancial al Estado moderno-industrial e inspira el pensamiento contemporáneo sobre una posible cosmopolítica global.

---

22 Se debe aclarar, sin embargo, que el igualitarismo amazónico no siempre excluye ciertas expresiones de jerarquía (o 'heterarquía') relacionadas con la edad, los conocimientos tradicionales, el género, y los linajes ancestrales. Ver: *A People of Stories in the Forest of Myth. The Yukuna of Miritiparaná* (Shackt 2013: 95) y *Cubeo Hehénewa Religious Thought. Metaphysics of a Northwestern Amazonian People* (Goldman 2004: 55). Este último es uno de los autores que más insiste en la importancia de la jerarquía en ciertas sociedades amazónicas, pero no deja de constatar que en estas jerarquías: 1) el status personal es secundario, predominando su relación con procesos míticos y místicos (89), haciéndole contrapeso un fuerte ethos igualitario (101); 2) se invierte el principio de las sociedades de estado en las cuales los fuertes aglutinan a los débiles, siendo aquí los débiles quienes aglutinan a los fuertes (74); y 3) que los *dueños* o *jefes* no son soberanos en el sentido *civilizado* de ejercer poder unilateral sobre otros (98-99).

23 Véase: *La mirada del jaguar* (Viveiros de Castro 2013: 64) y *Chamanismo y sacrificio: un comentario amazónico* (Viveiros de Castro 2003).

## Referencias citadas

- Århem, Kaj *et al.*  
2004 *Etnografía Makuna. Tradiciones y saberes de la Gente de Agua.* Götheborg, Bogotá: Acta Universitatis Gothoburgensis, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Brassier, Ray  
2013 *Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction.* New York: Palgrave Macmillan.
- Clastres, Pierre  
1987 *Society Against the State. Essays on Political Anthropology.* New York: Zone Books.
- Danowski, Déborah y Eduardo Viveiros de Castro  
2014 *Hã mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins.* Florianópolis: Cultura e Barbarie, Instituto Socioambiental.
- Deleuze, Gilles  
2001 [1988] *Abecedario de Gilles Deleuze - De la "A" a la "Z".* Rosario: Centro de Estudios e Investigación de Medicina y Arte. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=DRU278pPDLQ>
- Derrida, Jacques  
1971 *De la gramatología.* Buenos Aires: Siglo XXI.  
2008 *The Animal That Therefore I am.* New York: Fordham University Press.  
2009a *The Beast and the Sovereign Vol. I.* Chicago: University of Chicago Press.  
2009b *The Beast and the Sovereign Vol. II.* Chicago: University of Chicago Press.  
2014 *Posiciones.* Valencia: Pre-textos.
- Descola, Philippe  
2013 *Beyond Nature and Culture.* Chicago: University of Chicago Press.
- Farrell Krell, David  
2013 *Derrida and Our Animal Others.* Bloomington: Indiana University Press.
- Garcia, Tristan  
2010 *Forme et objet. Un traité des choses.* París: Presses Universitaires de France.
- Goldman, Irving  
2004 *Cubeo Hebénewa Religious Thought. Metaphysics of a Northwestern Amazonian People.* New York: Columbia University Press.
- Hillix, William y Duane Rumbaugh  
2004 *Animal Bodies, Human Minds. Ape, Dolphin, and Parrot Language Skills.* New York: Kluwer Academic, Plenum Publishers.
- Kopenawa, Davi y Bruce Albert  
2010 *La Chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomai.* París: Plon.



- Mancuso, Stefano y Alesandra Viola  
 2015 *Brilliant Green. The Surprising History and Science of Plant Intelligence*. Washington: Island Press.
- Mazzoldi, Bruno  
 s.f. *Negro de Yurupary – Púrpura de Prince. Apuntes para una cromometría de la violencia melancólica*. San Juan de Pasto: Impresión mimeográfica.  
 2013 *A veces Derrida*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Viveiros de Castro, Eduardo  
 2003 “Chamanismo y sacrificio: un comentario amazónico”. En: Jean-Pierre Chaumeil, Roberto Pineda Camacho y Jean-François Bouchard (eds.), *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*, pp 335-347. Bogotá: Instituto Francés de Estudios Andinos.  
 2010 *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz.  
 2013 *La mirada del jaguar*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Wright, Robin  
 2013 *Mysteries of the Jaguar Shamans of the Northwest Amazon*. Lincoln, London: University of Nebraska Press.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo  
 1975 *The Shaman and the Jaguar*. Philadelphia: Temple University Press.
- Shackt, Jon  
 2013 *A People of Stories in the Forest of Myth. The Yukuna of Miritiparaná*. Oslo: Instituttet for sammenlignende kulturforskning.



## La deconstrucción, esa bestia soberana

SERGIO VILLALOBOS RUMINOTT

*'Deconstruction is justice,' but that does not mean that it is therefore absolutely peaceful. Deconstruction has its force, a force that, unlike the force of law, is not coercive and does not draw on a violent performative act. Yet, there is also something violent about it.*

Rodolphe Gasché (2016)

A modo de retribución, siempre tardía y siempre insuficiente, presentamos acá una reflexión preliminar sobre la pertinencia de la deconstrucción para pensar la situación actual de América Latina, situación que, en general y de manera absolutamente tentativa, podemos denominar como post-colonial. Ya de partida, sin embargo, debemos confrontar dos problemas delicados; por un lado, se trata de pensar la relación entre América Latina y la deconstrucción y no de representar una en la otra, como si la deconstrucción prometiera o permitiera un acceso garantizado a un saber reprimido, menos como si América Latina estuviera aguardando ser interpretada, leída, desde la deconstrucción. No hay nada específicamente latinoamericano en la deconstrucción, no hay nada específicamente deconstructivo en la historia, la cultura, la literatura de América Latina (o de cualquier otro lado), pues cada vez que se intenta forzar esta identificación se traiciona la posibilidad misma del encuentro y se restituye una cierta relación universitaria entre ambos términos. Por otro lado, necesitamos precisar qué es lo que el prefijo 'post' indica con respecto a las formas históricas del colonialismo. ¿Qué es lo post-colonial?, ¿cómo se relaciona con el colonialismo histórico y con el llamado neocolonialismo económico y cultural, pero también con el imperialismo y con su transformación contemporánea? Y no se trata, en cada una de estas preguntas, de una solución meramente conceptual, sino de apuntar a la compleja relación entre la historia y los nombres que nos damos para organizar su sentido. Entonces, junto con interrogarnos por la posibilidad de un encuentro, de un tener lugar, necesitamos reparar también en las mismas categorías que traman el lenguaje de nuestra interrogación.

A la vez, necesario decirlo, esta reflexión preliminar surge de una serie de eventos fortuitos que fueron constituyendo el destino inanticipable de las ideas y afirmaciones que la constituyen: primero, una generosa invitación de la Universidad de Nariño, en la ciudad de Pasto, Colombia, a un encuentro titulado *Derrida desde el sur*, realizado entre el 24 y el 26 de noviembre del año 2015, en el Teatro Imperial (y este nombre no dejará de resonar en estas páginas). Lamentablemente, no pude asistir a este encuentro, pero eso no impidió que se despertara en mí un problema no menor, la relación entre la deconstrucción, como nombre habitual del pensamiento del filósofo franco-argelino Jacques Derrida, y la geopolítica que trama tanto el título como el espacio en el que dicho seminario iba a tener lugar. No deja de ser interesante que un seminario dedicado a su pensamiento ocurriera, bajo el apelativo ‘desde el sur’, precisamente en un ‘Teatro Imperial’ y en una ciudad, Pasto, que no puede ser remitida a la saga historiográfica criolla y sus énfasis rupturistas y emancipatorios.<sup>1</sup> Junto a todo esto, habría que mencionar la invitación y el intercambio con Javier Tobar, Javier Rodrízales y John Benavides, en una visita, el año 2016, a esta ciudad, visita no exenta de felices imprevistos. De una u otra forma, el trabajo de estos tres huéspedes fue marcando nuestra comprensión del espacio en el que el encuentro tuvo lugar, de sus dinámicas y del ‘acento singular’ que el pensamiento derridiano adquiere en dicho entramado. Es a ellos a quienes este texto está dedicado, como tardía e incompleta retribución por su hospitalidad, llena de sano orgullo por su carnaval de negros y blancos, por sus etnoliteraturas y por sus bestias soberanas.<sup>2</sup>

Me propongo entonces, pensar aquí, aunque sea preliminarmente, la singularidad de este acento, marcado por procesos de apropiación y de interpretación, tensados por una sospecha insoslayable del aparato conceptual y reflexivo identificado con la tradición filosófica occidental, precisamente porque resulta habitual identificar dicha tradición con una cierta función legitimadora de la racionalidad etnocéntrica y, finalmente, colonial o neo-colonial, que habría marcado los procesos de marginalización y de subordinación, materiales y simbólicos, en el llamado mundo no europeo. Quizás ese rechazo encuentre su formulación más sistemática en la actual configuración de los estudios post-coloniales, con sus énfasis en la necesidad de una descolonización cultural, epistemológica, política y socio-económica. Después de todo, el llamado *delinking decolonial* (Mignolo 2011) es también un cuestionamiento de las jerarquías y de los marcos histórico-

---

1 La situación histórica singular de Pasto, ciudad que se habría opuesto a la Revolución de Independencia, manteniendo una cierta lealtad con la Corona, y que habría objetado los efectos colaterales del bolivarismo, no puede ser simplemente catalogada como la historia de una traición, sino que permite la pregunta por aquello que informa y conforma a la historiografía moderna latinoamericana (liberal y marxista), cuyos énfasis en la Independencia como origen de la permanente lucha liberacionista, queda cuestionada desde otras historicidades resistentes o disidentes al moderno contrato social criollo latinoamericano.

2 Todos nombres que remiten, respectivamente, a sus campos de intervención.

hermenéuticos y conceptuales emanados desde los centros de saber metropolitano (aún cuando el llamado a ese *delinking* se realice, él mismo, desde un centro de saber metropolitano, para usar sus términos).

En este contexto, la sugerencia de que la deconstrucción pudiese aportar algo a las luchas anticoloniales y, cuestión ‘distinta’, de que esta tuviese algo que decirle a los practicantes de la teoría post-colonial y su reciente articulación decolonial, marcada por una creciente tendencia post-occidentalista y auto-fundada en el llamado *delinking* con respecto a las tradiciones occidentales, no deja de ser problemática, sobre todo, si atendemos a la historia compleja de esta noción (deconstrucción) y a la forma en que, más allá de toda mala intención, sigue siendo homologada con un criterio de autorización y con una práctica especulativa y universitaria, ajena o distanciada de las luchas sociales efectivas. Y aquí no basta con seguir explicando los malos entendidos en torno a la deconstrucción, a su relación con la filosofía, a su relación con la universidad, aunque sea precisamente en esa relación con la filosofía y con la universidad donde la misma deconstrucción tiene lugar, acaece, más allá de la ‘intencionalidad’ del sujeto llamado Jacques Derrida y no solo como oferta teórica metropolitana. Pues ese tener lugar, ese acaecer supone, no un rechazo ni una ruptura, ni tampoco una ‘superación’ (dialéctica o no) de la filosofía y de la universidad, de la concepción universitaria de la filosofía y de la concepción filosófica de la universidad, sino una problematización detenida, que no se contenta tampoco con la defensa obcecada de la filosofía o de la universidad, sino que se abre a una problematización de todo aquello que consideramos como ‘natural’. ¿Es la deconstrucción una ‘nueva’ filosofía?, ¿es la universidad el lugar en el que tendría su ‘hogar’ esta práctica que llamamos deconstrucción? Pero, a la vez, ¿no es la deconstrucción una problematización incansable, insobornable, de la contención universitaria de la filosofía, de su puesta en orden como tradición, como historia? Sobre todo porque no se trata de una simple, aunque grandilocuente, renuncia, no se trata de desechar ni la universidad ni la filosofía, sino de habitar en ellas, irrenunciablemente, pues es ‘ahí’ donde la deconstrucción, que no es ni saber ni método, ni operación ni crítica, mora y se demora.<sup>3</sup>

Sin embargo, a pesar de todas estas consideraciones, no debemos olvidar que la sospecha con la deconstrucción no se expresa solamente en términos de un argumento racional, sino como una reacción, una predisposición ‘afectiva’ de rechazo, de aprensión, que impide o previene, desde el comienzo, abrirse a su propuesta, a su promesa, que nunca es substantiva, utópica o universal, y que supone un cuidado de las condiciones singulares que constituyen su contexto de inscripción, de intervención, en cada caso. Ese es el problema acá: el rechazo

---

3 Y habríamos de estar atentos a este de-morar pues en él se juega tanto un morar, como un diferir, ante la muerte, con respecto a la promesa de las preguntas. No por casualidad esta de-mora (*demeure*) aparece vinculada en Derrida al tema de la muerte, del testimonio y del resto, de lo que resta y permanece incontable, incalculable (Derrida 2000, 2010).

de la deconstrucción es casi in-deconstructible, pues supone una predisposición afectiva, pre-racional más que irracional, que la identifica, desde la partida, con una estrategia de auto-posicionamiento discursivo y de diferimiento de las tareas urgentes del qué hacer práctico. Pero ya ahí todo está perdido, pues se ha reducido el problema a una configuración binaria y valorativa que opone lo post-colonial a la deconstrucción, como si cada uno de estos nombres representara posiciones homogéneas y transparentes, respecto de las cuales uno, cualquiera, podría optar, a riesgo de ser, inadvertidamente, cómplice de una mascarada.

Por el contrario, quisiéramos sugerir acá que la deconstrucción no es un discurso ni un saber, sino un ejercicio de diferimiento y cuidado, una suspensión del automatismo de las identificaciones naturalizadas, una ‘complicación’ que interrumpe el vínculo, aparentemente dado, entre la teoría y la práctica, entre el pensamiento y la política. Y, por todo eso, no es un procedimiento mecánicamente reiterable, un método o un saber específico, sino un acontecer (más que un acontecimiento), un tener lugar, que desarma las lógicas de significación y de cierre, de sutura y de clausura con las que el discurso (teórico, jurídico, literario, político, etc.) pretende dar cuenta del mundo. La deconstrucción es, entonces, una afirmación de la mundanidad del mundo, antes de que esta sea capturada por la imagen que nos entrega el saber, y aunque esto pareciera ocurrir a nivel textual —como tanto se critica—, habría que entender que el texto ya siempre está tramado por vectores y fuerzas históricas en disputa, por convivencias tensas y no armoniosas, por juegos de fuerza centrípetas y centrífugas que impiden reducir su sentido a una única línea de interpretación.<sup>4</sup>

Pero tampoco basta con la inversión decolonial del colonialismo, con la producción de un ‘saber alternativo’, en tensión con Occidente, como si lo occidental fuese una entidad homogénea y monumental, como si lo no occidental pudiese ser conjugado desde la épica de una resistencia cuya continuidad hay que saber buscarla en los archivos alternativos a la historia oficial. Si la sospecha post-colonial permite interrogar la domesticación universitaria de la deconstrucción (Fabbri 2008), la deconstrucción permitiría interrogar la re-inseminación identitaria, ‘epistemológica’ y monumental de la sospecha decolonial, siempre que esta interrogación no se presente como crítica demoleadora, devastadora,

---

4 Más que dar cuenta de las diversas formas en que Derrida vinculará la deconstrucción con la mundanidad del mudo, bajo las nociones de justicia, historicidad, instituciones, literatura, diferencia, erradicancia, etc., lo que nos interesa acá es apuntar a la compleja relación entre filosofía y deconstrucción, al derecho irrenunciable a la filosofía, y a vez, a la misma filosofía como solicitud del historicismo que la organiza según determinadas narrativas institucionales, según una historia y una lógica, una representación de la verdad y del poder. Entre sus múltiples intervenciones sobre la universidad sin condiciones, sobre las pupilas de la universidad, etc., véase *Who is Afraid of Philosophy? Right to Philosophy I*, que compila sus intervenciones de la década de 1970 sobre el porvenir de la enseñanza de filosofía y las reformas educacionales en Francia (Derrida 2002).

orientada a ridiculizar, a desbaratar el complejo entramado afectivo-cognitivo que mueve a la pasión decolonial. En tal caso, no hay una crítica deconstructiva orientada a desplazar, a refutar, los ‘errores’ del pensamiento post-colonial, pues la deconstrucción no opera según esta imagen ingenua de la verdad, del error y de la crítica. En su famosa *Carta a un amigo japonés*, Derrida nos dice:

No basta con decir que la deconstrucción no puede reducirse a una mera instrumentalidad metodológica, a un conjunto de reglas y de procedimientos transportables. No basta con decir que cada “acontecimiento” de deconstrucción resulta singular o, en todo caso, lo más cercano posible a algo así como un idioma y una firma. Es preciso, asimismo, señalar que la deconstrucción no es siquiera un acto o una operación. No solo porque, en ese caso, habría en ella algo “pasivo” o algo “paciente” (más pasivo que la pasividad, diría Blanchot, que la pasividad tal como es contrapuesta a la actividad). No solo porque no corresponde a un sujeto (individual o colectivo) que tomaría la iniciativa de ella y la aplicaría a un objeto, a un texto, a un tema, etc. La deconstrucción tiene lugar; es un acontecimiento que no espera la deliberación, la conciencia o la organización del sujeto, ni siquiera de la modernidad (1997: 24).

Por lo tanto, pensar ese ‘tener lugar’, más allá de la articulación de un sujeto que operase la deconstrucción, supone entonces distinguir la misma deconstrucción de la crítica, esto es, del rendimiento que una cierta concepción facultativa del sujeto y del juicio propone. La deconstrucción, indica el mismo Derrida en el texto antes referido, está intrínsecamente relacionada con las nociones de *Destruktion* y de *Abbau* del pensamiento heideggeriano (y no es este el lugar para comenzar recién a pensar la compleja relación entre Heidegger y Derrida, cuestión que se mantendrá como una tarea pendiente, tarea que no implica una resolución, sino una consideración atenta a cada una de las infinitas variaciones que ambas firmas importan al problema), pero su ocurrencia le habría llegado a él, según confiesa, ya en el momento en que escribe *De la gramatología* (1971), para evitar la resonancia nihilizante que la palabra *Destruktion* adquiere en francés, esto es, para evitar que el problema de la traducción hiciese de la destrucción heideggeriana de la metafísica una simple devastación: ‘Entre otras cosas’, nos dice en esa carta,

Yo deseaba traducir y adaptar a mi propósito los términos heideggerianos de *Destruktion* y de *Abbau*. Ambos significaban, en ese contexto, una operación relativa a la estructura o arquitectura tradicional de los conceptos fundadores de la ontología o de la metafísica occidental. Pero, en francés, el término “destrucción” implicaba de forma demasiado visible un aniquilamiento, una reducción negativa más próxima de la “demolición” nietzscheana, quizá, que de la interpretación heideggeriana o del tipo de lectura que yo proponía (Derrida 1997: 23).

Y gracias a esta aclaración entendemos que, más allá de la compleja historia americana de la deconstrucción, esta, como ejercicio reflexivo y diferidor, no puede convertirse en prescripción normativa o en saber substantivo, a riesgo de re-inseminar la misma autoridad textual y teórica que quiere, en principio, diseminar, pues no habría nada peor que un discurso autoritario y autorizado en la deconstrucción —ya convertida en crítica y desenmascaramiento—, un discurso que estaría a cargo de una intelectualidad arcóntica, policial, encargada de las ‘sagradas escrituras’ derridianas y dispuesta a desechar todo aquello que sea percibido como indigno del ‘maestro’. Y no nos referimos a la querrela en torno a la herencia derridiana, ni a la pertinencia de ciertas traducciones de sus obras al inglés (por ejemplo, la re-edición de *De la gramatologie* de Gayatri Spivak en el 2016), sino a la constitución, en América Latina, de una voz ‘experta’ y ortopédica que, incapaz de pensar deconstructivamente, abraza el nombre como indicador de una cierta verdad ya siempre pre-dada, nombre como prótesis del origen de un ‘logocentrismo sustituto e invertido’ que reivindica para sí no solo la herencia deconstructiva sino la posibilidad misma ejercerla, ‘ejecutándola’.

A la vez, no olvidemos que la deconstrucción tiene lugar sin esperar “la deliberación, la conciencia o la organización del sujeto, ni siquiera de la modernidad” (Derrida 1997: 24), pues tampoco se trata de un saber inscrito en las categorías propias de la geopolítica imperial moderna y su respectiva filosofía de la historia. Y esto incorpora una dimensión que no podemos desconsiderar, porque relativiza la serie de categorías que constituyen la arquitectónica distintiva de la metafísica occidental, esto es, la serie de categorías que organizan la diversidad de formas históricas de la experiencia (formas de la historicidad), según un criterio evolutivo, etnocentrista, logocéntrico, que también produce una determinada ‘imagen del mundo’ avalada en una cierta concepción evolutiva y lineal de la temporalidad histórica. De ahí entonces la condición paradójica de este encuentro fortuito con el pensamiento de Derrida en un ‘Teatro Imperial’, *desde el sur*. Un encuentro que no puede evitar una cierta polución pagana, una contaminación del nombre y del texto deconstructivo, con las inquietudes emergidas desde situaciones que reconocemos como post-coloniales (sin olvidar que el nombre ejerce siempre una violencia sobre el referente).

De ahí también que el encuentro haya funcionado como homenaje —siempre tardío— al trabajo, a la inquietud de Bruno Mazzoldi, profesor que habría recorrido esas tierras para nunca dejarlas, para llevar a ellas la interrogación deconstructiva, sin poder evitar ‘llevar de vuelta a la deconstrucción’ las inquietudes de esas ‘tierras’ (Mazzoldi 2013). Y así, el encuentro sobre Derrida en el Teatro Imperial de Pasto debe leerse como una contaminación y como un arruinamiento de otra dicotomía fundante de la metafísica occidental, aquella que se expresa en la división geopolítica entre Occidente y lo no occidental, y que organiza los discursos según su pertenencia a Occidente o su orientación decolonial. Después de todo, seguir pensando el mundo según esta geopolítica identificatoria, es seguir privándonos de la serie de matices que constituyen la



singularidad de cada ocasión en que la deconstrucción tendría lugar, primero y antes que todo, como suspensión de dicha geopolítica y de su respectiva inversión decolonial, que no es sino una forma tardía de logocentrismo sustituto. Sin atender a este socavamiento de las estructuras espacio-temporales de la geopolítica contemporánea, la crítica decolonial tiende a ejercerse, como inversión de los denunciados privilegios epistemológicos, en el mismo teatro imperial del que quiere distanciarse, no pudiendo evitar que su *performance* alegorice las lógicas inherentes a la configuración nómica e identitaria del saber disciplinario. Sin atender a la fuerza de estos desplazamientos, la crítica decolonial seguirá siendo un discurso de la fuerza sin la posibilidad de interrogar dicha fuerza, invirtiéndola y confirmándola, en una representación monolingüe y nostálgica de la diferencia, que ya no es diferencia, sino distinción e identidad alternativa.<sup>5</sup>

De todas formas, demorémonos un poco más acá. Pues junto con mostrar las nociones de Occidente y lo no occidental como inseminaciones identitarias, monumentales y logocéntricas, se trataría también de desactivar la dicotomía deconstrucción-estudios post-coloniales, que a su vez supone una serie casi infinita de homologaciones y reducciones no ajenas a la violencia (deconstrucción-filosofía-razón colonial-etnocentrismo, etc. vs. estudios post-coloniales-descolonización-*delinking* epistemológico-liberación efectiva, etc.), y tratemos de pensar qué hay ‘entre’ estas nociones. Tratemos de pensar ese ‘entre’ que redefine el espacio de la dicotomía, desactivándola y poblándola con inquietudes que no por mundanas son indignas de la deconstrucción, ni menos indignas de deconstrucción. Se trata entonces de ‘arruinar’ las dicotomías porque operan según un procedimiento demasiado mecánico; un procedimiento que supone no solo la reducción de la deconstrucción a la condición de teoría universitaria (una más, en una seguidilla de ofertas históricamente orientadas a ‘contener’ las conflictivas dinámicas sociales), sino que es contraproducente, porque confunde a la deconstrucción con una forma substantiva de saber o de proceder (con una variación de la ontología o con una metodología), que equivoca radicalmente

---

5 Y claro, más allá de las exigencias lingüísticas (y ya siempre políticas) que la preocupación decolonial vuelve a poner en el debate, no se trata de ‘reemplazar’ la hegemonía del inglés como *lingua franca* de la globalización, o del castellano como lengua criolla en la que se ha organizado la historia y el saber de y sobre América Latina, por otras lenguas olvidadas, originarias, subordinadas, sino de cuestionar el monolingüismo intrínseco de la organización hegemónica de la universidad y del poder. Cuestionamiento éste que pasa, no por la pericia filológica y por la flexibilidad técnica de los intérpretes universitarios, sino por la constatación de que la lengua no se posee, [“solo tengo una lengua; ésta no es mía” (Derrida 1998a: 1)] y de que pensar es abrirse hacia una experiencia de impropiedad y de extranjería, aun cuando sea en la, así llamada, lengua ‘propia’. Ver también el intercambio explícito sobre todo esto en la conversación de Derrida con Évelyne Grossman *Language is Never Owned* (2005). Véase también una de sus últimas conversaciones con Mustapha Chérif, sobre Argelia, su infancia, la religión y un cosmopolitismo por venir, más allá de toda *nostalgérie* o nostalgia por el origen y la identidad (Chérif 2008).

sus énfasis, desatendiendo a la historicidad específica o a la singularidad de las realidades del colonialismo, sus luchas y sus reivindicaciones. Y, sin embargo, no lo olvidemos, en esa confusión de la deconstrucción con una forma convencional de teoría universitaria, no hay solamente error o 'falsa conciencia', sino también se expresa un desasosiego con la serie de discursos que se identifican, quizás demasiado apresuradamente, con ella. Así, no se trata de oponer la deconstrucción al postcolonialismo, ni de reducir la problemática relación entre teoría y práctica, entre filosofía e historia, a una forma binaria y valorativa respecto de la cual se pueda optar claramente, sin riesgo de contaminación ni de error. Pues no se trata de ser deconstruccionista o decolonialista, como si en esa alternativa estuviese en juego una política de la verdad y una cierta verdad de la política. Ni tampoco se trata de rechazar este planteamiento como artificial, alegando que la deconstrucción y el postcolonialismo no se tocan, que funcionan en universos paralelos, y que la simple sugerencia de ponerlos en contacto es el efecto de una voluntariosa práctica académica metropolitana. Una práctica que habría marcado a las humanidades desde la década de 1970 y, para el caso latinoamericano, una práctica en la que destacarían los nombres de Gayatri Spivak (1988), de Alberto Moreiras (2001), de Gareth Williams (2008), entre muchos otros, de los que surgen trabajos y pensamientos marcados por la facticidad postcolonial, incluso por el desarrollo de los enfoques postcoloniales, y, a la vez, advertidos de las irrenunciables contribuciones del pensamiento derridiano.

Por todo esto, la invitación a pensar en la deconstrucción y en *Derrida desde el sur* amerita, en honor a la amistad que la define como invitación, a un diálogo, a un intercambio que no debe contentarse con reprimir sus diferencias y buscar una falsa armonía; amerita pensar detenidamente en la lógica valorativa que trama esta oposición y preguntarnos hasta qué punto la crítica del logocentrismo (forma distintiva del etnocentrismo leído como metafísica de la presencia) con la que asociamos el trabajo derridiano no es sino un socavamiento, un desmontaje de la serie de supuestos que traman a la racionalidad occidental y, por lo tanto, a su expresión onto-política, como razón imperial o razón colonial; pero, a la vez, preguntarnos hasta qué punto la serie de categorías monumentales, molares e identitarias que organizan el reverso del occidentalismo no repiten la misma lógica inseminadora que reprime las diferencias en nombre de un conflicto central (en este caso ya no la lucha de clases sino la disputa entre cosmovisiones alternativas a la modernidad). Y ya que hemos referido a Marx y al conflicto central, preguntémosnos también ¿hasta qué punto las disputas epistemológicas no solo invierten la organización hegemónica del saber y del principio de razón que ha organizado, endémicamente, las diversas epocalidades de la metafísica occidental, sino incluso, repiten la famosa 'revolución en el espíritu' con la que Marx caracterizaba a los ideólogos alemanes que, confundiendo los problemas de la filosofía con los problemas de la historia, habían radicalizado las consecuencias del idealismo alemán mientras que los franceses habían hecho una revolución? (Marx y Engels 1979).

En este sentido, antes que una toma de partido, antes que una identificación partisana, se trata de desactivar la condición binaria de la oposición y habitar en ella, tensando sus términos. ¿Es la deconstrucción un nuevo nombre para la filosofía occidental y su infinita captura de las dinámicas históricas y heterogéneas desde la soberanía de su sistema conceptual? O, por el contrario, ¿no es acaso la deconstrucción —ya sea de la metafísica o del logocentrismo, que también es un etnocentrismo— un cuestionamiento radical de la operación de subsunción de la historia, de la historicidad, a las dinámicas determinativas del saber filosófico convencional (y de paso una complejización o multiplicación de la misma tesis del conflicto central)? Sin embargo, para poder empezar siquiera a pensar en lo que está en juego en este preguntar, deberíamos intentar situarnos frente a otras preguntas que quedan habitualmente invisibilizadas, pero que traman la economía afectiva de aquellos que insisten en tomar partido, a favor o en contra de la deconstrucción, a favor o en contra del post-colonialismo:

¿Qué relación hay entre la deconstrucción y la crítica moderna, entre la deconstrucción y el proyecto de la Ilustración? O, alternativamente ¿es posible pensar la deconstrucción como una ‘solicitud’, un ‘cuestionamiento’ de las limitaciones intrínsecas e insuperables de la modernidad occidental, esto es, del capitalismo y su ‘lado oscuro’: la colonialidad (y nótese que asumimos esta homologación demasiado rápidamente)? Y, aún más, ¿qué pensar del filósofo deconstructivo, aquel que maneja con experticia las claves infinitas de lectura ‘responsable’ de una textualidad que se equilibra ambivalentemente entre la re-inseminación del prestigio filosófico y la crítica del poder que dicha re-inseminación va generando en lo que hoy en día sería una cuarta o quinta generación de ‘deconstruccionistas’?, ¿es la deconstrucción un ‘saber sustantivo’ sobre ‘la historia universal’, o se trata de un ‘ejercicio’ reflexivo que consiste en cuestionar, precisamente, los pre-comprendidos naturalizados en dicho saber? Y, ¿qué quiere decir ‘ejercicio’ reflexivo acá?, ¿se trata de una argucia nominal para sacarnos un problema de encima o se trata de algo más delicado, algo que apunta hacia la deconstrucción no como saber, paradigma, escuela, tradición o sistema, sino como nombre de una práctica de lectura (y no solo de textos en sentido convencional) e interrogación que el mismo Derrida habría homologado con la justicia?<sup>6</sup>

---

6 Gasché (2016) repara en el uso específico que Derrida hace de la noción de ‘ejercicio’, opuesto a las nociones de método y operación, pues la deconstrucción no sería ni una metodología, ni un saber sustantivo sobre ‘la cosa’, ni una operación implementable, aplicable, con independencia de las condiciones singulares en que esta se aplicaría. El ejercicio deconstructivo, nos dice Gasché, más que verborrea o virtuosismo dialéctico, es una práctica atenta a las diferencias, tramada por el cuidado y por la atención a dichas diferencias y así, es ya, desde su formulación, un ejercicio abierto a la pregunta por la justicia, un ejercicio, insistamos en esto, que no debe confundirse con una ejecución, con un ‘hacer justicia’, con un actuar práctico en nombre de la justicia, avalado en una

Y, finamente, para formular la dicotomía de una manera aún más violenta, ¿debe un intelectual postcolonial, del o desde el sur, entreverarse con la deconstrucción y con su historia o debe mantener una distancia escéptica avalada en la ‘inutilidad’ final de esta para problematizar las dinámicas de poder y exterminio que marcan cruentamente la historia del poder occidental (pero, muy importante, no solo occidental)? Y nos gustaría reparar en la condición normativa de la pregunta, que estipulada en términos de un imperativo intelectual, práctico y/o político, pareciera dar con el problema de fondo. ¿Para qué sirve la deconstrucción si es que no sirve para la emancipación?

Todas estas preguntas, a pesar de sus diferencias de grado e intensidad, tienen un mismo objetivo, a saber, inscribir la deconstrucción en la lógica de la utilidad y de la confrontación, de la fuerza y de la violencia, que trama la historia efectiva de los pueblos coloniales como la historia de una lucha permanente por la liberación y por el reconocimiento. Y, sin embargo, sin pretensión escolástica alguna, diríamos que la pertinencia de la deconstrucción radica, precisamente, no en las respuestas a las dicotomías que cada pregunta ensaya como posibilidad, como su posibilidad, sino, por el contrario, en la posibilidad de deshacer dichas dicotomías. En vez de responder a las preguntas, se trataría de tensarlas y dilatarlas para develar los presupuestos que las estructuran, haciendo que la deconstrucción no opere como un saber seguro de sí, capaz de responder a toda demanda (otorgando, de paso, con sus respuestas no solo validez a las preguntas, sino una cierta tranquilidad existencial a quienes con ellas se identifican), sino como un cuestionamiento de la misma demanda, de su fuerza y de su pretensión. La deconstrucción como complicación de la dicotomía no responde a su demanda, sino que multiplica lo que esta demanda solicita. No se trata, entonces, de disputar, criticar o, simplemente, negar la legitimidad (incluso existencial) de la demanda, sino de ‘solicitar’ en ella una radicalización permanente, infinita, insobornable, pues conquistar la hegemonía académica no implica, necesariamente, una transformación de las condiciones de vida de los pueblos colonizados, sino, paradójicamente, un triunfo de la imagen que de ellos se hace el pensamiento universitario.

Se trata, entonces, de pensar justo ahí, en el encuentro entre el nombre ‘Derrida’ y el apelativo ‘desde el sur’, en la fuerza, incluso en la violencia, que estas preguntas introducen, toda vez que ellas no solo interrogan la pertinencia de la deconstrucción, sino que lo hacen desde una lógica, una geopolítica, y una división del trabajo que parecen naturales, y que debe ser interrogadas. En última instancia, habría que habitar ahí, en la tensión irresoluble entre la deconstrucción de la fuerza que motiva dichas interrogaciones, y *la fuerza de la deconstrucción* que se ejerce como un *de-morar* la demanda y habitar en ella, más allá de su cierre.

---

imagen de la justicia que fundamente o legitime la acción, pues se trata precisamente de su diferimiento, de su demora.

Sin embargo, todavía podríamos insistir: ¿esta homologación entre deconstrucción y justicia, esto es, esta concepción de la justicia como lo ‘indeconstructible’, es algo más o menos natural o se expresa en ella, como homologación, otra vez una *petitio principii* que vuelve a posicionar a la filosofía en el lugar de un discurso maestro, universitario? Pues lo que está en juego acá no es solo la lectura sintomática y resistida que Derrida (2008a) ha elaborado del famoso texto de Walter Benjamin *Para una crítica de la violencia* (2001), sino la misma posibilidad de distinguir entre derecho y justicia y, junto con ello, la posibilidad de interrogar a la violencia más allá de las dicotomías (mítica-divina, fundadora-conservadora-revolucionaria) y los esquematismos habituales del pensamiento jurídico, político y filosófico en general; es decir, la posibilidad misma de entender la deconstrucción de la metafísica del derecho como condición insoslayable de la justicia, que no resulta, sino que adviene, que podría tener lugar, pero ya no como el resultado de una aplicación de la ley, ni como el rendimiento de una voluntad soberana, de una autoridad místicamente fundada, legitimada, sino siempre como posibilidad que habita en su misma imposibilidad jurídica.

En efecto, la serie de resistencias que la intervención derridiana (2008a)<sup>7</sup> ha generado, pasa por reivindicar la figura benjaminiana, bruscamente relacionada, en el texto de Derrida, con la apelación a la violencia anti-parlamentaria, en el contexto de emergencia del nazismo en Alemania. Sin embargo, más allá de corregir el texto y la analogía derridiana, lo que todavía pareciera necesario es considerar la complicación de la oposición entre violencia mítica y violencia divina y la homologación del derecho y sus diversas manifestaciones históricas (natural, positivo, racional, etc.), con una forma de violencia fundadora y conservadora del orden. Ante esta homologación, Derrida intenta mostrar la copertenencia de derecho y justicia, sin homologarlas, pero sin descartar el derecho como ‘pura violencia mítica’, matizando con esto no solo la gruesa oposición presente en el texto benjaminiano, sino, y quizás más decisivamente, los usos que este texto ha tenido en el pensamiento contemporáneo de la ley, de la excepción y de la biopolítica. Así mismo, sus observaciones al pensamiento agambeniano en el *Seminario La bestia y el soberano I* (Derrida 2013), parten por matizar, graduar, y complicar la anfibología que alimenta su concepción de una política de la pura administración contra la promesa de una política por venir, sabática o inoperosa. Pues esta última sería la posibilidad de una política sin derecho, cuestión que, más allá de su acento utópico y crítico, no puede evitar monumentalizar al derecho, convirtiéndolo en un bloque homogéneo orientado a la producción de vida desnuda y *homo sacer*. Ni la excepción, ni la solución final invertida como la fuerza mítica de una ruptura revolucionaria, ni la comunidad por venir como promesa de una noción de lo ‘común’ todavía demasiado tramada por la lógica temporal de la metafísica del derecho, ni la soberanía como último

---

7 *Fuerza de ley* (2008a), originalmente presentada en en 1990 durante una conferencia en la *Cardozo Law School*.

nombre de la onto-teología, aparecen como monumentos indeestructibles en el pensamiento derridiano, y así, como instancias de una fuerza que no puede ser relativizada, matizada, complicada, desde la fuerza de la deconstrucción. La deconstrucción, esa bestia soberana, es precisamente la relativización de todas estas insemnaciones monumentales, para abrir paso a un proceso de híper-politización que ya nada tiene que ver con la demanda de politicidad convencional,<sup>8</sup> pero que tampoco se entretiene fantaseando con la imagen de un poder insuperable. La bestia soberana es la bestia que ya siempre habita el corazón del derecho, desactivando su pretensión universal y antropomórfica, contaminándolo con una serie de criaturas que lo pueblan y lo arruinan (Derrida 2008b).

En otras palabras, precisamente porque el derecho es deestructible —y no refutable según la lógica de un porvenir como promesa o superable según una *aufheben* dialéctica—, la justicia —que es lo indeestructible— no puede ser homologada al derecho, ni se la puede concebir como un ‘rendimiento’ (resultado) de la deconstrucción. La justicia que es la deconstrucción —es decir, que no es substantivable ni universalizable, ni método ni operación— aparece así como una fuerza que se opone a otras fuerzas (derecho, poder, autoridad místicamente fundada, etnocentrismo, logocentrismo, etc.), y no como una instancia totalmente ajena al derecho, pues es en la deconstrucción del derecho donde ‘aparece’ la posibilidad de la justicia. El derecho no es la justicia, pero sin derecho no hay justicia, pues es en él donde la deconstrucción, esto es, la justicia, tiene lugar, adviene, siempre como posibilidad, siempre ya en el mundo, aquí y ahora. En otras palabras, no se trata de oponer ‘Occidente’ y ‘los pueblos originarios’, pues esa dicotomía perturba toda pregunta por la justicia, haciéndola tributaria de una identificación que limita su potencialidad, que no es sino la posibilidad de una interrogación, de una solicitud sin tregua, sin puerto, sin descanso. En la medida en que la cuestión colonial es una cuestión relativa al logocentrismo y a la dominación, su problematización es siempre una apertura hacia la justicia, siempre que, claro está, no reinstalemos las mismas categorías identificatorias y monumentalizantes que sostienen, en primera instancia, la realidad colonial o neocolonial.

La fuerza de la deconstrucción, su inevitable violencia, no consiste, por lo tanto, en una afirmación sustantiva, ni menos en una refutación radical, crítica, decolonial. Por el contrario, se trata de una fuerza, de una violencia, que siendo inevitable, siempre está abierta a su circunstancialidad, esto es, a las condiciones de su ejercicio. Y por lo mismo, nuestras reflexiones no pretenden criticar, mucho menos denunciar lo que sería, en un lenguaje convencionalmente universitario, un error teórico, epistemológico o político de los estudios post-coloniales. Ni la deconstrucción es

---

8 Lugar en el que hay que ponderar no solo esta extraña noción (híper-politización), sino la fuerza y la resistencia que ella ejerce contra el discurso relativista y cínico del pragmatismo americano. Véase la contestación de Derrida a Richard Rorty en el encuentro acaecido en Francia bajo el título *Desconstrucción y pragmatismo* (1998b).

homologable a una práctica universitaria interesada en restituir principios normativos que prescriban una determinada acción, una determinada política, ni los estudios post-coloniales deben confundirse con la historicidad radicalmente heterogénea de las luchas anti-coloniales que marcan el reverso matizado de la llamada —siempre muy en general— cuestión colonial. Homologar deconstrucción y teoría o crítica, sin atender a las diferentes condiciones de posibilidad de esta, es restituir una relación determinativa y principal entre formas de saber y formas de actuar que ha caracterizado la tradición prescriptiva de la filosofía sobre la historia moderna. Y bien podríamos agregar que lo ‘primero’ que la deconstrucción deconstruye no es sino la lógica determinativa y nómica que la funcionaliza como forma de saber o como interdicto ético-político. Solicitación, complicación, demora, ejercicio, no son conceptos sino palabras que intentan describir una acción ‘pasiva’, no soberana, ni avalada en una cierta racionalidad trascendente, una interrupción de los automatismos que funciona de acuerdo con cada situación particular. Ya no como una inmanencia remitida finalmente a la lógica de una trascendencia, sino como pregunta por la singularidad del caso, antes incluso de hacer de ese singular un particular en el que se encarnaría la universalidad y su ley.

De ahí, entonces, la incomodidad que genera esa crítica tan generalizada sobre la limitación de la deconstrucción para pensar el colonialismo. Como si se esperara de ella la producción de un saber emancipatorio que, por efecto de su mera existencia, fuera ya una forma de la descolonización. Lo relevante de esta acusación, sin embargo, no es que sea meramente errónea (eso sería inconsistente con nuestra postura), sino que en ella se expresa la lógica de la demanda propia del discurso universitario, colonial, colonizante, que ve en la filosofía, en la ‘teoría crítica’, un saber substantivo que lucha por el reconocimiento de su legitimidad. ‘Derrida no pensó el mundo andino’, ‘la deconstrucción no se puede aplicar como crítica a la colonialidad del poder’, ‘Derrida olvidó las dinámicas irrenunciables del esencialismo estratégico’, etc. En todo esto se sigue repitiendo una actitud endémica que nos impide pensar la deconstrucción de la fuerza, del derecho, del poder, con la fuerza de la deconstrucción.

En este sentido, el ejercicio de la demora, de la complicación que es la deconstrucción no es solo una diferencia ontológica, sino también una diferencia con la ontología misma (clásica o fundamental), cuestión que permite pensar la historia, ese momento primario e irrecusable, lo dado, como el abismo de la multiplicidad, como el terror de la no identidad, sobre la que secundariamente actúa siempre alguna forma de violencia. En efecto, no hay afuera de la violencia, pero esta no es monolítica, pues siempre es posible establecer grados, matices, diferenciaciones, y no solo oponer violencia y no violencia, justicia y derecho, etc. No debemos olvidar que el contexto de emergencia del ejercicio deconstrutivo desde la década de 1960 hasta ahora, ha estado marcado por la irrupción de las luchas por la liberación en el norte de África, por los procesos anti-colonialistas del Medio Oriente, y por las luchas anti-dictatoriales en América

Latina, pero también, por la re-emergencia de los movimientos indígenas en nuestra región, en el contexto de un proceso brutal de globalización neoliberal que se expresa como multiplicación de formas de la existencia precarizada y formas de la violencia y brutalidad sin límites (femicidios, guerras del narcotráfico, migración forzada, fosas comunes naturalizadas, neo-extractivismo, devastación medioambiental, etc.). Y, sin embargo, la demora deconstructiva consiste en relativizar la identificación afectiva propia del humanismo, que sigue alimentando al imaginario jurídico y político moderno.

No se trata, por supuesto, de negar a las víctimas, sino de no hipotecarlas en nombre de un saber que ahora, por fin, promete un acceso a la verdad, pues dicha promesa se ha materializado, históricamente, como una forma de saber cómplice con la condición sacrificial de la historia. Ahí, una de las primeras cuestiones para pensar, y que atraviesa todo el trabajo de Derrida —desde ‘Fuerza y significación’ (1989) (antes de dar con la misma noción de deconstrucción) hasta *Fuerza de ley* (2008a), incluyendo ‘Violencia y metafísica’ (1989), *Otobiografías* (2009), y los seminarios sobre *La bestia y el soberano* (2013) y *La pena de muerte* (2014; 2017)— es, precisamente, la desactivación de toda noción substantiva y binaria en atención y con atención a las diferencias y diferimientos de grado, de fuerza y de violencia que median entre ley y justicia. Y acá es donde adquiere pertinencia la pregunta por la democracia, por un cosmopolitismo radical, ateológico, abierto a las diferencias, sin *nostalgérie*, como condición de posibilidad de una historia ‘universal’ ya no articulada por las figuras de la soberanía, de la ley y de la *Paz Perpetua* según una formulación filosófica de la historia basada en una narrativa etnocéntrica y colonial, pero tampoco alimentada por el fetichismo de una lógica identitaria alternativa, forma de logocentrismo sustituto que se muestra como paradigma decolonial. Pues la inversión decolonial no avanza en la pregunta por la historicidad, volviendo a clavarla con la estaca de la identidad y del sujeto, de la razón aunque se quiera como otra, como no occidental.

De ahí, entonces, la necesidad de pensar el encuentro tenso y conflictivo entre deconstrucción y crítica decolonial, no para determinar cuál es mejor según los términos del contrato universitario, sino para avanzar en las luchas y prácticas emancipatorias, sin grandilocuencia, advertidos de que la justicia es siempre una posibilidad que acecha y asecha el corazón del derecho, sin olvidar que el derecho mismo no es una monumentalidad homogénea, sino que ya siempre está habitado por una imaginación que pervierte su antropomorfismo blanqueado, desde la multiplicidad del animal que llevamos dentro, esa indomesticable bestia soberana de la imaginación. Y todo esto que hemos dicho, agonal y fraternalmente, introductoria y tentativamente, debe ser considerado como la excusa para una conversación detenida, sin apuros, sin partidos, pues todo es absolutamente deconstructible, en eso radica la posibilidad de la justicia, a la que nuestra retribución quisiera atenerse.

Ypsilanti, 2016



## Referencias citadas

Benjamin, Walter

2001 *Para una crítica de la violencia*. Madrid: Taurus.

Chérif, Mustapha

2008 *Islam and the West: A Conversation with Jacques Derrida*. Chicago: University of Chicago Press.

Derrida, Jacques

1971 [1967] *De la gramatología*. Buenos Aires: Siglo XXI.

1989 [1967] *La escritura y la Diferencia*. Barcelona: Editorial Anthropos.

1997 “Carta a un amigo Japonés”. En: Jacques Derrida, *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, pp 23-27. Barcelona: Proyecto A Ediciones.

1998a *Monolingualism of the Other, or the Prosthesis of Origin*. Stanford: Stanford University Press.

1998b “Notas sobre deconstrucción y pragmatismo”. En: Chantal Mouffe *et al.*, *Desconstrucción y pragmatismo*, pp 151-170. Buenos Aires: Paidós.

2000 *Demeure. Fiction and Testimony*. Stanford: Stanford University Press.

2002 *Who is Afraid of Philosophy? Right to Philosophy 1*. Stanford: Stanford University Press.

2005 “Language is Never Owned. An Interview with Évelyne Grossman”. En: Jacques Derrida, *Sovereignties in Question. The Poetics of Paul Celan*, pp 97-107. New York: Fordham University Press.

2008a *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”*. Madrid: Tecnos.

2008b *El animal que estoy si(gui)endo*. Trota: Madrid.

2009 [1984] *Otobiografías. Las enseñanzas de Nietzsche y las políticas del nombre propio*. Buenos Aires: Amorrortu.

2010 *Athens, Still Remains: The Photographs of Jean-Françoise Bonhomme*. New York: Fordham University Press.

2013 *Seminario la bestia y el soberano I*. Buenos Aires: Manantial.

2014 *The Death Penalty. Vol 1*. Chicago: University of Chicago Press.

2017 *The Death Penalty. Vol 2*. Chicago: University of Chicago Press.

Fabbri, Lorenzo

2008 *The Domestication of Derrida: Rorty, Pragmatism and Deconstruction*. New York: Continuum.

Gasché, Rodolphe

2016 *Deconstruction, Its Force, Its Violence*. New York: State University of New York Press.

Marx, Carlos y Federico Engels

1979 *La ideología alemana*. La Habana: Editorial Política.

Mazzoldi, Bruno

2013 *A veces Derrida*. Bogotá: Universidad del Externado.

Mignolo, Walter

2011 *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham: Duke University Press.

Moreiras, Alberto

2001 *The Exhaustion of Difference: The Politics of Latin American Cultural Studies*. Durham: Duke University Press.

Spivak, Gayatri Chakravorty

1988 “Subaltern Studies: Deconstructing Historiography”: En: Ranajit Guha y Gayatri Spivak (ed.), *Selected Subaltern Studies*, pp 3-32. New York: Oxford University Press.

Williams, Gareth

2008 “La deconstrucción y los estudios subalternos, o, una llave de tuerca en la línea de montaje latinoamericanista”. En: Hernán Vidal (ed.), *Treinta años de estudios literarios / culturales latinoamericanistas en Estados Unidos*, pp 221-256. Pittsburgh: Universidad de Pittsburgh, IILL.

## Economías de alteridad e intercambio. La donación y la desconstrucción de la deuda

MARIO MADROÑERO MORILLO

Las consecuencias de la donación comprendida como una exposición vital de la fuerza de la alteridad, ha provocado una remoción epistémica de diversas disciplinas en la medida en que el tiempo y espacio del don excede su concepción filosófica, antropológica, estética, política. La filosofía se ha ocupado del problema, por ejemplo, desde las propuestas de Edmund Husserl (2012) sobre la 'donación absoluta', Martin Heidegger (1951) y el ser dado ahí en el presente, Emmanuel Lévinas (2006) y la asunción de una ética del don en la relación con el otro, Jacques Derrida (1995, 1998a, 1998b, 2000) en cuanto a la donación incondicional y la política de la hospitalidad, la dimensión en la que el don, el dar, el donar conllevan una desconstrucción de la economía, por ejemplo al exponer un rebasamiento de la deuda en la gracia de un don inmerecido pero a la vez incondicional, que promueve una desconstrucción de la deuda a partir de la remoción de la estructura originaria de la deuda. Jean Luc Nancy (1996) y la relación entre el don, la libertad y la comparecencia, Jean-Luc Marion (2008) y la fenomenología de la donación, desde una relación entre la revelación y la caridad. Propuestas que se esbozan pretendiendo dar respuesta a lo que ya es más que una crisis ontológica, ética y política del ser humano contemporáneo, que conlleva además la necesidad de pensar la vida desde una dimensión antropológica alternativa.

En el contexto antropológico dedicado a la reflexión crítica sobre el don, se han realizado diferentes análisis y descripciones sobre el intercambio en comunidades indígenas, siendo las obras de Franz Boas (1964) y Malinowsky (1986), los principales referentes en cuanto a la descripción de los diferentes sistemas de intercambio alternos a la concepción de capital, pero el *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas* de Marcel Mauss (2009) de 1925, se asume como el estudio que más se ha dedicado al don, en tanto vía crítica de la concepción de la relación social mediada únicamente por el capital. Más de sesenta años después, Jacques Godbout (1997) y Maurice Godelier (1998) retoman la reflexión sobre el don desde la antropología económica, desarrollando sus propuestas en un contexto en el que el capitalismo había más que declarado

sus alcances. Cuestión inquietante que, en la primera década del siglo XXI, aborda otra vez Marilyn Strathern (2006) estableciendo perspectivas alternas al destacar la relación entre el género del don y la socialidad, pero es Marcel Hénaff en *The Price of the truth. Gift, Money and Philosophy* (2010a)<sup>1</sup> quien propone la emergencia y la necesidad de una posible ‘antropología de la donación’.

En el contexto americano, las reflexiones sobre el don y la donación se han desarrollado en algunos casos de manera directa y en otros más indirecta, a partir de las relaciones con la reciprocidad o formas de economía alternativa que se han propuesto a partir de la correspondencia con el contexto amerindio referido sobre todo a los Incas, Mayas, Aztecas y a algunas prácticas traducidas como religiosas, pero más relacionadas con prácticas chamánicas de relación con el otro, humano o no humano. De esta manera Norberto García Nossa (1953; 1973), Dominique Temple (2003), Jhonny Limbert Ledezma Ribera (2003), Eduardo Gudynas (2004), Aníbal Quijano (1998), José Luis Coraggio (2011), Ramón Grosfoguel (2006), Silvia Rivera Cusicanqui (2010), Olver Quijano (2012) y Julián Sabogal Tamayo (2004; 1996), principalmente, han establecido una hermenéutica relacionada con algunos elementos metodológicos de la crítica poscolonial y decolonial de la economía, para generar una crítica propositiva al modelo neoliberal, que reduce al ser humano a lo que Maurizio Lazzarato llamará “el hombre endeudado” (2013), noción que extiende las consecuencias del capital a la concepción de ser, al retomar las propuestas de Gabriel Tarde sobre la necesidad de una “psicología económica” (1902).

El contexto anterior conlleva comprender que la relación entre deuda y don es el motivo de una reflexión sobre cómo repensar el intercambio desde una posible economía de alteridad, en esta perspectiva lo que Marcel Hénaff llama: “El enigma del intercambio ceremonial del don” (2010a: 107-155), como espacio y tiempo de lo que no tiene precio, de lo que —es— ‘sin precio’<sup>2</sup> en el ‘don ceremonial’ mismo y su incidencia en la generación de vínculos sociales, le permiten proponer que:

- 
- 1 La obra de Marcel Hénaff a pesar de su importancia, aún no se ha traducido en totalidad al español, tan solo *Sade. La invención del cuerpo libertino* (1980). El texto: *Filosofías del Don. Usos y abusos de la donación en la ética contemporánea* de Agustín Domingo Moratalla y Tomás Domingo Moratalla (2013). Las menciones que hace a su obra al proponer *La invisible donación y la desconstrucción de la antropología* Stephane Vignolo (2012) y textos del mismo Hénaff: *On the norm of reciprocity* (2010b). Para el desarrollo del presente texto se realizará las referencias a partir de: *The Price of the Truth. Gift, Money and Philosophy* (2010a) traducido al inglés por Jean-Louis Morhange con la colaboración de Anne-Marie Feenberg-Dibon.
  - 2 *Sans prix*. Priceless, es el concepto que propone Morhange, remitiendo de este modo el don a los conceptos de lo inestimable, lo invaluable, lo que es gracioso. Cabe recalcar que el don, se propondrá en el presente texto en relación con estos conceptos y además con el concepto de curación propio de las prácticas chamánicas.

Sí el vínculo social no se define por relaciones interpersonales, sino por redes de intercambio de dones entre grupos e individuos, entonces sería indirectamente. De esta manera estaríamos conectados con otro por un amor común que nos involucra, tal como la *philia* que Zeus concede a la totalidad; o de acuerdo a un modelo completamente diferente, por la “ternura” —a partir de la noción bíblica de *hesed*— de parte del Dios único que se manifiesta en una gracia celestial —*bén*— que se esparciría a través del corazón de los hombres. Un intercambio vertical de dones reemplazaría los complejos movimientos del intercambio horizontal, presente tan solo en las relaciones interpersonales (Hénaff 2010a: 108-109).

De esta forma, los sistemas de intercambio griego y judío permitirían pensar una posible economía de la donación capaz de sustentar relaciones interpersonales, haciendo posible una comunidad, que estaría entre la inmanencia o la trascendencia, siendo el don el lugar de intercambio entre sus constituyentes para el encuentro con el ‘amor’ como don supremo o la ‘ternura’ como gracia celestial. En este sentido es en el que, por ejemplo, Hénaff sitúa la crítica desarrollada por Weber (2002) en relación a las paradojas entre la gracia y el capitalismo que implicarían lo que llamará el ‘don pervertido’; ante lo que los conceptos de *Kula* y *Potlach* como formas de intercambio aparentemente desinteresadas, parecieran ofrecer una apertura crítica de la economía de acumulación, en la medida en la que no dependen de una lógica vertical u horizontal sino transversal en algunos casos o espiral en otros. Por ejemplo, en el caso del pensamiento económico del contexto amerindio Pasto en el sur de Colombia, en el que los conceptos de *Misbo* como don y el *Misbar*<sup>3</sup> como contagio del don, implican una praxis del dar, como forma de cumplimiento

---

3 Dumer Mamian desarrolla una serie de reflexiones acerca de estos dos conceptos presentes en la tradición del pueblo Pasto, cuando en el caso de la reciprocidad que ocasiona un don se genera una serie de situaciones comunitarias que implican por ejemplo el compromiso, representado en intercambio de alimentos en celebraciones específicas como solsticios o equinoccios (*Inti Raimy*, *Colla Raymi*) o la fiesta de la cruz de mayo o de la Cruz Andina (Chacana). El *Misbo* por lo general es un elemento singular, se caracteriza por la irregularidad del mismo, por ejemplo, si alguien colabora en una minga para recoger maíz y entre las mazorcas encuentra una con granos de maíz morado o de color, es signo de fortuna, pero el signo de esa fortuna debe entregarse a otro, para que esta en tanto don, tenga lugar. La irregularidad del elemento que expone el *Misbo* y el *Misbar*; estaría relacionado con el concepto de *Illa*, en tanto signo de una gracia diferente. *Illa* en el pensamiento amerindio es el nombre del rayo, caracterizada por Arguedas como ‘Luz no solar’, por tanto luz que no depende de un astro como referente de los fenómenos que podrían constituir la realidad, sino de un otra parte, concebido como *Hanab Pacha*, espacio tiempo de lo sagrado, pero que a diferencia de la verticalidad u horizontalidad de las relaciones interpersonales de comunidad del esquema griego o del judío, se moviliza en espiral a través de lo que se concibe aquí como el quince dialéctico, generador de la dialéctica paradójica de la transcurividad. Las valiosas reflexiones de Dumer Mamián Guzmán se encuentran en su tesis de maestría en Historia: *La danza del espacio, el tiempo y el poder entre los Pastos del sur occidente de Colombia* (2005).

del paradójico imperativo de la donación relacionado con los conceptos kichwas: *qoy*, *qokuq* y *qokuy* afines con el don, el propósito y la acción de dar, referidos al contexto del *ayni* comprendido como trabajo, resistencia y reciprocidad.

Volviendo al problemático contexto de lo que Hénaff llama: “El mundo del don y el donar” (2010a), en relación al enigma del intercambio ceremonial de dones, se propone que este no es un gesto moral referido a una deuda, debido a que según él: “la práctica del intercambio ceremonial de dones no es más un gesto de asistencia o de caridad, pero sí es una alternativa a las relaciones comerciales” (2010a: 114), lo que conlleva a la independencia del don en relación a la moral dependiente de la estructura de la noción de “deuda primordial” (Graeber 2011). Su incidencia en las relaciones comerciales, las formas en las que se generan los acuerdos y negociaciones, su relación inmanente y trascendente con lo político, como forma de administración de los recursos y la sustentación de procesos de gobernabilidad, permite recalcar su carácter político y estético, debido a que de una economía restringida se pasa a una economía de la diferencia sustentada en lo ‘sin precio’ y de una política de intercambio se transita a una política del re-conocimiento de lo invaluable que el otro da, que es capaz de provocar una política del disenso, expuesta en el ‘enigma del intercambio ceremonial de dones’ presente en la instancia de relación y re-conocimiento con otro que genera el sacrificio.

El sacrificio será entonces la dimensión que permita relacionar la mutación antropológica que provoca el don, con la remoción epistemológica en la filosofía, que trata de comprenderlo y aprehenderlo para proponer una ‘razón del don’, cuyos presupuestos se han desarrollado principalmente en la ‘fenomenología de la donación’ de Jean-Luc Marion, y que según Jeffrey Kosky, conllevaría preguntar si:

¿Podemos pensar en el sacrificio sin recaer en el nihilismo que ve en él una pura destrucción o una práctica ascética que esconde, detrás de esta destrucción, un proyecto oculto de autoconstrucción de un sí mismo en deuda tan sólo consigo mismo? ¿Es el sacrificio algo más que una voluntad de destrucción que preferiría destruirse a sí misma antes que no destruir? Por otra parte, afirma Marion, la fenomenología nos permite evitar un pensamiento del sacrificio en el marco de la economía, e incluso, de las ciencias sociales. En este marco, sugiere él, el sacrificio sirve no para dar, sino para conseguir (ya sea favores de los dioses, la aceptación del otro, y cosas por el estilo) y se vuelve intercambiable. En ambos casos, la verdad del sacrificio (que es una renuncia sin retorno) se convierte en su no-verdad (una renuncia con el fin de recibir) (2012: 402-403).

El privilegio concedido por Marion a la fenomenología, frente a las ciencias sociales y la economía mundana, conllevaría a comprender que su concepción sobre el don se relaciona con la manifestación de una gracia que no se intercambia, debido a que paradójicamente es parte de la economía del reino y el ‘gobierno

divino' cuyos dones son imposibles de responder, lo que generaría una 'deuda primordial' (Graeber 2011), saldable solo con el sacrificio de sí o del otro como 'renuncia sin retorno', producida por la relación entre deuda-deber-obediencia, que de acuerdo a Giorgio Agamben (2008) constituye la estructura de la economía y la jerarquía de tal 'reino' y 'gobierno', cuya vía de apertura quizá sería posible a través de lo que se ha concebido como la 'sagrada anarquía' (Zegarra 2012) que rebasaría la fenomenología de la donación de Marion por su incidencia política.

En este sentido, para la comprensión por parte de la economía o las ciencias sociales de la política paradójica que genera la donación, esta se podría relacionar más con la 'desconstrucción del cristianismo' sugerida por Derrida (Sherwood y Hart 2005) y expuesta por Jean-Luc Nancy (2008), como estrategia para contrarrestar el nihilismo inherente a la estructura de la economía como 'gobierno divino' del reino, por venir o no, sustentada por la economía del sacrificio del sistema de la deuda primordial. La desconstrucción del cristianismo implicaría así la provocación de un contra-don y una contra-respuesta, y por tanto, la anunciación de una responsabilidad alternativa, que haría posible pensar una comunidad de alteridad en la que no solo sería posible la emergencia de una 'antropología de la donación' ocupada de lo invaluable, 'lo sin precio', sino también de una cosmopolítica de la donación; de esta manera, según Kosky:

una fenomenología [y cabría mencionar, una antropología, una filosofía, una economía, una estética] de la donación salva al fenómeno del sacrificio de la aporía en la que desaparece a merced del nihilismo, la economía y las ciencias sociales. Inversamente, se podría decir que hay en las prácticas de sacrificio una reducción a la donación en la medida en que hace que no aparezcan objetos o seres, sino dones. [Pues] lo que resulta especialmente provocador en todo esto es que el *sacrificium*, "hace lo sagrado", también hace retornar a la donación (2012: 403).

Tal 'hacer lo sagrado' implicaría establecer entonces la dimensión estética de tal praxis del retorno a la donación, susceptible de provocar una fenomenología y antropología de la donación ocupada en desmontar la aporía nihilista a través de los tiempos del dar y los tiempos de manifestación del don que compondrían el acontecer del dar, en tanto plus del tiempo, su exceso e invaluableidad, como forma de diferenciación del tiempo acabado del '*opus dei*', el '*officium*', el '*sacrificium*', como ejes de la relación deuda-deber-obediencia.

Dar en sacrificio conllevaría en tal contexto establecer relaciones de re-conocimiento de alteridad a partir de una cosmopolítica del dar que conllevaría una heterarquía<sup>4</sup>

---

4 Heterarquía es una noción propuesta para pensar las relaciones de disenso a partir de una comprensión del diferendo en la constitución de la noción de democracia, desarrollada por Kyriakos Kontopoulos en *The logics of social structure* (1993).

de relaciones disensuales capaces de desconstruir la economía de la muerte del otro, presente en los regímenes de representación de las actuales políticas de la desaparición de lo humano, la naturaleza, el mundo, lo otro; ante las que la dimensión cosmopolítica de la donación pretende responder desde la asunción ética de la donación de alteridad.

En esta instancia dar de otro modo expone de forma equivocada el don, pues se trata de una dialéctica de la equivocidad en la que la paradoja de una ley de la donación tendría lugar. En el caso de Hénaff, el enigma del intercambio ceremonial de dones tiene su lugar en este tiempo de la relación de equivocidad en la que las dimensiones múltiples del don se exponen, de ahí que al revisitar el acontecer del don como 'Hecho social Total', proponga la distinción entre conceptos de totalidad, debido a que la propuesta de Mauss no se desarrolla a partir de una teleología del don, sino de la dimensión heurística de la donación que permite tratar la paradoja crítica que su práctica implica, por lo que el don, el dar, el donar conllevarían al acontecer de una totalidad abierta que el estar-siendo-presente sobrelleva. La dimensión crítica de la heurística de las relaciones de re-conocimiento en un presente multinatural<sup>5</sup> implicaría una poética y una política de la comparecencia entre dones y su relación con el tiempo, de lo que Hénaff propone como 'el enigma del intercambio ceremonial de dones', en donde el tiempo del intercambio corresponde al acontecer de lo que se da, provocando la apertura de la totalidad a partir de lo que concibe como 'lo sin precio', que permite asumir una totalidad invaluable, inabarcable, incalculable, impredecible, que se presentaría en la vida como don. Esto, además, sustentaría las lógicas paradójicas de pensamientos económicos relacionados con una alteridad del valor del don y su expresión en conceptos y prácticas económicas diferentes a las pendientes de la acumulación y conservación, como las generadas por algunas lógicas chamánicas del don y el intercambio de dones relacionadas con la praxis de una cosmopolítica de la donación a partir del re-conocimiento de la singularidad de un otro que se hace presente y comparece en el *ayni*, por ejemplo, en libertad. Concebida como el poder que el don extiende, la libertad de

---

5 La noción de multinaturalismo se ha desarrollado en el trabajo de Eduardo Viveiros de Castro (2002; 2010) quien propone una apertura de la concepción mononaturalista del cosmos a partir del perspectivismo, comprendido como la posibilidad de ver como otro una realidad. Tal como lo expone Anthony Henman, en el caso de ser Jaguar, al proponer cinco elementos de la mutación ontológica el multinaturalismo: 1) capacidad de curar, negociar con fuerzas ocultas, 2) controlar la caza y la pesca visitando a los dueños de los animales, 3) revivir tiempos míticos, dialogar con antepasados, legitimar la tradición, 4) abrirse a lo telúrico, al establecer relación con cascadas, ríos, lagos, montañas etc., 5) Tener la perspectiva de la biósfera desde otra especie. Lo cual provocaría, como destaca Henman, la posibilidad de 'reinventar la civilización en una visión no tan antropocéntrica' que implicaría que 'seamos todos, a veces, jaguares'. Mención realizada el 29 de septiembre en el marco del Encuentro sobre Etnobiología realizado en Popayán en el año 2015, a partir de la pregunta: '¿Quién quiere ser Jaguar?'



reciprocidad implicaría de esta manera el plus de la donación y la desconstrucción de su ley, así la praxis del don, como destaca Jean-Luc Nancy:

Da la libertad, o la *ofrece*. Pues el don no es nunca y simplemente dado. No se desvanece en la entrega del don, o del “presente”. El don es precisamente aquello cuyo “presente” y cuya presentación no se pierde en una presencia acabada. El don es lo que sobre-viene a la presencia de su “presente”. Además, él se guarda, en esa sobre-venida y en su sorpresa de don, como don, como donación del don (1996: 163).

Tal sobre-venida del don involucra el plus del tiempo del intercambio ceremonial de dones, mientras su precedente complica la posibilidad de pensar en una antropología de la donación y una filosofía de la generosidad sin cuenta, debido a que se trata del tiempo de la creación sin reserva. En este sentido, Marion, desde una posible relación de equivocidad, provocada tal vez por la impredecible ‘sagrada anarquía’ de Nancy, propone que:

Nosotros damos más de lo que tenemos, damos sin cuenta. Sin contar: pareciera que damos sin cesar, día y noche, sin medida, sin tregua; de tal modo que donar implica disipar, dispersar, perder: dar es perder, *sin registrarlo en los libros de cuenta*, sin precaución, ni previsión, ni retorno; en fin pareciera que nosotros damos sin conciencia, sin rendición de cuentas, sin saber (Marion 2001: 59).<sup>6</sup>

El don sería entonces lo que desborda el registro, de ahí que sea impredecible, impredecible, más bien vivencial en el sentido extremo de la experiencia como apertura del presente a lo otro que tendría lugar en la vida como sobre abundancia y exceso. De esta forma, una antropología de la donación, implicaría una antropología de la sobreabundancia dirigida a la remoción del sacrificio por la deuda infinita, de lo que excede lo humano como límite de la presencia y del ser, para inaugurar una antropología de lo invaluable,<sup>7</sup> lo que provoca la emergencia de una antropología de lo inaparente que genera sus presupuestos a partir de las vivencias que incentivan una dialéctica paradójica y de transcurividad, dirigida a la comprensión de relaciones de re-conocimiento de alteridad y comparecencia, ocupada más de la alteridad del valor de lo humano y lo no humano.

Proposición que afecta la estructura de la economía de representación de lo otro al incentivar una antropología económica de alteridad que se relacionaría con la comparecencia del ser generoso, es decir creativo, que gesta entre condiciones

6 La traducción parcial es mía.

7 El desarrollo parcial de esta propuesta se encuentra en un texto preparado durante el transcurso de mis estudios de doctorado: *Antropologías de lo inaparente. Saberes invisibles, Epistemologías ausentes* (2012).

adversas otros sentidos de vida, como estrategia crítica de lo que conlleva la praxis hermenéutica de la razón chamánica, por ejemplo, patente en la asunción de la curación del otro a partir de la devoración o transformación del malestar, que lo hace ser el mismo y no le permite estar-siendo-otro-en-el-acontecer-del-presente, lo que expondría la posibilidad de una economía de la de-pre-dación como resistencia a la relación deuda-deber-obediencia, que conllevaría a la suspensión del concepto de crédito, como causa eficiente del malestar-en-el-mundo. En este contexto, el sistema de crédito que sustenta lo que Lazzarato llama “la fábrica del hombre endeudado” (2013), implicaría comprender la definición de Marx, según la cual:

Dentro del sistema de crédito, no es el dinero el que queda abolido en el hombre: es este mismo el que muda en dinero; en otras palabras, el dinero se encarna en el hombre. La individualidad y la moral humana se transforman, a la vez, en artículo de comercio y en existencia material del dinero. En lugar del dinero, del papel, son mi existencia personal, mi carne y mi sangre, mi virtud y mi reputación sociales, las que constituyen la materia, el cuerpo del espíritu-dinero. El crédito talla el valor monetario no en el dinero, sino en la carne humana, en el corazón humano (Marx Citado por Lazzarato 2013: 68).

El mal-estar-en-el-mundo sería entonces una forma de expresión de la clausura ontológica del ser, provocada por el ‘espíritu-dinero’ sustentado en una metafísica del valor y en una dialéctica y política de la negación de la vida que pierde su carácter invaluable, debido a que el plus de valor de la vida es reemplazado por el plus que provoca la deuda, generando una inversión de los valores que paraliza toda fuerza crítica debido a que la subjetividad, las emociones que constituyen la pasión, es suplantada por una hipóstasis que ‘talla’ es decir moldea el ser desde una estética de la disolución del espíritu.

En el contexto amerindio andino y amazónico, la forma en la que se concibe tal proceso, conlleva a reflexiones sobre el ser del colono cuyas acciones dirigidas por una violencia particular, permiten a Davi Kopenawa (2013) proponer la forma de vida que generan como una relación con la tierra y la vida desde el ‘amor a la mercancía’ o desde su mercantilización radical (*merchandise love*), como expresión límite de la auto-destrucción. Kopenawa dice:

En el comienzo los primeros pueblos blancos en la tierra se parecían a nosotros. Era una tierra donde estaban tan pocos como ahora nosotros en nuestro bosque. Sin embargo, poco a poco su pensamiento se desvió hacia un camino oscuro y enredado. Sus ancestros más sabios y, aquellos a quienes *Omama* creó y dio sus palabras, habían muerto. Sus hijos y nietos tenían más niños cada vez. Empezaron a rechazar los dichos de sus mayores tomándolos como mentiras, y poco a poco los olvidaron. Limpiaron todo su bosque para abrir jardines más y más grandes. *Omama* había enseñado

a sus padres el uso de algunas herramientas de hierro. Pero ya no estaban satisfechos con ellas. Entonces comenzaron a buscar el metal más duro y el más precioso, el que *Omama* había escondido bajo la tierra y las aguas. Rompieron con avidez buscando los minerales de la tierra. Construyeron fábricas para fundirlos y hacer grandes cantidades de mercancía. Entregaron sus pensamientos a esos bienes comerciales y se enamoraron de ellos como si se tratara de una mujer hermosa. Pronto se olvidaron de la belleza del bosque. Se dijeron a sí mismos: “*Haibopē!* ¿No somos los más hábiles para elaborar estas cosas? Somos los más inteligentes. ¡Realmente somos el pueblo de la mercancía! ¡Nos expandiremos y no careceremos de nada! ¡Crearemos también máscaras y pieles de papel (el papel moneda definido por Kopenawa como: *image skins*), para cambiarlos!”. Hicieron proliferar entonces el dinero por todas partes, así como ollas de metal y cajas, machetes y hachas, cuchillos y tijeras, motores y radios, escopetas, ropa y láminas de metal. También se apropiaron de la luz, reproduciendo la iluminación natural de la tierra. Se sintieron muy satisfechos de sí mismos, establecieron poblados y terminaron así imitándose unos a otros. De esa forma las palabras de la mercancía y el dinero se esparcieron por todas partes en su tierra (Kopenawa y Albert 2013: 327).

El mito del dinero y de la concepción del papel moneda como máscara y piel de papel, producido como secuencia de la creación de mercancía, fundada en la necesidad y carencia que sustentan las tecnologías de satisfacción de sí, se propone en la narración de Kopenawa desde una comprensión crítica del sistema de vida que rige la moneda y el dinero, que asumido como dispositivo de ‘destrucción/creación’ y simulación de relación, implica como expone Lazzarato (2013), que la forma de inserción de la moneda en el tiempo cotidiano de la vida, la hace un dispositivo que genera y reproduce una suspensión de fuerzas que forman y conservan un estado sustentado por imitación, tal como expone Kopenawa, la forma de esparcimiento y reproducción de las palabras de la mercancía; teniendo en cuenta que:

La moneda [...] expresa una asimetría de fuerzas, un poder de prescribir e imponer modos de explotación, dominación y sujeción venideros. La moneda es, ante todo, moneda-deuda, creada *ex nihilo*, sin equivalente material alguno, como no sea un poder de destrucción/creación de las relaciones sociales y sobre todo, de los modos de subjetivación (Lazzarato 2013: 42).

La destrucción/creación no sería entonces más que la dinámica de la disolución de la renovación de las formas alternativas de intercambio y relación con otros, que clausura la posibilidad del don, el dar, el donar al generar una inhumanidad radical que provoca una asimetría negativa entre fuerzas y cierra la completariedad/complicidad de las formas de intercambio de dones,

relacionadas con la lógica y la política del pensamiento chamánico y de lo que se podría proponer como la desigualdad activa de la reciprocidad del disenso de una economía de alteridad. La concepción de mercancía que expone Kopenawa muestra entonces una euforia por la autodestrucción a partir de un enamoramiento de los objetos, que fundamentan la noción de propiedad de lo que se conoce como el 'hombre blanco', caricaturizado por esta relación con la mercancía como alguien más que celoso de sus bienes. La hermenéutica de Kopenawa devela una erótica de la mercancía, como fundamento de la praxis del amor voraz de la carencia infinita, pues la asimetría negativa de las fuerzas reducidas a potencias que niega la complementariedad/complicidad, no implica la creación o invención, sino la paradoja de la conservación del orden de la destrucción. La destrucción de sí, el otro, la naturaleza, el mundo, el cosmos, es la forma su in-satisfacción, que impone de esta manera una tecnología caníbal que se racionaliza en el orden del sacrificio como regulación de la deuda infinita. La lógica con la que opera la racionalidad económica es brutal y bestial en este sentido, debido a que instauro el orden legítimo de la pignoración del ser, la sociedad y la comunidad. En esta dimensión Lazzarato refiere a partir de Nietzsche que:

[...] la constitución de la sociedad y el disciplinamiento del hombre ("extraer de la fiera humana un animal manso y civilizado; en síntesis, un animal doméstico" –Nietzsche, 1971–) no son resultado del intercambio económico (en contra de la tesis propuesta por toda la tradición de la economía política, desde los fisiócratas hasta Marx pasando por Adam Smith), ni del intercambio simbólico (en contra de las tradiciones teóricas antropológicas y psicoanalíticas), sino de la relación entre acreedor y deudor (2013: 45).

Mención que reafirma David Graeber cuando en relación al crédito, propone que si se trata de la

cuestión de los orígenes del dinero [cabe demostrar] que el principio de intercambio surgió en gran medida como efecto de la violencia: que los orígenes reales del dinero hay que buscarlos en crímenes y recompensas, en guerras y esclavitud, honor, deuda y redención. [Teniendo en cuenta que] En este sentido, es fácil advertir que el "dinero" no es el resultado de transacciones comerciales. En realidad lo crearon los burócratas para mantener un seguimiento de los recursos y mover cosas entre los distintos departamentos. Los burócratas de los templos empleaban este sistema para calcular deudas (alquileres, sueldos, préstamos) en plata (2011:19 y 34).

El crédito es de esta forma la síntesis material y subjetiva de la creación de una virtud de la obediencia que disuelve la relación comunitaria y de complicidad

alter-nativa,<sup>8</sup> en donde se neutraliza la posibilidad de ser-en-común-alteridad, a partir de la reducción del otro humano o no humano a recurso y que reniega de cualquier plus de identidad. El espíritu es transformado así en potencia laboral a la que se le ofrece una posible redención, denegando toda fuerza creadora o de invención. El contexto en el que el crédito opera degenera entonces en el nihilismo, designado por Nietzsche (2007) como la 'lógica intrínseca de Occidente' que sustenta al ser moderno, que busca acreditarse como ser, sea buscando el sujeto trascendental, pretendiendo el ser absoluto, o sumiéndose en el *Dasein* a partir de la conservación de los fundamentos que le permitan soportar la carencia radical que provoca la deuda infinita. Lo que se concibe como cultura occidental colapsa entonces por la asimetría de potencias que produce la síntesis material y subjetiva del crédito, la moneda y la deuda; ante las que el don, dar y donar, constituyen la paradoja de una economía de la reciprocidad y la complicidad críticas que pervive de forma transversal y en intersecciones en algunos de los sistemas de intercambio amerindio andino y amazónico que no dependen del crédito. En este sentido Raúl Prada Alcoreza menciona que:

[...] podríamos decir que, en el orbe andino, el ayllu sustituye al mercado. Corresponde entonces a otra forma de distribución y redistribución, de circulación y de intercambio. Esta forma de circulación no se basaría en el valor de cambio sino más bien en el don; es decir, en la valoración de las alianzas estratégicas. Esto corresponde de alguna manera al siguiente desnivel complementario: entre el dar-el-don, es decir, la donación de valores culturales —que no dejan de tener un perfil de productos y una cierta lectura económica a nuestros ojos modernos— y el retornar-el-don; es decir, la contradonación de valores culturales. El desnivel se produce entre la donación de valores culturales, cuya materialidad y contenido no dejan expresar su carácter de tesoro o su vínculo con la reproducción social, y la contradonación de valores que adquieren la forma de valores políticos, entendiendo a éstos como compromisos sociales, institucionales, familiares (2008: 86).

Transversales al análisis de Lazzarato en relación al crédito como forma de la deuda infinita, el don, el dar, el donar, serían acontecimientos que no dependerían de la síntesis del crédito, pues no conllevan una deuda infinita en la medida en la que en el contradonar transforman lo dado, debido a que no se devuelve más o menos de lo dado, se devuelve si fuera el caso, un don diferente a un donador también distinto. Como destaca Dominique Temple en relación al crédito:

---

8 La noción de lo alter-nativo se propone a partir de la concepción de Michel Rolph Trouillot (2011) sobre 'ser moderno de otro modo' ante el 'elogio de alteridad' que regula la diferencia y la neutraliza.

La contradicción entre las categorías de prestigio y beneficio es estrepitosa. Son inconciliables. Si la conjunción entre don y nombre es un lazo irrecusable, lógico, entonces el prestigio del donante ya no pertenece a esta categoría, muy general, que confunde el interés material y el interés espiritual. Es el interés espiritual el que se opone al interés material. Los dos sistemas: de crédito, uno, y de honor, el otro, son sencillamente antagonistas (2003: 37).

El honor sería de esta forma el plus que el crédito disuelve, al neutralizar la subjetividad en una identidad dependiente, que debe su ser a otro debido a la interiorización del modelo de pignoración de la vida dependiente de la economía como 'gobierno divino'. La economía de la negación de alteridad se instaura de esta forma como sistema de relaciones, en donde el otro, al no tener que dar, pierde el honor de ser otro, pues es un desposeído. La forma en la que se presenta en Europa el deshonor que conlleva la pérdida del don, el dar, el donar, implica, como afirma Lazzarato, que:

La inmensa mayoría de los europeos están triplemente desposeídos por la economía de la deuda: desposeídos de un poder político ya débil, concedido por la democracia representativa; desposeídos de una parte creciente de la riqueza que las luchas pasadas arrancaron a la acumulación capitalista, y desposeídos, sobre todo, del futuro, es decir, del tiempo, como decisión, como elección y como posibilidad (2013: 10).

La pérdida del don, el dar, el donar, correspondería a esta triple desposesión que refleja la ausencia del plus de existencia que conlleva el estar vivo; de esta forma, la desposesión implica la pignoración o pérdida del espíritu, del ánimo. Su carencia provoca nostalgia de origen y violencia en la medida en la que no hay un sustituto para el espíritu perdido por desposesión. La continua requisitoria atribuida a Occidente por ocupar el centro de la creación, del mundo de la vida, se podría decir que es provocada por la economía de la carencia de relación con otros, al sustituir el valor de la vida por el valor de la mercancía, pues como expone Kopenawa (2013), el 'hombre blanco' se enamora de su propia falta, hace de la desposesión de sentido político, económico, de poder decisorio, la expresión más patética de la euforia por la autodestrucción actual. Ante tal ética de la autodestrucción, el modo en el que se concibe la mercancía en el contexto amazónico en el que Kopenawa vive, permite exponer formas de relación con los objetos desde una economía del desprendimiento, antes que en función de la desposesión. Kopenawa refiere:

Como he dicho, los Yanomami no guardamos los objetos que hacemos o recibimos, incluso si eso nos empobrece. Pronto los ofrecemos a quienes preguntan o piden por ellos. Así que rápidamente se van de nuestras manos para pasar constantemente de una persona a otra. Por

esto no tenemos realmente cualquier bien como propiedad. Cuando adquirimos un nuevo machete de los blancos, poco después terminamos dándolo a un invitado de la fiesta de *reabu*. “Al ser un habitante de la selva, no quiero ser dueño de una gran cantidad de mercancía”. Por eso al entregar algo puedo decir: Toma este viejo pedazo de metal que *Omama* nos da. Lo he usado suficiente. No lo rechaces. Llévalo a tu hogar. Haz un nuevo jardín. Dáselo después a otra persona. Cuéntale sobre mí a quien lo reciba y a sus parientes. Quiero ser considerado con amistad lejos de mi casa. Quizá nos encontremos después y me des algo (Kopenawa y Albert 2013: 331-332).

El plus del objeto dado se representa no por la devolución de otro objeto para generar un sistema de intercambio basado en la igualdad del valor, sino en el interés de quien da, por —en un posible momento, inesperado, quizá improbable—, ser considerado con o como una amistad. Lo dado en esta relación en la que la contra-donación no se prescribe se puede relacionar con la reciprocidad y la economía de alteridad en la que el tiempo de contra-donación no depende de la obligatoriedad del dar, el recibir y el devolver, que generaría una dialéctica de intercambio, sino que la abre por el impredecible tiempo de la contra-donación, lo que permitiría inferir que el tiempo de la reciprocidad dilata las relaciones de alteridad y permite la extensión de las relaciones de amistad y o parentesco, que podrían sustentar la red de relaciones de la socialidad de seres que habitan el presente en común alteridad. Las relaciones de amistad y parentesco desde la reciprocidad implicarían entonces un don, dar y donar alter-nativo, una economía de otro modo, más afirmativa por la diferencia del valor del don y la recepción de contra-dones impredecibles que provocan una elongación del tiempo que permite no esperarlos.

No esperar un contra-don específico en términos de valor, material o espiritual, expone la paradoja que para la economía y la política de acumulación o reserva representa, porque no se trata de un valor o un poder como retribución y efecto de una acción, sino de un contra poder, una contra potencia que genera fuerza por sobrecarga o sobre valor, es decir por la remoción del valor calculado o atribuido y así una transvaloración de los valores no dependiente de la estructura deuda-deber-obediencia, como se mencionaba anteriormente, sino que da en libertad. El tiempo del don, el dar, el donar, al ser impredecibles exponen una relación inacabada y la apertura al intercambio en un tiempo incalculable y no en un futuro prescrito, lo que desmonta la estructura de la necesidad. Si el crédito se apropia del tiempo de la vida al constituir al ser endeudado minando su confianza en sí mismo, los otros, lo impredecible de la coetaneidad de la vida, la cosmopraxis<sup>9</sup> chamánica de la reciprocidad del don, el dar, el donar, restablecen

---

9 Juan Duchesne Winter establece la noción de cosmopraxis en: *Variaciones sobre el animismo, el marxismo no tradicional, las nuevas ontologías y una futura cosmopolítica* (2014).

la fuerza activa que permite la reapropiación del deseo y la decisión generando una conjuración de la desposesión a la que se ha sometido la subjetividad. El acontecimiento chamánico, la ‘fuerza cultural de las emociones’ (Rosaldo 2000) que precipita, provoca reapropiación de la fuerza, el ánimo y el espíritu; de ahí que la experiencia chamánica no sea un ‘estado alterado de conciencia’ sino la remoción de la deuda por ser, que transvalora la vida al renovarla permitiendo la decisión de cambiar o conservar el estatuto de la desposesión. En este sentido, la genealogía de la deuda que realiza Lazzarato (2013), al ocuparse de la subjetividad del desposeído, propone que la posibilidad de apertura de tal subjetividad, se puede generar a partir de la asunción de una ‘creencia-confianza’, sustentada estratégicamente en la propuesta de William James (2004), que la propone como una ‘disposición a obrar’; en este sentido Lazzarato dice:

La aprehensión del poder de obrar remite a un “modelo subjetivo, el método de la creencia fundada en el deseo”. Empero, la creencia-confianza o disposición a obrar puede expresarse de dos maneras diferentes. En un caso, es la creencia-habito la que provoca la acción; en el otro, es la creencia confianza (o fe). En el primero el mundo está determinado, consumado, y todo está ya dado, de modo que la creencia es creencia en creencias ya establecidas. En el segundo, el que nos interesa, el mundo está haciéndose. Está incompleto, indeterminado, y esa incompletitud e indeterminación apela a nuestro poder de obrar, y este, a su vez, a la confianza (2013: 76-77).

En un contexto transversal al de Lazzarato y James, el pensamiento amerindio, inacabado e inconstante relacionado con el poder, la generosidad, el acontecer del don, asume la vida no como una potencia, sino como inacabamiento y por tanto con un plus continuo, lo que provoca el acontecimiento de una política de la donación sin reservas pues: “La creencia-confianza es aquí una fuerza que da, jubilosa y confiada, un ‘poder generoso’” (Lazzarato 2013: 79); tal como ha referido Pierre Clastres (1978), al destacar por ejemplo que el ‘líder’ del contexto amerindio, es alguien que no acumula bienes debido a la sobrecarga que conlleva su relación de complicidad con el poder del don, expuesto en la forma en la que se asume algunas veces la dimensión política del poder en el pensamiento chamánico, que presupone un don del poder, que puede generar la guerra con un otro cualquiera y que implicaría un don de dar la muerte, o que considera la diferencia crítica de la asimetría de las relaciones con lo otro del ‘hombre blanco’ para dar o donar un sentido diferente a la vida y renovarla. En otras palabras, Davi Kopenawa expone:

Los blancos son codiciosos, hacen que las personas sufran en el trabajo para ampliar sus ciudades y acumular ahí sus mercancías. ¡La mercancía es realmente como una prometida para ellos! ¡Su pensamiento está tan unido a ella que si se daña, gritan enfurecidos! ¡Realmente están enamorados de ella! Van a dormir pensando en ella,



como con la nostalgia por la compañía de una mujer bonita. Ocupa sus pensamientos, inclusive al dormir. Así que sueñan con su coche, su casa, su dinero, y todo lo que sean otros bienes —aparte de los que ya poseen y que desean una y otra vez. Es así. La mercancía los hace eufóricos y oscurece todo el resto de su mente. Al no ser como ellos, nuestro pensamiento se encuentra con los *Xapiri* más que en los objetos que buscamos para el trueque, porque sólo los *Xapiri* pueden proteger nuestra tierra y repeler todo lo que es peligroso enviándolo lejos de nosotros. Si los blancos pudieran escuchar otras palabras que las palabras de la mercancía, otras formas de actuar, sabrían cómo ser generosos y menos hostiles hacia nosotros. No querrían comer con voracidad nuestros bosques (Kopenawa y Albert 2013: 333).

El don del poder generoso, relacionado con la curación en las prácticas chamánicas, conlleva la paradoja de la práctica de mirar a otro sin un juicio definitivo, con la particularidad de proponer a la vez una escucha diferente a lo otro, una escucha que permita no clasificar lo desconocido bajo categorías de reconocimiento e identificación sino de aprendizaje, de aceptación de la diferencia del saber del otro, sin juzgar; lo que implica no solo asumir el pensamiento de alteridad como ‘otra racionalidad’ sino sobre todo como una forma de expresar un poder sin imperativos y sin soberanía que conservar; lo que lo hace propositivo, creador de caminos y susceptible de diálogo, intercambio, y alianza, pero no fusional ni de consenso, debido a que se trata de un pensamiento generado por redes de epistemes de resistencia.

Lazzarato propone en relación a la generosidad de esta forma de poder que provoca ‘la confianza’,<sup>10</sup> que por las paradojas que configura al interior de las estructuras del sistema de dominación del poder, genera ‘opciones’, por tanto:

(hay que escoger porque se trata de “posibilidades ambiguas”, virtualidades que encierran diferentes alternativas) [Debido a que] para que la potencia de obrar pueda desplegarse es preciso que lo posible supere lo actual, es preciso que en el mundo haya indeterminación, un tiempo abierto que se esté haciendo, es decir, un “presente” que envuelva bifurcaciones posibles y, por ende, posibilidades de elección, de riesgos existenciales [ya que] son esas posibilidades y bifurcaciones imprevisibles las que la deuda se fuerza por neutralizar (2013: 79-80).

La transvaloración chamánica como forma crítica de la asunción de la relación entre deuda-deber-obediencia, provoca ante tal neutralización, una suspensión

---

10 Asumida como “la condición de todo acto de creación, trátese de creación artística, creación ética o creación política” (Lazzarato 2013: 79).

en la dialéctica de la deuda y el régimen de representación que clausura la fuerza de obrar, al pulsar los nervios y nodos de las redes de relaciones del ser con la alteridad de la tierra y sus habitantes, para provocar por saturación de diferencia el multinaturalismo de las relaciones, generando una conmoción de la subjetividad, haciendo que la posibilidad de una escucha diferente se dé y desmonte la posesión por la deuda que genera la desposesión de espíritu.

En este sentido, las economías multinaturales permiten la posibilidad de la reciprocidad como forma de un intercambio inter y alo específico, es decir entre humanos y no humanos. Algunos chamanes como pensadores alter-nativos gestan las relaciones de intercambio inter y alo específico que desfeticiza la mercancía al asumirla como un material animado; es un animismo radical que permite comprender el estatuto de la mercancía no como propiedad, sino como materia de expresión o de clausura del don, el dar, el donar. La mercancía animada de esta forma sería una manifestación de lo que Mauss expone como “algo que es peligroso tomar” (Mauss 2009: 217) o de lo que Hénaff (2010a) propone como el ‘don pervertido’, que puede generar la instauración de una lógica de la deuda y por tanto una desacreditación de la fuerza creativa que sustenta el ser miserable de la ontología de la desdicha, fundamentada en la carencia cuyo ser melancólico se representa como insaciable, pues es el sujeto de la ontología de la desdicha el que niega toda posibilidad al don, el dar, el donar, quien invierte su poder y lo vuelca en la producción de un *ethos* de la (auto)destrucción, que puede ser confrontada por una inversión categórica de los valores, visible en el “enigma del intercambio ceremonial de dones” (Hénaff 2010a), pues el enigma expone la elongación del tiempo y, por tanto, la posibilidad de recreación del ser a partir de la asunción de su fuerza, debido a que se trata de una ontología de la recreación del ser y de su invención alter-nativa en el presente.

En el pensamiento amerindio andino tal fuerza se propone con el concepto *Kallpa*, que significa “Poder, fuerza; jornal, potencia, esfuerzo; cosa grande”, cuya cosmopraxis no se resuelve en fuerza de trabajo sino en la dimensión ético política de la generación y la paradoja de una ‘obligación’ de dar, que refleja el concepto *Kama* en tanto: “Fuerza; culpa, delito, pecado; muela; verdad; facultad; obligación”, relacionada a la vez con *Kamachi*, ‘Servicio’ y *Kamana*, en tanto acción que conlleva: “Mandar, gobernar; crear, ordenar; cuidar, vigilar; probar; controlar; decretar; prescribir; disponer; legar, donar” (Torres Fernández de Córdova 1982: 131-132), cuya exposición en el modo de ser chamánico implicaría tener ‘salud’, es decir: *Kamakkay*: ser fuerte, creativo, dador, saludable.

De la ontología de la desdicha sustentada por la deuda a la ontología de la salud sustentada por la reapropiación de la fuerza, hay una crisis de recomposición de las relaciones de reciprocidad con la vida que se da en *pachakamak* como tiempo de creación y cuidado, y que genera renovación a través del *pachakutik* como tiempo de remoción y desapropiación.

De esta forma las economías multinaturales de la reciprocidad del contexto amerindio andino y amazónico se podrían comprender como economías de la renovación, más que de la conservación y la acumulación. Renovación a partir del intercambio como forma de transvaloración del valor que conlleva su pérdida o donación, sin la espera efectiva de una recuperación que duplique o aumente su valor dado, sino que lo transforme en algo inesperado por inacabado, lo que implica que el contra don puede llegar de cualquiera de los nodos que compongan una red de relaciones multinaturales críticas. El don inesperado sería entonces la forma que expone su tiempo, su elongación incalculable y desmedida, lo que conlleva que el contra don puede llegar en cualquier instante. Momento que motiva la atención constante al presente como espacio y tiempo de la coetaneidad de alter-nativas creadoras, de la singular política de resistencia del pensamiento chamánico, expuesto por la forma paradójica y crítica de la creación e invención de posibilidades de vida. En este sentido quizá es desde donde Silvia Rivera Cusicanqui (2010), propone a partir del contexto relacional desde el que reflexiona, que el pensamiento descolonizador sería posible desde: “La afirmación de ese nosotros bilingüe, abigarrado y *ch'ixi*, que se proyecta como cultura, teoría, epistemología, política de Estado y también como definición nueva del bienestar y ‘desarrollo’” (Rivera Cusicanqui 2010: 73).

La episteme de la resistencia inacabada hace viable entonces, la actitud dialógica caracterizada por el disenso como forma de exposición de la vida, que permite desmontar la fusión de horizontes de pensamiento, para establecer la reciprocidad crítica de la complicidad entre saberes diversos. De esta forma se podría comprender, cómo en otro nodo de la red de relaciones del contexto crítico, entre la inversión categórica del poder por intervención de reciprocidad, Kopenawa refiere el encuentro con lo otro del ‘hombre blanco’ en Francia, en donde luego de padecer una enfermedad, puede ver a los ‘ancestros de la gente blanca’. Kopenawa al recordar su estancia en París, dice:

una vez recuperados mis sentidos, en medio de la noche, sin saber en dónde estaba, ni lo que había pasado, casi lloré por temor. Sin embargo me las arreglé y permanecí en calma. Luché para levantarme, sin decir una palabra. Lentamente desperté y miré a mí alrededor. Me dije “¡Oae! ¡Sigo vivo! ¡Los ancestros *napënapëri* de la gente blanca me buscaban para probar mi fuerza y sabiduría! Hacía mucho tiempo que nuestros ancestros abrían camino hasta esta lejana tierra para que pudieran ir a bailar en nuestra selva. ¡Esa era la razón!”. Los espíritus extranjeros eran curiosos, examinaban mi rostro, mis ojos y mi cabello, qué tan diferente era de la gente blanca. Revisaron cuidadosamente los ornamentos de plumas con los que los *Xapiri* me acompañan y resguardan. Entre ellos decían “¡Hou! ¿Es él un habitante de la selva, el hijo de *Omama*?” Era la razón por la que me visitaban y ponían a prueba. Durante las siguientes noches, en sueños, visité el lugar en donde viven los *Xapiri* de los ancestros de la gente blanca. Un lugar escondido

entre el frío de las altas montañas. Conocí toda clase de *Xapiri* extranjeros y sus magníficas danzas, están ocultos en las altas montañas desde que la gente blanca dejó de llamarlos. Pude ver el deslumbrante blanco *amoa bi* de los árboles en donde dejan sus canciones. Son de gran poder *Xapiri* por lo que *Omama* los da con prudencia. Saben desarraigar y regurgitar las enfermedades tan bien como el espíritu ave del cacique *ayokoara*. Son capaces de derrotar a los malvados seres de la epidemia como ningún otro. En mi sueño sus presencias me animan a hablar con la gente blanca con valor y coraje. Me dicen: “¡Sé atento! Dales tus palabras en un tono que no los prevenga y no te dejes engañar por mentiras vagas. Tus palabras deben defender de verdad la selva. Si todos sus árboles más altos son cortados y quemados, nunca volverán a crecer. No importa cómo la gente blanca trate de replantar otros árboles, nunca tendrán la fuerza de aquellos que por la fertilidad de *Në roperi*,<sup>11</sup> crecieron al inicio de los tiempos. Únicamente estos primeros árboles saben hacer que el viento y la lluvia, por entre sus copas, bañen y sacien a los espíritus de plantas y animales. ¡Sin ellos la tierra morirá! (Kopenawa y Albert 2013: 343-344).

Entre lo propio y lo impropio el pensamiento amerindio andino y amazónico genera rutas transversales, intersecciones que permiten un locus heterogéneo que descapitaliza el valor por descentramiento; al no ubicarlo en el centro de las problemáticas sociales permite la apertura de la estructura dialéctica de la deuda, para por remoción dejar sin base, sin fundamento, la obligatoriedad a la obediencia que impone. Entre conmociones y remociones este pensamiento se hace presente en las cosmopraxis del pensamiento chamánico, permitiendo pensar la apertura de economías multinaturales de renovación y recreación que a partir del intercambio simbólico generan procesos de reinención como los del *Suma Kawsay* que encuentran resonancia crítica en las comunidades de Colombia, Asia, África y que a partir del fortalecimiento de una ancestralidad heterogénea, asume el encuentro como el don, el dar, el donar de saberes cuyo valor permite desconstruir la estructura subjetiva de la deuda, tal como expone Giuseppe Cocco, cuando dice:

Aquí son las luchas innovadoras del movimiento negro, las políticas de cuotas y la potencia de las cosmologías amerindias las que dibujan nuevos planos de inmanencia, nuevas líneas de fuga más allá de la separación instrumental entre hombre y naturaleza, sujeto y objeto. [...] El devenir-Sur es la negación activa y constituyente de la división Norte-Sur y, en consecuencia, de la propia noción de Sur, es la negación del Sur y del Norte y al mismo tiempo afirmación de un horizonte no euro-céntrico y, por tanto, no antropocéntrico. El devenir-Sur es el agenciamiento aymara-Bolivia-piqueteros-inmigrantes, son las periferias

---

11 Espíritu de la riqueza y la fertilidad en la cosmología Yanomami.

de El Alto, Río de Janeiro y Buenos Aires que estallan en *South Central* (Los Ángeles) y en las *banlieues* parisinas. El conflicto no opone ya al Sur con el Norte, sino que los atraviesa. La alternativa entre el devenir-Sur y el eurocentrismo antropocéntrico no es una oposición cerrada, sino la apertura hacia una multiplicidad ilimitada (2012: 329).

Tales multiplicidades generan flujos de fuerza ingobernables por la reinención de la vida que provocan, y exponen las resistencias epistémicas de otros modos de pensar, como un llamado a una desobediencia civil alter-nativa, que excéntrica, toca el pensamiento de otros, desde otro sur, inacabado.

## Referencias citadas

- Agamben, Giorgio  
 2008 *El reino y la gloria. Por una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Valencia: Pre-textos.
- Boas, Franz  
 1964 *Cuestiones fundamentales sobre antropología cultural*. Buenos Aires: Ediciones Solar, Librería Hachette.
- Clastres, Pierre  
 1978 *La sociedad contra el Estado*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Cocco, Giuseppe  
 2012 *Mundobraz. El devenir-Brasil del Mundo y el devenir-mundo del Brasil*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Coraggio, José Luis  
 2011 *Economía social y solidaria. El trabajo antes que el capital*. Quito: Abya-Yala.
- Derrida, Jacques  
 1995 *Dar (el) tiempo. La moneda falsa. Vol. 1*. Buenos Aires: Paidós.  
 1998a *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta.  
 1998b *Adiós a Emanuel Lévinas*. Madrid: Trotta.  
 2000 *Dar la muerte*. Barcelona: Paidós.
- Domingo, Agustín y Tomás Domingo  
 2013 Filosofías del Don. Usos y abusos de la donación en la ética contemporánea. *Revista Veritas*. (28): 41-62.
- Duchesne, Juan  
 2014 *Variaciones sobre el animismo, el marxismo no tradicional, las nuevas ontologías y una futura cosmopolítica*. (Inédito).
- García Nossa, Antonio  
 1953 *Regímenes indígenas de salariado: del salariado señorial al salariado capitalista en la historia de América*. México D.F.: Instituto Indigenista Interamericano.

- 1973 *Sociología de la Reforma Agraria en América Latina*. Bogotá: Cruz del Sur.
- Godbout, Jacques  
1997 *El espíritu del don*. México D.F.: Siglo XXI.
- Godelier, Maurice  
1998 *El enigma del don*. Barcelona: Paidós.
- Graeber, David  
2011 *En deuda. Una historia alternativa de la economía*. Disponible en: [www.docdroid.net/pa3i/david-graeber-en-deuda-una-historia-alterna-tiva-de-la-economa-.pdf.html](http://www.docdroid.net/pa3i/david-graeber-en-deuda-una-historia-alterna-tiva-de-la-economa-.pdf.html)
- Grosfoguel, Ramón  
2006 La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales. *Tabula Rasa*. (4):17-48.
- Gudynas, Eduardo  
2004 *Ecología, economía y ética del desarrollo sostenible*. Quito: Abya-Yala.
- Heidegger, Martin  
1951 *El ser y el tiempo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Hénaff, Marcel  
1980 *Sade. La invención del cuerpo libertino* Barcelona: Ediciones Destino.  
2010a *The Price of the truth. Gift, money and philosophy*. Stanford: Stanford University Press.  
2010b On the norm of reciprocity. *Teoría e Crítica della Regolazione Sociale, Quaderno 2010*. Disponible en: [www3.lex.unict.it/tcrs/numero/2011/Testo%20Henaff.pdf](http://www3.lex.unict.it/tcrs/numero/2011/Testo%20Henaff.pdf)
- Husserl, Edmund  
2012 *La idea de la fenomenología*. Barcelona: Herder.
- James, William  
2004 *La voluntad de creer*. Madrid: Encuentro.
- Kontopoulos, Kyriakos  
1993 *The logics of social structure*. London: Routledge.
- Kopenawa, David y Albert Bruce  
2013 *The Falling sky. Words of a Yanomami Shaman*. Cambridge, Massachusetts, London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Kosky, Jeffrey  
2012 Jean Luc Marion. "La razón del don". *Cuestiones Teológicas*. 39 (92): 397-403.
- Lazzarato, Mauricio  
2013 *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Ledezma, Jhonny Limbert  
2003 *Economía Andina: estrategias no monetarias en las comunidades andinas quechuas de Raqaypampa*. La Paz, Quito: Abya-Yala.
- Lévinas, Emmanuel  
2006 Ética como filosofía primera. *A Parte Rei*. (43):1-21.

- Madroñero, Mario  
 2012 Antropología de lo inaparente. Saberes ausentes, epistemologías invisibles. *Cyberalfaro. Revista Libro*. (24): 51-68.
- Malinowsky, Bronislaw  
 1986 *Los argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona: Planeta, Agostini.
- Mamian, Dumer  
 2005 'La danza del espacio el poder y el tiempo en el sur de los Andes Colombianos'. Tesis. Maestría en Historia. Universidad del Valle. Cali.
- Marion, Jean-Luc  
 2001 "La conscience du don". En: Jean-Noël Dumont y Jean-Luc Marion, *Le don. Théologie, Philosophie, Psychologie, Sociologie*. Lyon: Editions de l'Emmanuel.  
 2008 *Siendo dado*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Mauss, Marcel  
 2009 *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Nancy, Jean-Luc  
 1996 *La experiencia de la libertad*. Barcelona: Paidós.
- Nietzsche, Federico  
 2007 *El anticristo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Prada Alcoreza, Raúl  
 2008 *Subversiones indígenas*. La Paz: La muela del diablo.
- Quijano, Aníbal  
 1998 *La "Economía Popular" y sus Caminos en América Latina*. Lima: Mosca Azul, CEIS.
- Quijano, Olver  
 2012 *Ecosimías. Visiones y prácticas de diferencia económico/cultural en contextos de multiplicidad*. Popayán, Quito: Editorial Universidad del Cauca, Universidad Andina Simón Bolívar.
- Rivera Cusicanqui, Silvia  
 2010 *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón y Retazos.
- Rosaldo, Renato  
 2000 *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. Quito: Abya-Yala.
- Sabogal Tamayo, Julián  
 1996 *Economía Política. Una propuesta metodológica*. Bogotá: Plaza & Janés.  
 2004 *El pensamiento de Antonio García Nossa. Paradigma de independencia intelectual*. Bogotá: Plaza & Janés.
- Sherwood, Yvonne y Kevin Hart  
 2005 *Derrida and Religion. Other Testaments*. New York, London: Routledge.
- Strathern, Marilyn  
 2006 *O gênero da dádiva. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Sao Paulo: Editorial Unicamp.

- Tarde, Gabriel  
1902 *Psychologie Economique. Tome I et II*. París: Ancienne Librairie Germer Baillière.
- Temple, Dominique  
2003 *Teoría de la reciprocidad. Tomo I, II y III*. La Paz: PADEP, GTZ.
- Torres Fernández de Córdoba, Glauco  
1982 *Diccionario kichua – castellano / yurakshimi – runashimi*. Cuenca: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Trouillot, Michel Rolph  
2011 *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*. Cali: Universidad del Cauca, CESO, Universidad de los Andes.
- Vignolo, Stephane  
2012 Jean-Luc Marion: Escribir la ausencia. El “Giro teológico” como porvenir de la filosofía. *Escritos Revista de la Facultad de Filosofía de la Universidad pontificia Bolivariana*. (45): 275-304.
- Viveiros de Castro, Eduardo  
2002 *A inconstancia da alma selvagem. E outros ensayos de antropologia*. Sao Paulo: Cosac & Naify.  
2010 *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz.
- Weber, Max  
2002 *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Zegarra, Raúl  
2012 Esbozos del reino de Dios: Hacia un lenguaje teológico solidario con la historia. *Cuestiones teológicas*. 39 (92): 303-320.



## La polémica Derrida-Foucault en torno a la “historia de la locura en la época clásica”

ORLANDO LENIN ENRÍQUEZ ERASO

El siguiente escrito parte de un encuentro paradójicamente inesperado y deseado a la vez por mí: el encuentro que, por allá en los años ochenta, quise tener y tuve con el recién llegado a la universidad de Nariño, el filósofo Bruno Mazzoldi. Y justamente ahí estaba el secreto de ese anhelado encuentro, ya que desde mi juvenil formación en la filosofía, quise saber sobre la contestación que Derrida pudo haber realizado a la respuesta desarrollada por Foucault en 1972, a la crítica notable que aquel le realizara en 1963 al segundo capítulo de su monumental obra: *Historia de la locura en la época clásica* (1981); más precisamente, a las primeras páginas del segundo capítulo del primer tomo de la obra, el relativo a *El gran encierro*; páginas en las cuales el gran teórico de la arqueología de la mirada psiquiátrica, plantearía que el Cogito cartesiano de las *Meditaciones Metafísicas* implicó para la cultura occidental: la exclusión y silenciamiento de la locura, paralela a su encierro institucional.

Así que, a través de ese fascinante encuentro con el Maestro Bruno, quise saber si existía, por parte de Derrida, alguna continuidad de esa gran polémica que entabló con Foucault, y que los llevó al distanciamiento de su estrecha amistad por largos años. Si quería saber si hubo o no continuidad de ese candente debate clásico (Derrida – Foucault), era también para poder entrever la posibilidad de que en la riqueza de ideas y planteamientos teórico-conceptuales que emergieron del mismo, se pudieran vislumbrar trazas discursivas y gramatológicas para forjar un pensamiento novedoso acerca de la complejidad histórica y cultural del Sur de América, que siempre ha desafiado las miradas etnocentristas, desde el pre-moderno colonialismo español y las modernas filosofías de la historia inspiradas en Hegel, hasta los actuales paradigmas poscoloniales.

Recuerdo tanto el hecho de ese encuentro en el que, antes de preguntarle sobre ese apasionante debate, con timidez y admiración me presenté ante este ilustre e inquietante filósofo y le regalé como prenda de mi admiración un libro de los cuadros del Bosco, que él aceptó con mucho agrado y gratitud. Recuerdo también su respuesta cuando ansioso formulé mi pregunta, respuesta enigmática y

desconcertante por cierto y que consistió en el regalo que me hiciera, diciéndome algunas palabras alentadoras que he olvidado, de un texto suyo intitulado *Nietzsche en Artaud y ambos en el Golem*. Lo cierto es que este erudito y crítico texto, si bien no me dio explícitamente la respuesta anhelada, me dejó algunas trazas enigmáticas y muchísimas preguntas, con las cuales continué mi búsqueda, sin saber en ese entonces que la respuesta de Derrida se produciría años después de este encuentro mío con su íntimo amigo italiano, en un gran homenaje realizado en la década del noventa a Foucault, después de su muerte.

Así que tuve que esperar algún tiempo para conocer la apoteósica respuesta del fundador de la deconstrucción, y cuyo texto se integra, al lado de otros grandes artículos, en el libro *Resistencias del psicoanálisis* (1997).

Mientras tanto, con las trazas que me dejara el texto del maestro Bruno, pude, en una conferencia que realicé en un seminario de Etnoliteratura en 1997 (*El silencio de los jaguares*), al que fui amablemente invitado por él, al menos intentar acercar el pensamiento derrideano sobre el farmakon, presente en su *Diseminación* y en *Retóricas de la droga*, a una historia suramerindia, algo reciente, en torno al chamanismo y los enteógenos, y como introducción al cuestionamiento de los márgenes de la subjetividad a-dictiva y devoradora de la cultura occidental; conferencia que modificada después, constituyó el segundo capítulo de mi libro *Psicoanálisis y contemporaneidad*, intitulado *Simulacro y devoración en las toxicomanías de Occidente*.

Pero después de esta y otras fecundas incursiones, al fin pude encontrar y conocer, a finales de la década del noventa, el texto de aquella tan deseada y esperada respuesta de Derrida a Foucault. Si bien se trataba de un homenaje a este, no se dirigía hacia una continuidad del debate, por respeto a la ausencia del amigo y pensador fallecido, no obstante, aunque lo retomaba, se orientaba más que todo hacia un desplazamiento del eje temático de la discusión en torno al gran libro publicado por Foucault treinta años atrás. Mas para entender ese desplazamiento se precisa entender los aspectos fundamentales del debate previo de estos dos grandes filósofos de la contemporaneidad, que han marcado intempestivamente el devenir del pensamiento político, ético, estético y filosófico, con su divergente manera, gramatológica y arqueológica, de interrogar la experiencia, el pensamiento, el lenguaje y la historia, más allá del idealismo trascendental y del positivismo hoy por hoy hegemónico.

Ese gran debate parte de la problemática inaugurada por el magno libro de Foucault, en el cual, después de abordar en su primer capítulo *Stultifera Navis*, el diálogo fascinante que en el Renacimiento sostuvo la razón con la locura a través del arte, la literatura, el teatro y la filosofía, entre otros campos, y que configuró la experiencia trágica y crítica de la locura, se dirige en el segundo capítulo, "El gran encierro", a hacer la historia arqueológica del encierro que la época clásica

hizo de la sinrazón. A partir de comentar, en sus primeras páginas, el libro I de las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes, relativo a los obstáculos a superar que, para la economía de la duda, constituyen los errores sensoriales, el sueño y la locura. Foucault considerará que aquel no coloca a la locura en el mismo nivel que los otros dos obstáculos para alcanzar la verdad racional:

Descartes no evita el peligro de la locura como evita la eventualidad del sueño o del error [...] No es la permanencia de una verdad la que asegura al pensamiento contra la locura, como le permite librarse de un error o salir de un sueño; es una imposibilidad de estar loco, esencial no al objeto del pensamiento, sino al sujeto pensante [...] En la economía de la duda, hay un desequilibrio fundamental entre locura, por una parte, sueño y error, por la otra. Su situación es distinta en relación con la verdad y con quien la busca. Sueños y errores son superados en la estructura misma de la verdad; pero la locura queda excluida por el sujeto que duda (1981: 76, 77).

A partir de ahí, se muestra el acontecimiento crucial propio de la época clásica, que, a manera de un ‘golpe de fuerza’, se da por un lado, como la violenta decisión de la exclusión cartesiana de la locura, escindida del imperio racionalista del Cogito: “[...] no se puede suponer, ni aun con el pensamiento que se está loco, pues la locura justamente es condición de imposibilidad del pensamiento [...]” (Foucault 1981: 76). Y, por otro lado, se da como el correlativo encierro clásico y después moderno al que fue sometida la locura por todas las sociedades europeas desde finales del Renacimiento, sea considerándola como ‘desorden moral’ (siglos XVII y XVIII), sea concibiéndola psiquiátricamente como una ‘enfermedad mental’ (siglos XVIII y XIX). Acontecimiento, entonces, de una exclusión y de un encierro de la sinrazón, que será cuestionado y clausurado por la incidencia rebelde de la obra inclasificable de unos locos geniales: Nietzsche, Hölderlin, Artaud, Roussel, entre otros, que al derrumbar las fronteras entre razón y sin razón, harían posible no solo el entrelazamiento entre literatura y locura, sino también la configuración de un nuevo espacio discursivo, desde el cual habría sido posible que Foucault escribiera su arqueología sobre la exclusión de la locura, colocándose así en continuidad con esa estirpe de locos célebres.

Es ante esta problematización arqueológica de la exclusión racionalista y del encierro social de la locura, que Derrida producirá una crítica contundente tres años después de la publicación del libro de Foucault, en una conferencia intitulada *Cogito e historia de la locura*, realizada en el Collège Phillosophique y a la que este fue invitado por Foucault a través de una carta. En dicha crítica a su admirado maestro, recogida después en el texto *La escritura y la diferencia* (1989), Derrida planteará que el ejemplo del sueño dentro de la economía de la duda, es más radical en el cuestionamiento del conjunto de los conocimientos de origen sensible que el ejemplo de la locura; la cual es asumida después en la hipótesis hiperbólica cartesiana del genio maligno, con la que cuestiona las ideas de origen inteligible (como las ideas matemáticas), para afirmar que el Cogito es el punto cero del

pensamiento de la duda y que se erige más allá de la oposición de la razón a una locura que habría que excluir y encerrar, y más allá de toda configuración histórica del logos: “El acto del Cogito vale *incluso si estoy loco*” (Derrida 1989: 77).

Sería a partir de radicalizar este punto cero transhistórico del Cogito cartesiano, y no tanto de inscribirse en el espacio abierto por los locos geniales, que Foucault escribiría su relato del silenciamiento y encierro de la locura por parte de la razón clásica, como un acontecimiento histórico. Es más, Derrida planteará que esa escisión razón/sinrazón, no constituye un ‘acontecimiento histórico’, por el contrario, configura la posibilidad misma de toda discursividad y de toda historicidad, las cuales siempre para constituirse la dan ya por presupuesta. Ello implica que el mantener esa escisión como acontecimiento histórico, inevitablemente reenviaría a una concepción mítica y metafísica de un logos unificado anterior a esa división. Asimismo, no existiría una razón no contaminada por la locura, ni una locura no atravesada por la razón, de tal forma que no se podría hacer ninguna historia de la locura, y menos un cuestionamiento de la razón desde una pura sinrazón, absolutamente exterior a la razón, sino que tal crítica solo podría hacerse a una forma finita e históricamente determinada de la razón y desde el interior mismo de la instancia transhistórica de la razón, desde la estratagema de esta.

Ante esta potente crítica, algunos de cuyos motivos se han resumido previamente, Foucault no contesta inmediatamente, sino que espera el transcurrir de la década de 1960; tiempo en el cual él y Derrida consolidan sus problemáticas arqueológica y gramatológica, respectivamente, a la par que empieza un proceso de distanciamiento personal e intelectual, promovido por críticas mutuas a través de seminarios y textos. Tal es el caso del nuevo cuestionamiento emprendido por Derrida en un ensayo sobre Artaud, *La palabra soplada*, de la concepción foucaultiana del carácter transgresivo de la literatura delirante; pero también, correlativamente, Foucault critica la concepción derrideana de la escritura en su seminario intitulado ¿Qué es un autor?

Es solo al inicio de la década de 1970 cuando Foucault publicará su respuesta a la crítica de Derrida en un apéndice a su segunda edición en 1972 y que enviará a este disculpándose por haberse demorado en la respuesta a lo que, en su nuevo prólogo, llama su notable crítica. La respuesta se centrará en seguir insistiendo en la diferencia de tratamiento que, en el libro I de las *Meditaciones*, Descartes da a la locura y al sueño. Confrontando el texto del fundador del racionalismo moderno con el análisis de Derrida, Foucault indica que Descartes no excluye sino que descuida la locura o la retoma en una experiencia mayor, él planteará la consideración de que en la hipótesis del sueño, este es tomado desde su carácter accesible como ejercicio más que desde su carácter lógico demostrativo:

[...] temo que Derrida haya confundido estos dos aspectos del sueño. Es como si los hubiera recubierto con una palabra que los une por fuerza: Universal [...] El sueño dubitabilidad de todo para todos. Pero esto es

forzar las palabras, es ir mucho más allá de lo que dice el texto cartesiano [...] es borrar el carácter muy distinto de la extravagancia del sueño y de su frecuencia; es pegar el papel específico de esos dos caracteres en el discurso cartesiano [demostración y ejercicio] (Foucault 1981: 344).

Es a partir de esa distinción, que el arqueólogo del saber esgrimirá el argumento de que si bien el meditante es modificado por el ejercicio de tratar el tema del sueño corriendo el riesgo de caer en el estupor, el ejemplo del sueño “por mucho que en este punto modifique al sujeto meditante, no le impide en el corazón mismo de este *estupor*, continuar meditando, meditando válidamente, viendo con claridad cierto tipo de cosas y de principios, pese a la indistinción, por profunda que esta sea, entre vigilia y sueño” (Foucault 1981: 346). Lo que implicaría que en el sueño, en su carácter demostrativo, lo que se alteraría es la verdad del objeto de la meditación, o sea, la verdad de nuestras impresiones sensibles, mientras que en la hipótesis de la locura estaría afectado radicalmente el carácter epistemológico inverosímil de la imaginación (*insani*) y más que todo jurídico (*demens* y *amens*) del sujeto. Para comprobar este planteamiento recurrirá previamente a delimitar toda una serie de oposiciones en el texto cartesiano, que Derrida habría omitido, oposiciones en la naturaleza del ejercicio meditativo (vocabulario de la comparación para la locura versus vocabulario de la memoria en el sueño), en sus temas (la locura deformaría la escena, el sueño la conservaría), su prueba central (la diferencia con locura no se puede experimentar como en el sueño, sino que se verifica), el efecto del ejercicio (ante la frase: ‘son locos’, el ejemplo del sueño responde: ‘estoy asombrado’). Pero también procederá después a recordar otras diferencias descuidadas por Derrida (diferencias literales de las palabras, temáticas de las imágenes, diferencias textuales de disposición y oposición de los párrafos), antes de plantear el descuido de las diferencias discursivas (a nivel de lo que al interior de la meditación acontece, como son los actos, sus efectos en el sujeto, su calificación), o sea las diferencias inherentes a lo que Foucault a partir del texto *El orden del discurso* llamaría prácticas discursivas. Por lo tanto, las *Meditaciones* cartesianas se tratarían entonces de un cruce entre la práctica discursiva demostrativa (encadenamiento sistemático de proposiciones) y la meditación como una práctica discursiva que afecta y transforma al sujeto meditante, calificándolo como *durmiens* o descalificándolo como *demens*. Y justo por ello, la locura sí sería excluida por el sujeto meditante en el texto de las *Meditaciones*, no considerando la locura “como ejemplo insuficiente, sino como prueba excesiva e imposible” (Foucault 1981: 362) Lo cual también anularía la hipótesis del genio maligno ya que si este “retoma las potencias de la locura, es después de que el ejercicio de la meditación ha excluido el riesgo de estar loco” (Foucault 1981: 370).

Pero si Derrida no había visto toda la exclusión cartesiana de la locura —lo que lo llevó a replicarla en su lectura deconstructiva— sería porque es el representante de una tradición de pensamiento que reduce las prácticas discursivas a las trazas textuales, excluyendo los contextos históricos de estas prácticas y los regímenes de poder singulares en que estas se inscriben, lo que haría que dicha lectura, más

que configurar una metafísica, constituiría una pequeña pedagogía, la misma del comentario, que enseña al alumno que no hay nada más que el texto, pero que en sus intersticios y blancos reinaría la reserva del origen.

Ante esta aguerrida respuesta crítica, Derrida no contesta de inmediato, y se da, otra vez más, un periodo de distanciamiento personal e intelectual, que solo el incidente de la detención de Derrida en Praga, acusado de tráfico de drogas, pudo suspender, debido al apoyo decisivo y personal que Foucault le brindó frente a los medios y que aquel le agradeció después de superado el incidente. En adelante, se volverían a reunir en algunas oportunidades, hasta que Derrida, a raíz de la muerte del gestor de la arqueología del saber, participó en 1986 en un homenaje al pensador y amigo desaparecido, en la universidad de New York, con la conferencia: *Más allá del principio del poder*; conferencia en la que complica y matiza las temáticas conceptuales del primer volumen de la *Historia de la sexualidad* de Foucault, en especial las que sitúan al psicoanálisis como el continuador de las técnicas confesionales y de dirección de conciencia de la pastoral cristiana. Para Derrida, se trataría de situar en el mismo psicoanálisis freudiano y en otras vertientes del mismo (como la lacaniana), una dimensión que no estaría del lado de la monarquía del sexo, sino de la dualidad pulsión erótica-pulsión destructiva, la cual no se inscribiría dentro de ese imperio del dispositivo de sexualidad y su monismo y más bien lo objetaría, poniéndose del lado de la oposición foucaultiana poder-placer.

Ahora bien, sería con el propósito del retomar esas complicaciones, que en otro texto de homenaje en 1991, escrito con ocasión de los treinta años de la publicación de la *Historia de la locura*, Derrida pudo retomar la aguerrida respuesta que en 1972 Foucault le hiciera a su crítica. Pero la retomó no para continuarla, sino para archivarla y luego de cuestionar el fetichismo del archivamiento, desplazar su eje de Descartes a Freud, recuperando una expresión presente en aquel libro (*Ser justos con Descartes*) y que constituye el título del texto del homenaje y reflexión: *Ser justos con Freud*. Ello para situar el texto de Foucault del lado desde donde se escribe y no a partir de la época que describe.

Pero aquí se volverá a hablar de la *Historia de la locura*, destacando cierta ambigüedad y quiasmo de la problemática arqueológica de Foucault frente a Freud, lo cual se relacionaría con el hecho de que esta historia escrita por el arqueólogo del saber, se inscribe y no se inscribe en la edad de la apertura, no tanto del psicoanálisis en sí, sino de ciertos psicoanálisis:

Ahora bien en el lado donde ella se escribe hay un cierto estado de la psiquiatría, desde luego, y del psicoanálisis. El proyecto de Foucault, ¿habría sido posible sin el psicoanálisis del que es contemporáneo y del que habla poco y sobre todo de manera tan equívoca o tan ambivalente en el libro? [...] Ahora bien, Foucault quiere y no quiere ubicar a Freud en un lado histórico estabilizable, identificable y ofrecido a una aprehensión unívoca [...] quiere a

veces acreditar y a veces desacreditar a Freud, a menos que haga en verdad ambas indiscerniblemente y al mismo tiempo (Derrida 1997: 114).

Tal ambigüedad, según Derrida, situaría a Freud en la mitad del libro de Foucault, en el lugar de un balancín o de una bisagra, a la manera de un ambiguo portero, unas veces del lado del que introduce a la época desde la que se escribe la historia de la locura, pero más que todo del lado irredimiblemente condenatorio del guardián de la historia descrita que se cierra con él.

En cuanto al quiasmo, abordado por Derrida después de señalar la justicia foucaultiana de no situar a Freud del lado del enmascaramiento psicológico de la sinrazón hablante en la locura, dicho quiasmo se produciría en torno al genio maligno, conceptualizado por Foucault como anterior al Cogito, que por la misma razón ya no sería un comienzo absolutamente originario, y conceptualizado también por él como una amenaza permanente que representa la locura al paso por la certeza del Cogito. A partir de señalar este quiasmo en la obra del arqueólogo del saber, Derrida podrá decir que esta amenaza permanente del genio maligno no significaría otra cosa sino que el Cogito no excluye la locura, cuestión presente en el texto de esa magna obra y que si se hubiese señalado a tiempo hubiera evitado el largo y dramático debate. Pero también indicaría, en ese mismo texto, la impugnación que se realiza de la diferencia de los periodos clásico y moderno, ya que con la hipótesis del genio maligno, ya estaría actuando la época contemporánea en la misma época clásica. Y a partir de esa recusación de la diferencia epocal, Freud como en un balancín o *fort-da* se situaría ambigüamente de ambos lados, que serían los dos lados ambiguos del genio maligno: en el inicio de esa obra, situado del lado del hombre contemporáneo, del nosotros de la sinrazón (Nietzsche, Van Gogh, Artaud, Nerval, Hölderlin, entre otros) y muchas páginas después e irredimiblemente, del lado de los otros, de la Ley y del Orden, del médico-taumaturgo, divino y satánico a la vez (Pinel y Tuke), que, en tanto heredero de Descartes, dominaría la locura (páginas últimas del capítulo *El nacimiento del asilo*), y también objetivaría y antropologizaría la libertad (en el último capítulo *El círculo antropológico*).

En conclusión, en “El nacimiento del asilo”, Foucault anulará de modo inapelable a ese genio malo del médico taumátúrgico en la figura del psicoanalista; lo hará (creo que es posible decirlo sin abusar de la paradoja) contra Descartes, contra un cierto sujeto cartesiano aún representado en la filiación que va de Descartes a Pinel y a Freud. Pero lo hará también, de buen o mal grado, como Descartes, como el Descartes, en todo caso, que él había acusado de excluir la locura al excluir, dominar o revocar (lo que viene a ser lo mismo) la potencia del genio maligno (Derrida 1997: 136-137)

A partir de esta formidable lectura crítica, Derrida procederá en lo que resta de su homenaje reflexivo a recorrer admirablemente en otros textos de Foucault, más

que anteriores posteriores (como por ejemplo *La arqueología del saber e Historia de la sexualidad*), la incidencia de esa ambigüedad y quiasmo del arqueólogo y genealogista frente a Freud y al psicoanálisis, que si son situados por este de un lado u otro de la figura del genio maligno, transformado también en genio bueno, es porque Freud y el psicoanálisis, al igual que las épocas y epistemes, tampoco serían unidades consistentes en sí mismas, sino existencias históricas paradójicas, contradictorias y desfasadas de toda identidad consigo mismas.

Por último, habría que decir para concluir, después de este recorrido sucinto por la tan anhelada y al fin encontrada respuesta derrideana, que no queda el sabor amargo de una refutación del texto de alguien que ya no estaría jamás presente para responder. Lo que sí quedaría es la sensación angustiante y fascinante, a la vez, del cruce, como no se ha vuelto a ver otra vez, de dos potentes pensamientos fecundos e inagotables de nuestra contemporaneidad: el uno, el foucaultiano, dirigido a cuestionar la unidad a priori de un sujeto trascendental a través de mostrar la variedad y discontinuidad histórica de las racionalidades y épocas, así como la dispersión temporal de las subjetividades, para así mostrar su singularidad y su contingencia; el otro, el derridiano, situado en la frontera que separa la perspectiva trascendental y la histórica, empeñado en problematizar la historia como una *differance* infinita, como una relación de imparable reinscripción y traducción entre épocas y formas de pensamiento, que disemina el sentido unívoco y propio de una unidad textual, epocal, subjetiva. Ante lo cual solo nos quedaría el sueño no de borrar sus diferencias, ni sus distancias teórico-conceptuales ni de clausurar el debate ante la ausencia definitiva de los dos filósofos y amigos, sino el de una imbricación mutua de sus pensamientos, para continuar pensando y trasegando los caminos inciertos y complejos que nos trazan las acuciantes problemáticas de nuestro presente...y porvenir. Y más que todo si se trata de pensar la complejidad y enigmática alteridad del Sur, surcado como ha estado ancestralmente por escrituras y textualidades musicales que desafían a la linealidad del logofonocentrismo occidental; así como ha resistido siempre el sometimiento a una larga historia de dominaciones políticas y discursivas, con las cuales se han erigido las decadentes y hegemónicas democracias mestizas modernas sobre la base de las violencias sin nombre de los pueblos Amerindios.

## Referencias citadas

Derrida Jacques

1989 *La escritura y la Diferencia*. Barcelona: Editorial Anthropos.

1997 *Resistencias del psicoanálisis*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

Foucault, Michel

1976 *Historia de la sexualidad*. Madrid: Editorial Siglo XXI.

1981 *Historia de la locura en la época clásica*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.



## *Fractio libri: una introducción a la lectura mágica*

BRUNO MAZZOLDI

Dime tú – ¿cómo pudo ocurrírseme ese exclamativo?

**H**ace rato lo empleo en los emails. Lo adopté antes de enterarme de la grabación: - '¡Hola! Bienvenido al 159, nuestra línea de operadores internacionales. En pocos minutos nuestros asesores lo comunicarán con su gente'. La primera vez que se me ocurrió empezar con '¡Hola!' fue en una carta a Juan. No se me olvida porque omití la hache. Apenas ahora lo asocio con la bienvenida de la empresa de teléfonos. Lo quito.

Espero que este remedo de intimidad al descampado no te moleste. Eso sí, nada que ver con vitrinas temáticas, vía Sade o Hiroshima.

Pero uno nunca sabe. Fíjate en el ex-alumno al que hace cinco o seis años regalé una de las dos Honner Piccolo que mi padre había aprendido a tocar en la cárcel de San Vittore, generosidad menos inducida por la nostalgia del colegio J. J. C. que por la del gusto de aullar en compañía: el otro día, después de haber llamado para darme la noticia de la muerte de B. B. King y enterarse de la tuya, volvió con el instrumento y me ofreció su interpretación de *Babbo non vuole* (*Capriccio italiano* la llamó) seguida de un clásico vallenato animado por un arreglo bastante simpático, lo admito. Tuvo la bondad de añadir *Midnight Cowboy* pues, sin poder ignorar que el obsequio había sobrentendido su compromiso con un combo de blues indeterminado, debió creer que ese tema sugeriría la atmósfera más parecida a la que yo esperaba sino para desahogarme por lo menos para halagar el recuerdo de los desahogos de antaño, el hecho es que no aguanté más y habiendo cedido de golpe al motivo de Big Bill Broonzy arrastrado desde cuando llegué en el 61, ya sabes, *Saturday Evening*, lo que sacó a relucir el amigo fue una cámara que de Piccolo no tenía nada, mientras por la mañanita aparecía en el correo un youtube del 'polifacético Bruno, movido tal vez por la reciente muerte de su esposa...' Lo arranco.

¿No te había contado lo de la dulzaina?

En la 8ª con 47 pasa la vendedora de tamales.

Se me derriten y derraman títulos, nombres y pregones babeando por el término ‘envoltura’, sea al sostener las *simagrées* que con la *moína* u ‘onomatopeya gatuna’ de Oli y Devoto comparten rasguños tras *Le Robert*, diccionario histórico al tanto de ‘*sime a groe* ‘simio con garras’’, figura ‘aparecida en el Henao (cfr. *simagraw* en valón, *chimagrue* en el Molinet, fines del s. XVº) a manera de antigua denominación del diablo’, siempre que de ‘pagar rubíes sobre la uña’ se trate, *payer rubis sur l’ongle*, y por revoltura de punta en fundamento *to pay cash on the barrelhead*, ‘pagar contante y sonante sobre el fondo del tonel’, desde la estiba del Pequod a fuer de prenda pactada con el pegote seminal de la madre del vino y los relámpagos del ápice córneo *ad hoc* (habrás notado, últimamente recurre con desenvoltura la forma adverbial que hoy resalto, alejo y someto a bastardillas facultativas, por no decir omnímodas picando más de un ojo a los pechos que la pseudopaciente del medicucho llamaría ‘plenipotenciarios’ en vista de ‘algo así como una presión por vía diplomática’, colgada en seguida la pregunta: - “A propósito, ¿nunca sufrió de los pezones? ¿Ardor, irritación?...” (Onetti 1950: 108), vaya papá, como si insatisfecho de los piercings filológicos que desapruebas en defensa de la cohesión idiomática y el empaque discursivo al fin pretendiera asumir parpadeos alienos, ostentar al intruso en la cifra de una xenofilia desafortada, aquí justamente, en el enfoque del caso más próximo y puntiagudo, domésticamente exclusivo: no por contrariarte, faltaría más, mucho más, secuelas pedantes harían falta, empezando por los descuidos del paisano insensible a las maniobras mítico-eméticas y al chorro de posesivos sobre la boca ad hoc, la del cachondo que no la ama suficientemente para regalarse el reventón de otros labios, inalienables casi por el contrario, los de la censora representante de la austeridad secularizada y acérrima enemiga de “dogmas ‘mitocarcomidos [mitbeux; carcomíticos; vo-mitici]” (Klossowski 1965: 167; tr. Albán y García 1997: 126; Marmori 1981: 80), Roberte, cuyo lápiz castigador afila y repule de antemano no sólo el índice apuntalando la exclamación inane:

‘¡Salga! cree decir con una voz blanca, mientras no hace que mear más recio [*Sortez! Croit-elle dire d’une voix blanche, alors qu’elle ne fait qu’uriner de plus belle; ¡Salga!*, cree decir con una voz neutra, cuando no hace más que orinar más y mejor; *Con un filo di voce crede di dire: ‘Esca!’*, ma non fa che urinare a più non posso] [sino también] liso y admirablemente convexo [*bombé; abombado; convesso*] (Klossowski 1965: 138; tr. Albán y García 1997: 69; Marmori 1981: 48).

el glande del desposeído que viola el secreto del pulquérismo excusado en pos de garras y belfos a medio cerrar entre hender y fingir, ‘fisura’ y ‘ficción’ (dicho sea no tan de paso Peter, el musicólogo que en el 2003 discurría alrededor de las *haunting melodies* en honor al volumen de Marie-Louise Mallet recién salido, *La música en respeto* si no traduzco mal, justamente mientras a mis espaldas jadeaba la jauría de un

hit del milenio pasado, larvas parásitas insufladas por entrega onírica poco inmediata aunque capaces de perseguirte durante jornadas enteras, el amigo que en el 2005 llegó a temer que sus reflexiones rebotaran de la *Cátedra Derrida – El temblor: las sonrisas* antes de aparecer muy al norte en letras de molde, sin excluir otros motivos de disenso: en la oficina del “Instituto Pensar” al desbaratar con *mystiques* y *moustiques* el enlace de mística y música no tan inocentemente sugerido por el director del Instituto, así como al desplazar el cruento crucifijo en la habitación de la Universidad de la Salle que se le había reservado hacia las espirales de chinchulines caídas como esdrújulas sobre macarrones en *La Bunga del Sinú*, el restaurante de la 116 donde almorzamos con él y Laura Odello, su compañera, Génica y Gabriel también, en aquel entonces todavía lejos de volverse medio vegetarianos, Maya, los nietos y nosotros, verdad sea casi dicha faltaron apenas los dientecitos de Elaine hincados en el *cuyque suum* para que el encarnizamiento de toda la familia insinuara sendos fantasmas de antropofagia misionera... el hecho es que un par de años después, más o menos nada que ver u oír con estos chismes, prolongando las circunvoluciones alrededor de la necesidad del *blow up* multiplicadas en *Derecho de miradas* a propósito de “la ley de las damas y de la fotografía”, partidas y particiones de espejos metonímicos cerniendo y concerniendo talles y detalles de Claudia y Camila, a no ser de las dos por tres en una coma del famoso aceite, a ser y reser una por una en miles, la Subcomandante Galeano o Subcomandante Insurgente Marcos que a través del pasamontañas o del paliacate según me dicen dijo que “detrás estamos ustedes” (SCI Marcos 1995: 314), la misma de la que se afirma “hela nuevamente partida/parte [*la voilà de nouveau partie*]” – (Derrida 1985: XXII), sin que por eso sea dado inferir una extensión desconstruyente del privilegio reclamado por Guy de Savigny, en suma y en división “derecho de mirada” (Klossowski 1960: 51) relativo a la mezcla del esposo de Roberte, por poco Théodore en persona, descarado que en letras impresas por Firmin-Didot a cuenta de Jean-Jacques Pauvert dignas de los más liberales descuentos para agentes universitarios declara “yo escribo para mí”, revuelto y fundido con el señor K. “quien, muy por su parte, escribe para todo el mundo” (Klossowski 1960: 51), *ius aspectus* de identidades provisionales constreñidas entre balaustrés de hojas metálicas, rutilantes letras cabalísticas habidas y por no haber, una tras una por otra en otra, enésima versión del desfile de cohortes angelicales subiendo y bajando en Bethel (Génesis 28, 11-19), barajados y rebarajados incontables 22 *Authioth Yassod*, de una vez por todas y sin mediaciones femenino plural y singular masculino, en el año 203 de mazmorra a firmamento exiguos peldaños bronceados entre las tajantes alas del sueño de santa Perpetua antes de ser echada a las fieras: - “A ambos lados de la escalera había clavadas todo tipo de armas de hierro. Había espadas, lanzas, garfios, cuchillos, jabalinas, de modo que, al no subir con mucho cuidado y mirando a lo alto, los hierros le desgarraban y se dejaba la carne en ellos” (Anónimo tr. De Riquer 2015: 31), sin apurar aquí el conducto que por intercesión de la imago del cuerpo fragmentado de lacaniana amnesia lleva al ‘acecho’ de los pedacitos del agente doble que no terminan de hacerse legibles, martirio del *affût* cuyo espión-espionado no acaba de verse lector-leído según el testimonio de sus propios ‘trozos’, eufemísticamente hablando ‘pasajes textuales’, aunque desvertebrados (se alquilan batas de laboratorio),

*brani* si el infinitivo *sbranare* empata con ‘devorar lacerando’ como todo autopicadillo que se respete sin ganar de ceguera o perder de vista las llagas del fuste discursivo que de todo *affûteur* hace un ‘afilador’, Monteverdi mediante, Peter de nuevo sobre la implícita pista de *La tarjeta postal de Sócrates a Freud y más allá*, envío del 26 de septiembre de 1978, casete con el *Combattimento* y ‘unos cuantos cabellos’ —¿por dentro o por fuera?— trasquila a troche moche la traductora —donde se deletrea entre Clorinda y Tancredi el retintín de esponsales cruzados con divorcios ítalo-germano-anglo-franchutes (Derrida 1980: 170-171; tr. Silva, 2001a: 153-154), además del abrupto íncipit del 31 de julio de 1979: “escuchando a Monteverdi que de la palabra ‘madrigal’ yo no estaba seguro. Es un canto a 4, 5, 6, 7 voces. Sin acompañamiento musical (alrededor del XVI<sup>o</sup>). La palabra tendría relación con los ‘rebaños [*troupeaux*], con el canto del rebaño, pero algunos la acercan también a un forma [*un forme; una forma*] {sin menospreciar el coro de *back-singers* alérgicos a las micrologías, el cuerpo-a-cuerpo con la lengua y el trabajo de la letra, algún estudioso se habrá fijado en las conjunciones y disyunciones hiperacústicas de las enmiendas, pseudo-enmiendas, impresas y manuales, repensamientos y plusvalías de lapsus, sean sintomáticos a primera vista o insignificantes a ninguna, deslices no siempre aparentemente tan romos como el que exigió la vocal de su puño y letra añadida al ejemplar de *La tarjeta postal* recibido en la isla de Providencia, sino más freudianamente conchudos como el que podría enredar la reputación del autor de un mensaje dirigido a Cézanne citado en el prólogo del librito llegado a San Andrés en el 79 (Derrida 1978a: 6; tr. González y Scavino 2001b: 16) si no estoy mal, tropiezo significativo (debidamente corregido en la versión editada por Paidós) al extremo de reclamar la enfática advertencia rasgueada en lápiz al borde del ‘Passe-partout’ específico: - ‘p. 6 Restitución de la carta desviada a Émile *Bernard*, no *Mâle* (¡oh lapsus!), o como el percañe destacado en el intraducible ‘Fourmis’, donde los ‘pequeños estrangulamientos’ de hormigas, hormigos y conmigos, así como todas las escansiones, tajos y cesuras de los ‘*insecta*’ pertinentes (Derrida 1994: 75) —emparentadas, dicho sea de refilón, con los ‘cuadraditos muy regulares’ de la columna genética de *Glas*— acompañan el break mayor o ruptura maestra del desatino casi sobrenatural aprovechado 23 años más tarde, carambola de un bicho devuelto a santa Mónica por intercesión de la Virgen de Genet:

Cierto día tuve la suerte de ver aparecer un gazapo [*coquille*] tan necesario cuanto aleatorio en las pruebas de uno de mis libros (*De la gramatología*). Sobre una página completamente blanca, inmaculada, había citado, en epígrafe, una frase de las *Confesiones*, las de Rousseau en esa oportunidad, no de Agustín: ‘Me encontraba como si hubiese cometido un incesto [*inceste*].’ El tipógrafo había escrito, y por un instante tuve la tentación de no tocar nada: ‘Me encontraba como si hubiera cometido un insecto [*insecte*]’ (Derrida 199: 94)...

bajo todo aguijón de invidencia, detallazos fisiotextuales no necesariamente de corte rabínico, láser preciosista mucho menos, remociones vulgarmente polipopsicosomáticas más bien —cágate en la petulante cacofonía de tanto neologismo— más azarasas y

fecundas que las cargadas por un agente tan consciente de sus metidas de pata como el compositor y cineasta responsable de *Ludwig van*, Mauricio Kagel, atentísimo a la transgresión de las obviedades sonoras, por supuesto: “Adoro esos pequeños errores del lenguaje que incumben al mismo tiempo a su esencia y su forma, porque, para qué mentir, a menudo yo también los hago. Creo en la creatividad de los errores del habla” (Kagel 2011c: 209-210), creencia echada a la denuncia de lo descontado en el mismo ejercicio transgresivo y en nombre de bien calibradas complicaciones: “Creo que los desafíos deben encararse por medios legítimos. Con esto quiero decir que la provocación —étaper [sic] *le bourgeois*— en determinadas circunstancias es algo sencillo” (Kagel 2011b: 215), lejos entonces de la seminconsciente eficacia sociopolítica indiscernible del difuso trayecto argumental de ‘Título (por precisar)’, cada vez que la conferencia dictada en Bruselas en marzo del 79 parece brindarse en los términos de un destape otrográfico sumamente contradictorio respecto de la ley del ‘día’ en cuanto *jour* o luminosa legitimidad, pues no por nada, no por metátesis pendiente del zarzo, después de haber observado y hecho observar que “sin embargo este malestar en vosotros, estas incertidumbres errantes entre olas o espumas semántica [*écumes sémantique* [sic]] en desplazamiento, no las domináis” (Derrida 1981: 8), se le dilata el paréntesis: “(es de ortografía, de la ley y de la escritura, de la justicia y del derecho en relación con la grafía, de lo que he venido a hablarles esta noche)” (Derrida 1981:12), imagínate, para que las primeras palabras de la dedicatoria del *estratto* o ‘separata’ de *Nuova corrente* llegado ya no sé por ende ni adónde, las únicas que hoy por hoy me resultan legibles, precisaran al justo: “Está lleno de ‘gazapos’ itálicos pero ya no tengo el valor...” del bajo latín (matriale, lee ‘matrimonial’)” (Derrida 1980: 240; tr. Silva 2001a: 214), tras la perfecta saetera de *Sobre escucha – Estética del espionaje*:

... prestando la oreja a Orfeo y sus avatares: ahí donde la sobrescucha [*surécoute*] encuentra su límite, ahí donde, produciendo su propia ruina acaba por anunciar la desconstrucción o el descanto [*déchant*] de ‘todo sueño de teoría general’, de toda ‘mirada total’ como de toda telescucha panacústica. Y lo que resta entonces, es esta escucha disonante, dividida de sí misma, que apodé *split-hearing*: no la escucha de un intervalo o de un acorde disonante, sino una escucha que llevaría *en sí misma* su disonancia, su duplicidad irresuelta, su fisión no reabsorbida en una fusión (Szendy 2007: 148),

para que aguantes estos roces blasfemos, ajenos *ma non troppo* a la voluntad de búsqueda, *fente y feinte* no tan contundentes cuanto las mentidas rendijas de la abestiada inquilina al otro lado de la página, toda vez que sus “párpados se corrían como gruesas membranas callosas, como valvas cuyo golpe seco podía adivinarse” (Onetti 1950: 116), ni de fundas castañuelas de la Queca, jamás veneras de la madre de Marcel, pero hazme de una vez el favor de acoger el cruce de tanta magdalena sagaz con uñas-de-gato obtusas, ya que tan aparentemente estamos, mestizaje de bizcocho hegemónico y galleta subalterna en baño de chocolate mosqueado de chispitas estilo sureño, concede a esta sombra de lengua lamer algún tanto los

pétalos vaginales de la palabra compuesta recurrente en el parlamento del Coloso, destacado miembro de la Guardia Suiza cuya pinta consta de *bandes* en recios colores contrastantes, emblemáticas ‘tiras’ del Estado Vaticano, *bandements* a ojo de buen cubero tal como requieren las carnestolendas en Villaviciosa de Santa María, no una sino múltiples y divididas ‘arrecheras’ del mismísimo Oscar Owen disfrazado de O a O si la aporía topontológica del “ser la habitación y estar fuera de ella” (Onetti 1950: 262) correspondiese al engañoso movimiento del “estar allí y no estar allí, entrar cuando se está adentro [*être là et n’y pas être, entrer quand on est à l’intérieur; estar allí y no estar, entrar cuando se está en el interior; essere presente e non esserlo, entrare quando si è già all’interno*]” (Klossowski 1965: 109; tr. Albán y García 1997: 15; tr. Marmorì 1981: 17), a lo largo y a lo estrecho de la comisura del *utrumsit*, frontera en frontera, delgada pared tras pared circunfusa, página por página, valva con valva, ojal en ojal, házmelo otra vez ese favor, amor mío, los dos pegaditos, *utrum* con *sit*, a lo inmenso y a lo corto pronombre neutro que introduce el primer elemento de la disyuntiva aunque el segundo no asome con la tercera persona del subjuntivo presente del verbo *esse*, hipótesis muy en suspenso entonces sino enigma por resolver con el auxilio del Aquinate y su *Quaestio* LXXVII (guiño de alabardero absorto en la salsa de espera de un consultorio del Carpaccio: “¿La pasión es causa de pecado?”, sin dejo ortográfico interrogativo: - “*Utrum animae passio sit causa peccati*”), aparentemente nada que ver con la homonimia del mismo pronombre devuelto al género masculino y al sustantivo *uter* en que ‘odre’ se traba con ‘útero’, amén de la cortina o telón de fondo favorable a los despliegues y repliegues de la conjetura —acaso teoría— bosquejada por la persona de acento español en el umbral del reservado dispuesto para los habitués del restaurante que no viene al caso nombrar, rincón típico de la carnavalesca Santa María en tono con el humanismo ateo de Roberte: “Quizá, como habrá vislumbrado el doctor, todo esto no sea más que una etapa de la lucha secular entre el obscurantismo y las luces representadas por el amigo Junta” (Onetti 1950: 273), compadre Junta, sin haber volteado del todo la página de la que pudieron rezumar las espectaculares secreciones de ‘*theorter*’, ni acudir a Beuys halagando la cresta del dragoncillo emergente de *theory* y *theater* celebrada por el promotor de tamaña *Gramatología aplicada* (Ulmer 1985: 229), a no saber propiamente que:

La Madre revienta la última. Hay toda una ‘teoría’ del acontecimiento ahí – desde luego por teoría escucho y entiendo *teatro* – cosiéndose con las mismas hilachas filiales [*qui se coud des mêmes fils; sewn by the same filial filaments; die aus denselben Fäden/Söhnen (fils) gestrickt ist; che si cuce con gli stessi fili; que se cose con los mismos hilos e hijos*], toda una teoría de lo inmemorial también. Pero la teoría – siempre ciega en este punto – nos seduce menos que el acontecimiento que se deshilacha [*se défile; slips away unraveling [se défile]; sich fortstiehlt/in Deckung geht (se défile); sfilat*] en el taller, en el texto, en escena (Derrida 1974: 93; tr. Leavey y Rand 1986c: 80; Gonder y Sedlaczek 2006b: 91; Facioni 2006c: 391; De Peretti, Ferrero y amigos 2015b: 93),

hegeliana y genéticamente hablando, chan con chan de Junta traspasado en medio de vida natural y espiritual, bestial beato, santo entundado, hermano guión por excelencia,

entre las dos vidas como su trazo de unión [*trait d'union*; *hyphen* (*trait d'union*); *Binderstrich* (*trait d'union*); *tratto d'unione*; *como trazo que las une*], su contrato o su contracción, la muerte. Pero también el espacio de juego metafórico y la analogía que nos interesa aquí al título de la filiación [*au titre de la filiation*; *under the title of* [au titre de] *filiation*; *unter dem Titel der Sonnenschaft* [filiation]; *a titolo di filiazione*; *en calidad d filiación*] (Derrida 1974: 95<sup>a</sup>; tr. Leavey y Rand 1986c: 82; Gonder y Sedlaczak 2006b: 93; Facioni 2006c: 95; De Peretti, Ferrero y amigos 2015b: 95).

micrófono de muerte casi en vida, pequeña raya a media altura sobre el filo del renglón, acúleo de mantarraya en equilibrio incierto amarrando y desgarrando antecedente y consecuente, ni *en dash* ni *em dash* —ni *trattino*— su función es cohesiva —ni *lineetta*— espía de los abruptos desvíos del pensamiento —bonche de *Glas* esparrancado, se graba sobre el pilar izquierdo la similitud del rehilete constrictor y separante para rozar dos líneas en blanco que rodean la basa, por no decir extremidades de la magistral cariátide del filósofo de la *Lógica*, con y sin comillas anclaje de zombi conforme al bloque pedestre de las sirenas de Giacometti, parientes transgénicas del Chullachaki ya que más o menos estamos—:

¿La ‘vida’ tiene aquí o allá su sentido propio [*son sens propre*; *its own proper*, *literal sense*; *seinen eigenen Sinn*; *il suo senso proprio*]? No hay que escoger. La vida no tiene aquí o allá su propio [*son propre*; *its own proper(ity)*, *its own literalness*; *sein eigenes*; *il suo proprio*; *lo suyo proprio*], se produce como el círculo de su reapropiación, el retorno a sí antes del cual no hay sí propio [*le retour à soi avant lequel il n’y a pas de soi propre*; *the self-return before which there is no proper self*; *die Rückkehr zu sich, vor welcher es kein eigenes Selbst gibt*; *il ritorno a sè prima di cui non c’è sé proprio*]. Nada precede el retorno (Derrida 1974: 95; tr. Leavey y Rand 1986c: 82; Gonder y Sedlaczak 2006b: 93; Facioni 2006c: 95; De Peretti, Ferrero y amigos 2015b: 95),

teta de idea y guillotina ad hoc, con y sin choque de párpado, sin y con apezonada pupila, justo en frente de la sección inferior del fuste de la columna derecha erguida en la página recién expirada, delante del monumento a la ceguera del presunto jinete de lo suyo, admitido el subjectil del momento —alguna jota querrá el supuesto soporte para no correr el riesgo de perder no digo de vista sino de otros sentidos los jetazos de *jet* y *jeter* sin los que se soltaría de una vez el proyectil, bien de la Academia atenta al “arag. *jetar*, del lat. *iectare*, *iactare*, ‘arrojar’, acogiéndolo en primer lugar como ‘tr. ant. echar, jitar’”, bien de Cuervo dado a colegir “‘echar’ con ‘port. ant. *geitar*; arag. *jetar*, desleír (‘jetar la salsa, jetar un ajo y echarlo en el guisado’), *jitar*, arrojar; echar fuera; cat. *gitar* (ant. *getar*), arrojar, vomitar [...] acaso

sea preferible sacarle de *ejectare*, intensivo de *ejicere*, arrojar afuera', sin fruncir a Corominas" (Mazzoldi 2011: XXIX), aunque sea para entretener las rocas que, por más volátiles, azúcar de singularidad, inhiben la carrera en pos del idioma ad hoc y relativo arrojado donde no viene al caso comparar un lirio del campo con otro mientras justamente por intraducible toca extralimitar la traducción, agradecido el descarte que entre el cornudo pastuso y la gata siamesa azuza y aplaca estrabismos suprimiendo trifulcas de tinieblas con fulgores tras peleas de noche versus día toda vez que de magia dibujante se trata y retrata, blanca o negra, goecia o teurgía, sobre y por debajo de lo que al Sur profundo sobra y al Norte romo falta, aquí escasea y allá rebosa mientras por doquier ni va ni viene, sin hablar del ojete de la pipa, cuarto o tercer ojo del Dios traído a cuento en *La Cifra de la pintura* con motivo de "la pasión de Valerio Adami por la India" (Onfray 2008: 108), mucho menos escarbar nidos desiertos en las órbitas oculares del enmascarado de Jhon Benavides (astas de papel maché), a que la pupila del fingido monigote de año viejo sólo por ti se tuerza y en ti se clave, mamita linda, a no ser que hacia la nuca específica se aguce, detrás suyo, *derrière Derrida* ronronea el felino, demasiado perspicaz, de acuerdo, abusiva tal vez la mascota capaz de rasgar el empate de *Memorias de ciego* con *Shibboleth*, es decir "el duelo, la experiencia del duelo, el pasaje de su límite otros", caminado de Celan si he de cargarte, por lo cual "sería difícil ver en aquello una ley que comande un tema o un género. Es la experiencia, y como tal, para la poesía, la literatura, el mismo arte" (Derrida 1986b: 96), aunque no hasta el extremo de indisponer a ese 'vampiro' cuyo nombre aquí no se transcribe fonéticamente con todas las de la ley señaladas por *El quichua meridional y su influjo en el español criollo* (Hasler 1984: 85), peor dicho *chunkaku*, no sin creer que las acepciones de "*chunkana*. v. duplicar (...); absorber; doblar" registradas en un diccionario ecuatoriano desafecto a los signos diacríticos (Torres Fernández de Córdova 1982: 71) favorezcan el enlace del suplemento de chupadera frenética con el más voraz de los dobles, máxime apareando el vórtice de la rosa laberíntica de quien sujeta un estilógrafo entre dedos de argucia metálica y el copete de lengua filiforme sobre la faz del que sostiene un lápiz entre morcillas supernumerarias (dedos en icopor), mucho cuidado más bien con la inversión de la curva que por acá decapita mientras allá santifica, cornamenta y nimbo que confirmarían por igual la vanidad del chismoso dispuesto a chupar la burbuja de un solideo descomunal con tal de seguir ignorando lo que debería haber leído antes de sacar un aparato lingual tan nocturno: "Ningún trozo de aureola, un fragmento de círculo que diría el signo de la santidad católica (¡qué contrasentido sería buscar en la mitología del filósofo cualquier correlación con un signo cristiano!), sino, caído del cielo, o venido de lo alto, lo que semeja una kipá" (Onfray 2008: 117), imagínate, imagínate a un tipo tan llevado que por ver sobre manera clave sus ojos en la cruz de la madre del santo que le rodea desde adentro:

Más precisamente, ya que los sincategoremas asumen la importancia, todo el resto está escrito *sobre* Edipo, montado sobre Edipo, como sobre una montura, un caballete, un zócalo o un anillo. Una losa [*dalle; slab; Platte; pietra funebre*]. Y el que monta, escuchemos la



risa de la vanguardia y de los innovadores, sabe muy bien que esta operación ecuestre [*opération cavalière; cavalier operation; reiterliche Operation; operazione di montatura a cavallo*] del pintor, del escultor o del orfebre, no está ni a favor de Edipo ni en contra de Edipo, ni dentro de él ni fuera de él. Y, de ser algo, el acontecimiento edípico sería lo que le da aquí la fuerza de montar a Edipo, de mandarnos a la mierda, de desarzonarnos [*de se foutre de vous, de vous désarçonner; to fuck you, to unhorse [désarçonner] you; sich einen Dreck um Sie zu scheren, Sie aus dem Sattel zu werfen / aus dem Konzept zu bringen [désarçonner]; di fottersene di voi, di disarconnarvi; de tomarnos el pelo, de desmontarnos*], cuando queréis interpretar, juzgar, decidir. Todavía estáis en el Palacio del Paladar. En la lengua materna [*dans le Palais. Dans la langue maternelle; inside the Palais. In(side) the mother tongue; im Palast/Gaumen. In der Mutter-Sprache/Zunge; nel Palazzo. Nella lingua materna; en el Palacio. En la lengua materna*] (Derrida 1974: 94-95; tr. Leavey y Rand 1986c: 81; Gonder y Sedlaczek 2006b: 92-93; Facioni 2006c: 94-95; De Peretti, Ferrero y amigos 2015b: 94-95),

a palo seco y ardiente, sí señor, lámpara de araña o artrópodo amigdalico oscilando por ende y allende en la penumbra del bostezo colosal habida cuenta del título de ‘puente’ investido en la hoja cuyo número se me escabulle sin dar con las orillas respectivas por andar cada una con su pasarela, *chaka* al oído del quichua-hablante colgado de *chaku*, ante todo “adj. s. diferencia”, en seguida “adj. s. desmonte; teta; ortiga”, amén de tanta polisemia echada al desgaire (Torres Fernández de Córdoba 1982: 48 y 51), desafuero común y corriente del holding de sí mismo, He-Gel-Júntalo-Todo, cadáveres, fantasmas y sobrevivientes, armatoste pontifical montado para trasladar existencias de un lado al otro y del otro al uno en medio de tantas “presencias mezcladas” (Onetti 1950: 137), de manera que *a más de un título* nada de lo mismo quede, salvo las cursivas del otro:

*Ciertamente doy mi consentimiento a la aureola, sin embargo esta santidad no será visible ni nombrable, ¡créanme! No permitirá ninguna bagigrafía, ninguna leyenda dorada. – ¿Pero creéis que no sea también el caso de la santidad verdadera? Siempre consiste en evitar toda suerte de reconocimiento, muy lejos en esto de toda sabiduría, de toda genialidad y de todo heroísmo. El sabio, el genio o el héroe, sin duda, a su última medida, no se dejan reconocer, y sobre todo no por ellos mismos: pero es ahí donde la santidad puede atraparlos [les saisir], pervertirlos, impedirles de volverse sabio, genio o héroe (Nancy 2007: 47),*

pues tocaría repasar la vida entera, ni tan breve la del chupón de *import-export* entregado a cambalaches de rascadores bíblicos por botellas de licor transubstancial, no, ni de encaje enteco ni de almeja hermética semejante conciencia más que desdichada, el “mundo loco” (Onetti 1950: 11), su escurridizo sonsonete autístico,

“como remedado, como si lo tradujese” (Onetti 1950: 11), lejos de quedar en claro si vendría a medio ser *a*) parodia del exhausto diagnóstico global; *b*) consigna plutónica por antonomasia y derrumbe intestino del primer verso de la séptima cántica del *Inferno* restituido al “ruido de una máquina trituradora de piedras o de un desvencijado helicóptero que trata de posarse a la orilla de una represa” (Jiménez 2000: 14), para que veas, devuelto a los escombros de *Ghosttown*, pista de baile y cancha ajedrezada del tercer segmento del álbum de Madonna lanzado este año porque, a no dudarlo pues, ‘*in this mad mad, in this mad mad world*’ por entrega inmediata retorna la Queca de suntuosos harapos, lamia equipada *di tutto punto*, televisor y crucifijo, lobo y tarántula, uña convertida en camafeo de nada, cetro de reina del golf y capa de verdor ecológico lo bastante espesa para obturarte el Tube hostigando y absorbiendo la pulsión telescópica del adversario sexualmente anexo, Terrence Howard, candidato al Oscar desde un presunto principio rendido a la intranferibilidad conyugal por exceso de traspaso, desde la pérdida hasta la ganancia de nexos filudos y viceversa, de la capitalización triunfante al despilfarro ruinoso del patrimonio erótico-social y da capo, falanges de avarientos y hordas de manirroto, unos y otros campeones de *name dropping* cargando y descargando uniformes bultos de marcas infernales al son de ‘*Papè Satàn, papè Satàn aleppe!*’ para confundir precipicios de prodigalidad y aconteceres diseminantes con la impavidez del muro de afiches que me detuvo en la esquina de la Séptima con 50 la semana pasada, a la salida de la iglesia de la Virgen de Chiquinquirá, después del expreso doble en el Oma de Marly, mientras perseguía el rayo de seda templado entre mis encías con el propósito de sacar las partículas cartilaginosas de tu eucarístico cuerpo, intraducible amor, residuos que no me canso de inframascar por deseirlo entero, corazón de los árboles de la 50, una cuadra después de haber creído adherir al llamado eléctrico de tu colibrí, destrizando luz tu amado quinde, a la vuelta del *Dunkin’ Donuts* de la Séptima que acaban de tumbar, todo en inglés VOLCOM BRAND JEANS PRESENT REAL LIFE HAPPENNING / DISCONNECT TO RECONNECT / DECONSTRUCT TO CONSTRUCT te juro, pared hecha y derecha ufana todavía de tanto afiche, jugadas de *respicere*, ‘volver a mirar’ como quien pretende garantizar y entregar lo visible en bandeja de puta encarnando el espíritu creativo de la cultura juvenil, volver a leer por lo tanto el ensayo intitulado “La fisionomía de Orfeo. Una aproximación al uso del *performance art* de Joseph Beuys como una práctica de autotransformación” y con todo el *respectum* que se merece llegar al unto del asunto:

Esto implica, para el artista [*apodado en la misma página* “auténtico chamán”: *aunque suspendido apenas de dos ganchitos el calificativo que debería hundirse en hormigueros de comillas traídas de una cueva de Chiribiquete, buen golpe ortográfico si se sobrentiende que la disidencia del factor brujo conlleva el temblor de lo auténtico*], tener conciencia de su lugar de centro, al interior de las experimentaciones artísticas, y, dependiendo del caso, construirse y deconstruirse acorde a un principio planeado con anterioridad: el fin de la práctica de sí, que puede ser alcanzado a través de la obra misma (Baquero 2014: 243)

—y dele con el estilicidio onomástico, tienes toda la razón, más que razón, chinita dulce: en el fondo y en la superficie se parten y reparten aquí los párrafos desde un adentro supuesto y repuesto por rebotes y atracos de citas— *Georgia on my mind* en este preciso instante, Lou Rawls, un arreglo que no conocía – desposeídos y devorados en puntas de patronímicos más o menos prestigiosos, avergonzados a fuer de proliferación hipócrita), para acabar de tirarse fisiones y ficciones chamanísticas (más concretamente percibidas hace treinta años en un recodo del itinerario evolutivo que la *Gramatología aplicada* habría conducido de Derrida a Beuys) (Ulmer 1985: 230-234) de la manera más edificante posible entre Volcom, Google y Vattimo, sobre las muletas del ‘cuidado de sí’ de potestad fucoltiana:

Ahora, en tiempos de abundante circulación informativa como en el mundo contemporáneo, además del vaciamiento descrito por los teóricos de la postmodernidad, es posible pensar en una opción real para la construcción de identidades desde las prácticas de sí autocreadoras. El sí mismo sería diseñado al arbitrio de cada individuo a partir de un ejercicio constante de *deconstrucción-construcción*, teniendo como eje central una función crítica (Baquero 2014: 273),

cinta rodante de mutuo reemplazo, rueda y cigüeñal ‘fuera-de-ley’, *bors-la-loi*, ley sobre ley sin ley, demasiado edificante ritmo peristáltico de substitución recíproca a la altura y a la bajeza de los cabreos superegocéntricos contemplados en el relato de Maupassant que Ediciones Valdemar remiten al *Fantasma de una pulga* de Blake como si el diseñador de la portada se hubiese enterado de ‘El *borla*, o la locura de la ipseidad soberana’, tanto más sobada y soberana cuanto más denegada al son de ‘ponte-tú-pa’-quitarme-yo’ volcado en ‘quítate-tú-pa’-ponerme-yo’ y da capo porque: “Eso se parece mucho a uno de esos peligrosos procesos *auto-inmunitarios* donde el sí se las toma consigo como otro, como con el otro [*où le soi s'en prend à soi comme autre, comme à l'autre*], cuyo poder devastador ha sido frecuentemente subrayado por Derrida” (Mallet 2015: 276); *c*) a no ser la “palabra que no puede ser traducida” (Onetti 1950: 253), coágulo del rosario de sílabas que la hermana de la mutilada Gertrudis reclama a Brausen (suprimidas casi todas las letras de *Bruno* por arte y parte de *name wringing*, fíjate en *a s e*: me resbala el imperativo de ‘asir’ recaído en *aseitas*, calidad de aquello que por sí mismo subsiste y en su propia esencia maciza enchocola la justificación de su propia maciza existencia, *self-made God*, agosto Dios de los Ejércitos por ejemplo de bien aceitados ejemplos, a partir y regresar de lo que resta del apellido del devorante impersonaje víctima de mordiscos digitales, uñas pintadas, glutinosos blancos y cualquier curvatura susceptible de reincidir en retumbos de la comba quitada a Gertrudis o enroscar el carrusel de la cicatriz relativamente consecutiva, desde el motivo de los círculos brincando en la bata de René hasta las órbitas en el sueño de Guerrero {por Ipiales acaba de aparecer el Fercho Guerrero en la esquina superior derecha de esta pantalla —qué hago— te lo paso aquí mismo porque ve tú a saber dónde revertirá el susodicho cuerpo principal, ven, ven a saberlo de nuevo, sobre todo cuando tratos y estratos, bocas y boquetes se hacen nocturnos,

tú que lo sabes de sobra: 'Hola Bruno, aquí en la frontera, escuchando unos pasos de tacones que pasan tras esta ventana, amaneciendo, mientras un gallo termina de hacer su canto. / Me he levantado con el ánimo de escribirte por un pequeño sueño del día de ayer. / Estábamos en una gran reunión donde tú hablabas de Jacques Derrida y el amor, preguntabas a muchos de los asistentes sobre lo que acontecía en ese espacio, mientras nos mostrabas un dibujo de casi dos metros con miles de círculos sobre una cartulina blanca. Yo dibujaba unos garabatos de niño en un cuaderno, trazos de inocencia que no entendía; al acercarte donde estaba dibujando, lo único que podía recordar era el temblor y las sonrisas, algo que alguna vez te había escuchado, el temblor provocado por la escritura (acaba de llegar mi hija Ganeshka, la menor, la que tiene un añito y medio, y sonrío mientras ve que te escribo)... luego, camino hacia tu casa, vamos con Oliver quien está contento de verte. En el camino, me encuentro con Olguita, le digo que no sabía qué decirte sobre tus preguntas, le digo que estoy como en blanco, y ella al subirse a un carro va contándome una historia tuya de cuando eras joven y habías mascado hojas de coca. Habla del amor y el erotismo y me dice que en el barrio Cucas Remo seguramente hay alguien que te enseñaría a tallar madera. Que te pregunte por las tallas de madera. Caminamos y me enseña una casa de bareque antigua donde una mujer mulata con mocos secos en su nariz, cuenta una cantidad de historias y memorias exquisitas sobre la creación en madera. / Escucho que llegas y me despierto, y lo único que logro hacer antes de perder las imágenes y palabras del sueño es escribirte estas líneas. (Suena una campana aguda en a la calle. Pasa el carro del gas. Ganeshka se ha encontrado un lapicero en el piso y mientras raya sus manos termino de escribirte esta carta)', cómo no, pasando por debajo de la mesa redonda en la segunda sala del boliche junto al *Dick's*, tronco de mueble inútilmente esperado en la segunda sala de cualquier otro establecimiento del mismo tipo, *Dirty Dick* digamos, calle Frochot, muy cerca del hotel, el hornillo vacío de la pipa y la copa del eterno trago por verter, sin hablar de la eternidad casi en persona.

Faltaría. Me limito a barajar las heridas de la ciudad que, sin tu carne aparente, viene y reviene a ser aquella de la que salí hace tanto tiempo:

¿Octavo? Pro isto elocubrante, ¿porqué tantas monerías [*simagrées; remilgos; moine?* Estos encantadores dedos que crispáis en vano, este anular tan conductible a las muertas cogitaciones que de la punta de esta uña in ictu pasamos a vuestro utrumsit, ¿acaso no prueban, estos dedos, que seguís atendida a vuestra envoltura carnal mientras nosotros creemos ya tenerla [*annulaire si conductible aux mortes cogitations que du bout de cet ongle in ictu nous passons à votre utrumsit, ne prouvent-ils pas, ces doigts, que vous tenez encore à votre enveloppe charnel cependant que nous croyons la tenir déjà; anular tan conductible a las muertas cogitaciones que con la punta de esa uña in ictu pasamos a su utrumsit, ¿no le demuestran, esos dedos, que todavía está apegada a su envoltura carnal a la vez que nosotros creemos tenerla ya; anulare che porta a morti pensieri, questo che ora, con la punta dell'ungbia in*

*ictu, noi passiamo all'utrumsit, queste dita non provano forse che lei tiene ancora all'involucro carnale, quando già credevamo possederlo?* Si es cierto que ha de renacer de su polvo, hablad, Madame, hablad y descerrad [*desserrez; entreabra; disserrir*] estos labios tan bien pintados, esta boca tan bien hendida que si una boca mía me fuera dada, a fuerza de besos aplastaría la vuestra [*cette bouche si bien fendue que si une bouche m'était donnée à moi, j'écraserais la vôtre de baisers; esa boca tan bien dibujada que, si a mí me fuera dada una boca, llenaría la suya de besos; questa bocca tagliata così bene che, se mi fosse concesso avere una bocca, divorerei di baci*] de miedo que nos nombre demasiado pronto. (Klossowski 1965: 141; tr. Albán y García 1997: 76; Marmorì 1981: 52).

Y me limito a revolverlas sea por fijarme en *ces développements* de los que el Coloso parece arrepentirse sin renunciar al manoseo de los soberanos de la meona, aunque otras versiones prefieran “esos desarrollos” y “*tali digressioni*” (Klossowski 1965: 140; tr. Albán y García 1997: 74; Marmorì 1981: 50) lejos del engañoso contrapunto del desenvolver y del envolver, atractivos y desacatos de los que Creusa debería dar muestra a Jasón, galán tan nefando cuanto la esposa filicida para quien preste fe a la sarcástica exhortación de la IVª escena del IIº acto de *la Medea* de Corneille y epígrafe de la primera parte del sainete dado a conocer en 1953 cuyo sistema de aireación tendría en común con los difusores novelescos de tres años antes las aguas residuales de la hospitalidad incondicional vertidas en sumideros pornoteológicos: “Vaya, vaya, Señora, a desplegar sus encantos y alardear de sus desprecios ante el brujo infame que hechiza sus espíritus [*Allez, allez, Madame, / Étaler vos appas et vanter vos mépris / A l'infame sorcier qui charme vos esprits*]” (Klossowski 1965: 114; tr. Albán y García 1997: 25; Marmorì 1981: 23) suponiendo que semejante exhibición comprometa a escala mítica los argumentos de Gertrudis, Roberte y Mme K. no menos que los de Brausen, Octave y Théodore – amén de Anabel, prostituta más que invasiva, súcubo de ‘Diario para un cuento’, relato en cierne interesado en sobreponer al autor de *La verdad en pintura* una pinta de intelectual acidioso, promesa y amenaza de Cortázar, no del coleccionista de nombres sumiso a ese ‘malsano saber acerca de las diferencias’ que el Lázaro de los pseudónimos apodó *Sammenligning*, ‘confrontación’, substantivo comprometido con estudios estadísticos inherentes a toda suerte de relaciones por rebote de *sammenligne* y *samle*, ‘comparar’ y ‘juntar’, de Bioy a Derrida y regreso, pasando por Keats, Conrad, Arlt, Poe, Eliot, Backhaus, Freud, Dickson Carr, Ellery Queen, Huxley, Borges, Capote y Proust (Cortázar 1983), con el beneplácito de madame de Sevigné (Cortázar 1983: 149) y al gusto de la madre del narrador de *A la busca del tiempo perdido* cuyo remedo estaría en juego no se sabe cuándo ni porqué, ‘acumulación’ o *Samling* de puntos redimibles en el Carulla de las ideas, sin excluir las ‘relaciones (sexuales)’, *Samleje*, por supuesto y repuesto, cotejos al trote del jinete de las luces expuesto a la pesadilla seductora, Guy de Savigny, “el que respiraba tan sólo por referencias” (Klossowski 1960: 50), socio de Hannibal Lector asaltado en la buena fe de su toilette, cómo no, antes de vislumbrar siquiera la oportunidad de convertirse en apuntador de sí mismo, donde y cuando el adverbio *antes* no es un decir como

cualquier otro (*donde* y *cuando* tampoco, ahora que no lo pienso – *decir* a todo quitar si acaso), una vez escarnecida la intermitencia trascendental de lo propio propiamente dicho gracias a los rebotes de un tipo mucho más popular que Johannes de Silentio o el Consejero Wilhem, verdad sea casi dicha ahora que estamos en la salsa, Frank Zappa, autor del doble LP de 1981 y del video concomitante *You Are What You Is*, lo que vendría casi a ser {siempre y cuando no prevalgan alusiones a los misterios isíacos en *improper English* por artes, partes y partecitas del amañado estrabismo lingüístico del más friki inventor de la historia del rock y otras historias, en pocas palabras “el Derrida del rock” (Dutoit 2015: 128), picadas de ojo —amén de otros órganos subyugados por reincidencias de alambiques sonoros— en la constelación habitualmente referida al negro estrellado de un Osiris “roto en cuadraditos muy regulares y tirado al cagadero [*déchiré en petits carrés, bien réguliers et foutu aux chiottes; torn in to small, very regular squares and rammed down the shithole; in kleine, ganz regelmässige Vierecke zerrissen und ins Scheissbaus geschmissen wurde; strappato in piccoli pezzi regolari e gettato nel cesso*]” (Jean Genet en: Derrida 1974: 7; tr. Leavey y Rand 1986c: 1; Gonder y Sedlaczek 2006b: 5; Facioni 2006c: 47; De Peretti, Ferrero y amigos 2015b: 7), crucigrama somático absoluto, absuelto y resuelto por su hermana, esposa y requetemadre según las murmuraciones todavía serpenteantes a través de tanto reciclaje ítalo-egipcio, particularmente entre los cortes y recortes sureños del *Almanacco Perpetuo, opera molto necessaria e dilettevole, come anco di gran giovamento et utile a ciascheduno, e particolarmente ad astrologi, fisonomici, medici, fisici, barbieri, distillatori, alchimisti, agricoltori, pittori, nocchieri e qualunque altra persona curiosa*, sucintamente apodado *Rutilio, Retilio* o *Rotilio* en fisiológico empaste con Rutilio Benincasa (1555-¿1626?), autor subsumido por la obra que sería abusivo dar por suya sin devolver a la obra su artífice, *passim* y *ultrapassim*, no por obedecer al descrédito del sujeto autoral en la estela de *Tel Quel*, sino prestando oídos tanto a “la Objeción en contra de la Muerte del Sr. *Partridge*” (Swift tr. Oyarzún 2011: 71), bajo cuyo nombre se habría impreso en 1709 el impresionante best-seller astrológico consentido por los libreros de Londres “que hubiesen deseado que el Sr. *Partridge* se ahorrara Incomodidades adicionales y solo prestara su Nombre, que podía hacer Almanagues mucho mejor que él mismo” (Swift tr. Oyarzún 2011: 71), a no dudarlo ‘extraordinario sarcasmo’, añade el traductor del *Theatrum Astrologicum* en su divertida nota a pie de página (*suya*, del traductor, Pablo Oyarzún Robles, no del *Theatrum*, ni del Sr. *Partridge*), pues “es como si Swift se valiera de un chiste para transmitir una profunda percepción, o como si el chiste fuese en él un método infalible de conocimiento” (Swift tr. Oyarzún 2011: nota 83), cuanto a la proliferación de reimpressiones y variantes del tremendo libraco cuya anterioridad respecto del *Theatrum* del Sr. *Partridge* y del Sr. *Partridge* del *Theatrum* quedaría en veremos, sea por haber visto la discutible luz de los moldes gracias a la tipografía napolitana de Carlino y Paci 116 años antes, sea por investir el anhelo de la perpetuidad de lo novedoso apta para arruinar límites y molduras de cualquier cronología acumulativa, más que oídos deberían ofrecerse a la tradición oral que no lo recrea propiamente hasta nuestros días por intermedio de los virulentos relatos transcritos gracias a una perspicaz y valiente antropóloga en San Marco de los Cavoti, provincia de Benevento,

atentísima al ‘interesante caso de homicidio-suicidio-sacrificio ritual’ (Burdi 2000: 423) que, lejos de escamotear la parálisis del escritorio, el ahogo de la corrección de estilo y la conjura de los retículos publicitarios, exalta una gestación *in vitro* abismada en el cálculo del agotamiento de todos los casos y cadencias de lo distinto, catástrofe apocalíptica y extinción universal en la autenticidad superidéntica que hubieran podido dejarse chupar por el íncubo embutido y postincunable charcutero confiado al dispositivo de una cápsula del fin del tiempo, él y eso, *qui* y *quoi* a más no poder encarnados, descarnados y escarnecidos:

Retilio era un hombre que existía con Dios y antes de Cristo. Él quería nacer otra vez y entonces se cortó pedazo por pedazo, se metió dentro de una botella y excavó dentro del estercolero porque ahí se calentaba [*Isso voliva nasce' n'ata vota e allora se tagliò a pezzi a pezzi, se mettette dindu a 'na buttiglia e scavò dindu u stabbio perchè là ce steva caldo*]. Nueve meses más tarde la botella se destapaba [*scattava*] y Retilio salía como un cristiano. Pero no alcanzó: cumplió los siete meses y llegó una marrana en ese montón de estiércol [*na scrofa iette [andò] in quello tuppo de stabulo*] [mucchio di letame]/y sacó la botella. / Dios no lo hizo salir porque sabía que si él renacía perdía el mando sobre el mundo [*u comando su u monno*]: si Retilio nacía otra vez nosotros ya no podíamos nacer, y el mundo habría sido siempre y solamente él (Burdi 2000: 428),

tal cual, tesoro mío, *o' Retilio*, Contra-Jonás y Archi-Pinocho, quiso convertir la mandorla del Pantokrator (como quien no logra nombrar la invaginación quiasmática de todos los bordes habidos, por haber y sin haber) en frasquito de *energy drink* con saborizantes naturales, mientras o casi mientras, por equilibrio inestable sobre lo simultáneo y lo contrario, las que le restan serían otras tantas fallidas reediciones y resurrecciones del verraco escritor-escrito vertido a deshoras, cuyos elementos nucleares, “la mutilación del ser, los miembros sepultados, su volver a la vida, la determinante presencia de un personaje femenino en la versión más elaborada” (Burdi 2000: 430), resultan inseparables de los huesos carnudos que de boca aliena en fauces domésticas, de cita sanguinaria en referencia hozadora, de hocico heterográfico en pico apócrifo a través de los siglos arrastran incalculables tergiversaciones de *sarx* incumplida entrecruzadas con el jeroglífico que a falta de garambainas diacríticas toca despachar sin más por *if* en memoria de la pluma, el polluelo de perdiz, el reptil cornudo y la extraña tajada que una gramática del siglo pasado clasifica ora como “trozo de carne” ora como “partes del cuerpo” (Gardiner 1976: 467) involucrando para la ocasión sarcófagos sarcomatosos, canopos de salsamentaria luciferina y túmulos de boñiga placentaria una y otra vez restituidos a las reelaboraciones de los mitemas de Isis y Osiris (Burdi 2000: 423, 437) que bien podrían haberse regado más al Sur, hasta Partinico, provincia de Palermo, cuna del padre de Zappa, si perdonas la hipótesis, a condición de no restituirla al siniestro equívoco —sujétate chinita linda, tu sentido del humor no tiene orillas: transformas este valle de lágrimas en monte de risas— consistente en asociar con el absolutismo piramidal de un Sistema Integrado de

Lectura las cursivas de la fórmula “*no hay fuera-de-texto* [il n’y a pas de hors-texte; no hay fuera-del-texto]” (Derrida 1967: 227; tr. del Barco, Ceretti y Potschart 1978b: 202), demasiado corrientes para que uno se fije en el acontecer productivo de la homofonía salpicando la reputación de aquél o aquello del todo semejante a un cuadrilátero de papel impreso, la misma ilegible página de *De la gramatología*, inaplicable e imposible producto, ojo, manos y pies a la ‘mácula’ caída de la cogulla del circunflejo de la edición de Minuit fantasmearando la *tache* de 24 líneas más arriba, 22 en la mira de la tara de Siglo Veintiuno:

¿Qué quiere decir aquí producir? Al intentar explicarlo, quisiéramos bosquejar [*amorcer; entablar*] una justificación de nuestros principios de lectura. Justificación, se lo verá, totalmente negativa, que dibuja por exclusión un espacio de lectura que aquí no llenamos: una tarea/mancha [*tâche; tarea*] de lectura (Derrida 1967: 227; tr. del Barco, Ceretti y Potschart 1978b: 202),

así como más abajito, a propósito de tanta escalada académica y respectivas barandas erguidas para confundir unas hojas con otras, el ámbito del espaciamento en cuestión se dilata más allá de la argumentación responsable:

Desde luego producir esta estructura significativa no puede consistir en reproducir el desdoblamiento retraído y respetuoso del comentario, la relación [*le redoublement effacé et respectueux du commentaire, le rapport; la duplicación cancelada y respetuosa del comentario, la relación*] consciente, voluntaria, intencional, que el escritor instituye en sus intercambios con la historia a la que pertenece gracias al elemento de la lengua. Sin duda ese momento del desdoblamiento comentarístico [*commentaire redoublant; comentario duplicante*] debe tener su lugar en la lectura crítica. (...) Pero ese indispensable parapeto [*garde-fou*] nunca ha hecho más que *proteger*, jamás ha *abierto* una lectura (Derrida 1967: 227; tr. del Barco, Ceretti y Potschart 1978b: 202),

y quien pretenda cerrarla para mejor enclaustrarse, por decir algo que zumbe alrededor del amigo, se expondrá al peligro de recaer destrozado sobre el puente de mando de sí mismo, envuelto en los sudarios proféticos del famoso capitán: - “Reventar el muro (*wall*) del texto-ballena (*whale*) quizás no permita salir del texto, que podría no tener más allá, ningún afuera. Ningún fuera-de-texto [*Pas de hors-texte*], parece sospechar Achab en el mismo momento en que grita que quiere salir de él” (Szendy 2004: 59)} *Eres lo que tú es*, sin que el monosílabo isíaco, dizque una vez traducido, deje de insinuar otrosí la emayusculación del irremisible inconsciente, donde y cuando ‘Ello’, el mismo sin lo mismo y jamás de los jamases en persona propiamente dicha, *das Es*, esa vaina a más no poder desenvainada, esa cosa impura, mi pie infecto e obscenamente rubicundo, fíjate tú pa’ que me suelte yo, fíjate tú, solicitaría un gag trascendental a la desmedida del relajo de uniformes, guiños profesionales, artículos de marcas muy respetables, trebejos



e implementos varios rodantes alrededor y a través de nuestro querido ‘*President from Hell*’, sujeto tozudamente centrípeto adscrito al servicio de balanceo y alineación planetaria garantizada, Hades, Reagan o Ramsés, en todo caso ufano de la punta del capirote kukluxklánico donde tantas pieles de Zappa atornillan la donut ad hoc en sintonía con el tino tangencial de Ray White, jeta de blusero y guitarra rítmica aruñada para poner en tela de juicio a priori el reciclaje de la tercera persona del singular sin remover mechones sintácticos porque “la no-identidad es lo propio” (Dutoit 2015: 121), a la zaga de otro *slide concept* o resbalada filosófica, si alguna restase por fuera de lo que jamás vuelve tal cual al resto de sí: - “Más ebrio que lo propio, no hay nada. Sin embargo hay que inmiscuirsele, aprovecharlo – sobriamente por supuesto” (Nancy 2014: 60; tr. Gómez 2014: 40), peor dicho y más que bacante, sobrentendiendo hasta qué impuntualidad la parsimonia presunta se aviene a “la idea, explícita en el video, de que el fondo de la soberanía (lo propio apropiándose de sí mismo) llega a ser la escena y la puesta en escena de un amotinamiento de accesorios (*riot of props*)” (Dutoit 2015: 126), de acuerdo, cómo no, movimiento rotatorio de requetescena “construida solamente para ser desconstruida, reconstruida, y así de continuo” (Dutoit 2015: 126), a pacto de no tomar en serio el participio pasado del verbo desconstruir como si pudiera compaginarse con una re-invaginación más bien zafada en respuesta al coro del refrán unánime y cumplido, tangente que “prohíbe a la lectura discernir el límite indivisible de un comienzo y de un fin” (Derrida 1981: 29) o, si prefieres, estampida involucrada no sólo con las engrifadas de *La folie du jour* y la puntillosa vaguedad de ‘Título (por precisar)’, sino también con el aplomo esquemático que desde el desaforado estrado de “La ley del género” interroga la elipse ocular comprendida entre dos ondulaciones simétricas entrecruzadas en nombre de la nunca del todo dicha “invaginación quiasmática de los bordes” (Derrida 1986c: 272; tr. Jiménez y Mazoldi 1990a: 25) para mejor desbanicar la emergencia autoritaria de lo que y de quien intitula suspendiendo la propiedad de su ‘recorte’ o ‘despedazamiento’, aunque menos drástica *praecisio* análoga a la meticulosa ocurrencia del 15 de noviembre de 1947, más o menos dos años relativamente *antes* de “la llamada ‘primera versión’” del título disipado y del intraducible relato de Blanchot (Derrida 1986c: 31) a los que dedicara buena parte de las mencionadas reflexiones heterográficas, por lo cual sería casi traer a descuento el ‘sainete mudo, acción de títeres casi quietos, en una entrada por salida’ pseudointitulado “Hubiera podido intitularse *El rapto de los coturnos*, si alguien hubiese apechado, el mismo perjudicado aparente, o el otro, con la empresa de poner en escritos la farsa”, uno de tantos simulacros definitorios sobre los que patina el compadre de Beremundo el Lelo, en suma y en resta casi todo lo que “sería, de haberse hecho la Obra” (De Greiff 1986: 27), motín de motes jamás escrito porque adscrito al otro despedido y desde el otro corrido, tumulto ni tuyo ni mío ni suyo, de Zappa si acaso:

Appropriot / (Es una bizarra pronunciación si alguna vez la escuché...)  
 / Si no te gusta / (¿Dónde cogiste esa palabra?) / Lo que has cogido /  
 (¿Appropriot? La palabra no es...) / Tira eso a la basura / (Tíralo, sí...)  
 / Y que se pudra / (Puedo olerlo ahora...) / Algún otro / (Aquí vienen,  
 aquí vienen) [*Appropriot / (That’s a funny pronunciation if’n ever I heard*

*one...)/ If you don't like / (Where'd you get that word?) / What you has got / (Appropriot? The word is not...)/ Drop in the dirt / (Drop it yeab...)/ 'N let it rot / (I can smell it now...)/ Someone else / (Here de come, here de come)] [medio ignorando que están a punto de llegar por lo que él llama *exapropiación*,] ese doble movimiento en que me llevo hacia el sentido tratando de apropiármelo, pero a la vez sabiendo y deseando, lo reconozca o no, deseando que siga siéndome extranjero, trascendente, otro, que siga ahí donde hay alteridad (Derrida y Stiegler 1996: 123-124),*

pues “la exapropiación [*l'exappropriation*] no es lo propio del hombre” (Derrida 1992: 283): allá la testa de cerdo en crema de pixeles servida al soberano bestial legítimamente elegido y reelegido, aquí el destronque in fieri de la carne capital que no habrá sido del todo nuestra, amor mío, por intercesión anagramática del nombre del autor de *Glas* esparcido a los cuatro vientos de la monstruosa flor de Genet, “Dioniso Erígona Eriopétala Reseda” (Derrida 1974: 129), sin que de aquella diseminación tenga el muy suscrito la menor idea, ya sabes, y lo sabrías demasiado si apenas fuera saber esa cosa, cada vez que, en traje de conferencista o en cueros, caía y sigo cayendo de rodillas alzando los ojos al cielo para recitar el cuadrinomio ad hoc mientras el filo de la mano derecha replica y replicaba el alfanje y el índice de la izquierda la ascensión de mi antigua cabeza, sin saber cómo ni porqué, al otro lado de todos los lados y de la relación consciente, voluntaria e intencional con el texto, esa cita o cualquier otra, en el extremo recodo de un tímpano arrecho, al pie del pelillo de la fosa nasal pertinente, sobre la cutícula al borde de la garra y en obediencia al santo redoble de incontables pestañas, mínimo amago del sinsentido del otro capaz de remitir a la impostación anímica ‘original’ u *oprindelige* —qué trabajo me dio encontrar el término, te juro— casi al contrario, si dejaré pasar el sustantivo ‘tronco’—acabaría de darme cuenta si de cuenta fuera— por algo será: platillos de nubarrones, retumban los maderos negros tallados por el carpintero del Pequod para el ataúd destinado a Queequeg, los que el colosal arponero transforma a su vez en cómoda mientras el narrador devuelve el fúnebre cajón doméstico a la pulpa impresa del capítulo CX soplada y substraída sin desconfiar de las imitaciones, puro *théâtre de société* —en gabacho suena mejor— si valiese la pena mencionar el segundo término de la disyuntiva que intitula la tercera emisión de *Las leyes de la hospitalidad* tan sólo para sugerir el movimiento helicoidal de la anterior recogiendo en el cuenco de esta mano suficiente evidencia del primer chorro editorial, atención al diseño de la portada y a la torcida, fantástica escalera de caracol sobre uno de cuyos peldaños Théodore deja saber al doctor Ygdrasil: “Yo lo que soy es apenas una mentalidad primitiva” (Klossowski 1960: 213), no exactamente de Lévy-Bruhl, buena ésa, tan sólo una mentalidad poco “adaptada a las costumbres corrientes [*qui ont cours*]” (Klossowski 1960: 182), tampoco la de quien sabría precisar los márgenes que distinguen y enredan alquimista y arquimista, manes de filósofo ciranesco amante de los traslados al espacio exterior y desmanes de soplador comprometido con la ‘palabra robada o soplada’, a un dorado palmo del codicioso *souffleur*, ‘consueta’ y ‘asistente de cocina’ cuyas alambicadas cuitas no sobrepasan la dignidad de un alzapuelles de sí mismo, mientras lo que porta, importa y exporta es otra cosita, pues:

En verdad quien es bastante humilde y corajudo para dejarse aquí transfigurar estéticamente, quien tiene el sentimiento de ser un personaje en el drama que la Divinidad compone, donde poeta y consueta [*lbvor Digteren og Souffleuren; où le poète et le souffleur*] no son personas diferentes, donde el individuo, como un hábil actor, ha entrado en el espíritu de su carácter y de su réplica, y no es incomodado por el consueta sino siente que lo sugerido es exactamente lo que él mismo quiere decir de manera que ya no sabe si es él quien dicta al consueta o viceversa, ése que, en el sentido más profundo, tiene el sentimiento de ser a la vez el poeta y la poesía, quien en el abrir y cerrar de ojos en que se siente poeta está en posesión del pathos original de la réplica y que, en el abrir y cerrar de ojos en que se siente objeto de la poesía, posee el oído erótico, el que capta cada sonido [*det erotiske Oere, der opfanger enhver Lyd; l'oreille erotique qui perçoit chaque bruit*] – ése, digo yo, y tan sólo él ha realizado lo que hay de más elevado en la estética (Kierkegaard 1994: 130; tr. Prior y Guignot 1943: 448-449),

que conste muy lejos de mí, en otra parte, muchísimas partes y partículas, que la ambigüedad del rodeo envolvente se sopesa, escudo protector en el acto III<sup>o</sup>, pues, a ojo de Jasón, los decretos que imponen la extradición de la bruja ‘envuelven a sus hijos [*envelopoient ses fils*], abrasante en el V<sup>o</sup>, cuando el manto ponzoñoso devora al rey bien ‘envuelto [*envelopé*], que conste y la baile *in ictu* el más recursivo esteta, el inventor de la lira, temor y temblor permitiendo y con la venia de la ‘obscura claridad’ pagana a ojo de Lévinas, tronco de Hermes neonato cuyo epíteto el traductor nariñense devuelve a la inocencia del ‘niño de las sábanas’ aunque por virtuosismo de pedo furtivo sorprenda no solo a la manada de detectives cabrunos sino también al mismísimo Apolo, toda vez que en sus brazos “Argicida el Fuerte soltó adrede un presagioso pájaro, descarado mercenario de las tripas, mensajero orgullosamente vano [*kratus Argeifontes / oionon proeeken, aeiromenos meta kbersi / tlemona gastros erithon, atasthalon aggelioten*]” (Homero tr. López Álvarez 1938: 294-301; tr. Humbert 1958: 128), túrgido “fajado”, *Sparganiôtes* (Homero tr. Humbert 1958: 301; tr. López Álvarez 1938: 47), a secas y a húmedas *bandé*, sin que de las sienas los dígitos se rindan a membranas de murciélago, manchas de ningún artista “acosado por muchachas embelesadas que ven encarnada en él la sensualidad absoluta como experiencia total de la música”, abolido el lente jolivúdico que “revela detalles, sobre todo táctiles, del fenómeno manual de la ejecución” (Kagel 2011a: 75-76), antes bien agarrado con las manos en la musa el camarógrafo metido entre las gentes para cosquillear el instante feliz, tú que “ensartas esa forma sombría en tu bolsillo [*stikker dette Skyggebillede i Din Lomme; tu empoches cette ombre*]” (Kierkegaard 1994: 16; tr. Prior y Guignot 1943: 355), no tú, chinita dulce, faltaría más, sino esa aguamala “que se traga rápidamente su presa – no en su bolsa [*ikke i sin Pose; non dans sa poche*], porque no tiene bolsa, sino en sí misma, porque ella misma no es más que bolsa” (Kierkegaard 1994: 41; tr. Prior y Guignot 1943: 375), *Vandmand*, aliteración escandinava que a la letra

significa ‘hombre o esposo de agua’, *Cyanea capillata*, medusa melena-de-león ártica en razón de tanto tentáculo semitransparente y gelatinoso, corona mamaria entre destellos de orina solar o comba craneana de vikingo destroncado, cómo no, en tono con una virilidad de apodo tan ostentoso cuanto discutible, afin a la del envoltorio caribeño *Physalia physalia*, vulgo *man-of-war*, por lo cual ahí va la instantánea, “puesta como señalador en nada menos que una novela de Onetti y que reapareció por mera acción de la gravedad en una mudanza de hace dos años, sacar una brazada de libros viejos de la estantería y ver asomar la foto, tardar en reconocer a Anabel” (Cortázar 1983: 145), ya sabes, en medio del despelote insoportable (perdona la ruptura: imagínate el auditorio de la Nacional donde escuché por primera vez a Rivera Cusicanqui, ‘inmamable’ fue el atributo que maître Jackie le mereció así que, para insuflarme aires de sobredosis, no esperé que concediera la palabra: ‘¡Derrida es pura lechita!’, doblemente intempestiva salida a bien mirar el monosílabo intraducible: “Y si, desde ahora, les digo que el glas es una suerte de leche envenenada [*le glas est une sorte de lait empoisonné; glas is a kind of poisoned milk; das glas/Totengeläut eine Art vergifteter Milch ist; la campana a morto è una specie di latte avvelenato; el clamor es una especie de leche envenenada*], parecerá que la dosis es demasiado fuerte y la imagen disonante. Por lo tanto todavía no ha llegado la hora” (Derrida 1974: 22; tr. Leavey y Rand 1986c: 15; Gonder y Sedlaczek 2006b: 20; Facioni 2006c: 107; De Peretti, Ferrero y amigos 2015b: 22), examen e identificación diferidos por eso mismo, lapso indispensable al reconocimiento de la pureza en cuestión, castidad de la eventual chupada de este glas consistente en

el análisis interminable de un vómito, de un asco más bien del que me afecto y que me hace escribirme: ‘yo me esc./yo malevo’ [*d’un écoeuement plutôt dont je m’affecte et qui me fait m’écrire*: ‘je m’ec.’; *of a nausea [écoeuement] rather, by which I am affected and which causes me to write myself* [m’écrire]: ‘je m’ec.’; *eber einer Übelkeit (écoeuement), mit der ich mich affiziere und die mich mich schreiben macht* (m’écrire): ‘Je m’ec.’; *di un disgusto piuttosto, di cui soffro e che fa sì che io mi scriva*: ‘je m’ec.’; *de un asco más bien, que me afecta y que me hace que me escriba*: ‘yo me esc.’]” (Derrida 1974: 22; tr. Leavey y Rand 1986c: 15; Gonder y Sedlaczek 2006b: 20; Facioni 2006c:107; De Peretti, Ferrero y amigos 2015b: 22),

vago revés de la afirmación que le gustaba citar a flor de sonrisa, no sólo por escrito, ante la mesa aparejada también: ‘Este es mi cuerpo...’, por decir algo, esa noche en el Lutétia, fetiche de la ocupación alemana a dos pasos de su oficina, cuando la metí trocando *dîner* por *cène*, ninguna restitución de convite evangélico entonces, tampoco arcadas de capas y capachos faciales por ‘embrujo’ de ‘rostros’, *envoûtement* de *voultz*, *involutio* de *vulti* y *voluti*, amarre apretado quitando la cara a la cara oscura del macuto fisionómico en cuanto *rostrum*, ‘pico’, ‘hocico’, ‘espolón de bronce o hierro erguido para destripar naves enemigas’, cogiéndole la derecha el conductor de la riba postrema mientras Ebriedad o Roberte, tú sola esta noche, eres

saturación desprendida de todo y que de todo se burla, pero que a todo aspira, inspectora escéptica que a todo el mundo interpela, por doquier intrusa y por doquier en casa, tomándome del brazo, de la cintura, besándome, abrazándome, largándome, retomándome. Absoluta mezcla de lo absoluto, mixtura de lo separado y lo desprendido, confusión de distinciones. Relación absoluta con lo absoluto, dice K. (Nancy 2013: 75; tr. Gómez 2014: 51),

tan sólo tú acariciándome el hombro con la izquierda sin que del *vis à vis* se deduzca qué o quién despide o retiene a quién o qué se queda desvaneciendo en reversa marmórea, gajes del rescribirse enamorado de la sombra a contrapelo de visaje y *visage*, Hermes el tercero en el relieve de Torre del Greco, San Francisco en Puquio escudriñando la urna aflautada de un zumbido infracolateral por ansiar ver más y oír ulteriormente, cuando antes de tiempo él ‘abrió el carrizo’ ofrecido por el santísimo portero de Qoropuna y en lugar de la resucitada “del interior voló la mosca de la muerte (chiririnka, wañuy chuspi)” (Arguedas 1975: 71), a no ser busca de siembras fantasmales, enjambre de corpúsculos a lo largo y a lo ancho de una maraca del más allá según el relato del indio Bari prendado de ‘ciertas semillas de plantas (no especificadas), que se hallan en posesión de los muertos’, único ejemplo en que la figura indoamericana de Orfeo, ignorada por Hultkrantz y Fock quién sabe porqué, exalta la persistencia de una pasión vegetal como ‘causa desencadenante del viaje’ (Cipolletti 1984: 424), una y otra vez ‘contra-ida’, tu *contrallée* querida por abuso de apuro, envés del canto sacrificado a la escucha absoluta hurgada tras bambalinas, regurgitación de cúmulos infernales por misteriosa interferencia, *noise* de origen no identificable justamente en razón del paroxismo de la voluntad identificadora:

*Orfeo* Mas mientras canto, ay de mí, ¿quién me asegura que ella me siga?  
(...) / (*aquí se hace un estrépito tras bastidores [qui si fa strepito dietro alla scena]*) / *Orfeo* Pero ¿qué oigo, ay de mí, pobre infeliz? / Acaso en mi contra van armándose / con semejante furor las Furias enamoradas / para raptar mi bien, ¿y he de consentirlo? / (*aquí se voltea*) (*La favola di Orfeo*, Acto IVº, escena única),

no exactamente a partir de un mero “ruido” o “ruido desconocido” (Szendy 2007: 96) sino distraído por el estruendo escandaloso, desempate y empate con solo de Parker arremolinado en ventriloquia literaria, roto el pan, tronco de harina que “está fuera de mí, pero lo toco con los dedos, lo siento, siento que eso es el mundo, pero si yo puedo tocarlo y sentirlo, entonces no se puede decir realmente que sea otra cosa” (Cortázar 1964: 144), susceptible entonces de resonar en la estela del ‘ruido secreto’ que el perseguidor de *La Fábula* estrenada en Mantua para inaugurar el carnaval de 1607 remite a las andanzas de los agentes de pies hendidos y orejas puntudas tras las huellas arrevesadas de las vacas de Febo, *Sabuesos* de Sófocles espantados al escuchar el sonido que los detiene en el umbral de la cueva donde el diminuto cuatrero se oculta, así como las aspas destrozadas y dispersas de la cámara voladora

de otra comedia tergiversan clamorosamente las prolongaciones tentaculares de un cuerpo-espía enamorado, el mini-helicóptero drone que Peter habría mantenido en reserva para no saturar su más que razonado catálogo de *bugs* zooteletecnícos al servicio de ojos y oídos eróticos, bichos de película, chuzadas de éste y del otro mundo vía Hitchcock, Lynch y compañía, porque el revolú de las fanáticas bacantes alrededor, encima y por dentro del músico ansioso, ponle cuidado tesoro mío, no deja de urdir alianzas con hordas de microoedores árticos acechantes desde las tuberías y demás desterritorios del largometraje templado entre disolvencias de Rampling en Gainsbourg y viceversa, las dos Charlottes... ¿No se te hace?

Y si no ¿porqué el jueves en que me detuve alelado a la entrada del anfiteatro Poincaré, rue Descartes, mal descifrando el afiche de France Culture, ya te conté, programa de periodismo cultural que, como suele decirse, *cubría el evento* del homenaje al recién fallecido, toda vez que ABUS DE CURIOSITÉ habría sido la leyenda al pie de una lupa ciclópea levantada para delatar pelos y señales de un pabellón auricular más famélico que indiscreto, dime tú, porqué la mañana del 21 de octubre del 2004 en la sede del Colegio Internacional de Filosofía cerca de la Odello creí reconocer a Dominik Moll tenso como un cienmetrista al filo del pistoletazo perdido, el director de *Lemming* rasgando un papelito de emergencia sin que el suscrito pudiera presentir el chispazo emblemático del *psychological thriller* no muy aclamado en Cannes un año después del susodicho abuso, digo la exánime bestezuela perteneciente al suborden de los miomorfos, igual que nuestro cuy bendito, extraída de un recodo del desagüe de la cocina gracias a los cuidados del ingeniero electrónico y amartelado esposo de Bénédicte, Charlotte Gainsbourg, a mil leguas de las gélidas tundras y de la tradición popular que atribuye a los lemmings el sacrificio masivo consistente en arrojarse al mar obedeciendo a cíclicas pautas de autorregulación demográfica, no recuerdo si antes o después del bochornoso episodio en que el patrón del ingeniero y su esposa Alice, Charlotte Rampling, sacan al aire los trapos de su infeliz matrimonio durante la desastrosa cena en el apartamento del abnegado empleado para que Alice regrese un par de días más tarde y se pegue un tiro en la alcoba del perfecto himeneo como si fuera suya, perfecto hasta el momento en que el espíritu de la suicida se apodera de Bénédicte, quien no tarda en acostarse con el insaciable putañero del jefe de su esposo decidido por su parte no sólo a vigilar los embates de la pareja por intermedio del mini-helicóptero fruto de sus desvelos, hijo espión, obra y mascota reacia al control remoto hasta la autodestrucción, sino también resuelto al asesinato del viudo para liberar a Bénédicte de la sombra vengadora de Alice y a sí mismo del caos de la casa tomada por un ejército de pirañas peludas, tan feroces cuanto los dispositivos ortográficos que destrozarían *El ser y el tiempo* si las prescripciones de su autor se tomaran en serio como sugiere la pesadilla cinematográfica anunciada en *Del espíritu: Heidegger y la pregunta* según la semblanza evocada ante la audiencia del Colegio en esa precisa mañana por el amigo de toda la vida, Sam Weber, “con un sesgo muy indirecto” (Weber 2005: 39) y sentido recato, casi pidiendo excusas, aunque no sin mencionar el “humor judío tan amado por ese cuentachistes sublime que era Jacques Derrida” (Weber 2005: 40), y no sin antes de haber resumido la trama de *El Dybbuk*, filme polaco de 1937 traído de los espectrales cabellos contemplados en la literatura de

infatuación cabalística que responde al nombre de *dybbuk* por invadir con pertinacia de huésped intrínseco el cuerpo del piadoso viviente que menos se lo merece, tremenda historia de colmillos, tajos y crucifixiones:

En otro texto ha manifestado el deseo de una relectura de Heidegger que daría lugar a risa; la larga nota sobre la prenda [*gage*] es un instante de pausa que pone en escena, entre paréntesis, algo así como el tráiler [*bande-annonce*] de tal lectura: / ‘Pausa, un instante. Para soñar con la figura del corpus heideggeriano el día en que efectivamente se habrán llevado a cabo sobre él, con toda la aplicación y la consecuencia requeridas, a las [¿las?] [*aux [les?]] (sic)* operaciones prescritas por él en uno u otro momento: ‘evitar’ la palabra ‘espíritu’, colocarla por lo menos entre comillas, rayar [*raturer*] en seguida todos las palabras relacionadas con el mundo cada vez que se habla de algo que, como el animal, no tiene *Dasein*, y por ende no tiene o apenas tiene poco mundo, en seguida rayar en todas partes la palabra ‘ser’, bajo una cruz, en fin rayar sin cruz todos los signos de interrogación cuando se trata del lenguaje, es decir, indirectamente, de todo, etc. Podemos imaginar la superficie de un texto entregado a la voracidad roedora, rumiante y silenciosa de semejante animal-máquina, a su implacable ‘lógica’. Ésta no sería simplemente ‘sin espíritu’, sería una figura del mal. La lectura perversa de Heidegger. Fin de la pausa.’ (*De l’esprit*, p. 152-153) (Weber 2005: 40-41)?

En otras preguntas, si lo que otros (con y sin Derrida, aunque aguantando la maldad de dicha figura de lo dicho) han venido corriendo el riesgo de llamar “interrupción del mito” (Nancy y Girard 2015: 32), si esa fecunda insurgencia de fracturas exapropiadoras (desde la diseminación de Osiris hasta la de Inkarrí y más que intermedias mesiánicas) llegase aunque sea a rozar algún día o alguna noche el libro en trance de escritura, éste que por el momento se apodararía *Bogotá, mi mujer* y del que estas páginas constituirían una suerte de fracción preliminar, uno que me cierne y concierne a la vera de aquella “épica de la derrota” (Ulmer 2004: 256) invocada en la “Part 3” de la *Teleteoría* escuetamente ofrecida como “Práctica” (Ulmer 2004: 243), ruinoso ejercicio post(a)pedagógico inherente al fragmento intitulado “Derrida en Little Bighorn” (Ulmer 2004: 249-280) que nadie debería atreverse a considerar como modelo de ‘mistoria’ (peor dicho *my story + mystery*) sin acudir a un enjambre de comillas, allá donde “mistoria [*mystery*] y autorretrato comparten un interés por cierto quiebre respecto de la linealidad y la compleción de lo continuo” (Ulmer 2004: 167), en punta o *punctum* de “vida menuda” o *vita minor* (por una vez el latinajo no es mío) y “chanzeptos” (*pun + concepts*), sin olvidar del todo los tres niveles de la movida mistoriográfica, a no saber propiamente “personal (autobiografía), popular (historias de comunidad, historia oral o cultura popular), experto (disciplinas de conocimiento)” (Ulmer 2004: 245)... entonces quizás tendríamos buenos motivos para implorar el vigor latente que viene al caso del Sur: “Inkarrí vuelve, y no podemos menos que sentir temor ante su posible

impotencia para ensamblar individualismos quizás irremediablemente desarrollados. Salvo que detenga al Sol, amarrándolo de nuevo, con cinchos de hierro, sobre la cima del Osqonta, y modifique a los hombres; que todo es posible tratándose de una criatura tan sabia y resistente” (Arguedas 1975: 79).

¿Viste? Siete renglones atrás la primera persona del plural se me paró como si nada. ¿Algún manoseo de lo *Nuestro*?

09.09.15

## Referencias citadas

Anónimo

2015 *Pasión de las santas Perpetua y Felicidad. Introducción de Armand Puig. Traducción del latín de Alejandra de Riquer*. Barcelona: Acantilado.

Arguedas, José María

1975 [1956] “Puquio, una cultura en proceso de cambio”. En: José María Arguedas. *Formación de una cultura nacional indoamericana*, pp 34-79. México D.F., Madrid, Bogotá: Siglo XXI.

Baquero, Alejandro

2014 “La fisionomía de Orfeo. Una aproximación al uso del *performance art* de Joseph Beuys como una práctica de autotransformación”. En: Javier Sáenz Obregón (ed.), *Artes de vida, gobierno y contraconductas en las prácticas de sí*, pp 239-275. Bogotá: Universidad Nacional, CES.

Burdi, Patrizia

2000 “O’ Retilio, ovvero la prova impossibile. Il libro, l’autore, il mito”. *Lares – Rivista trimestrale di studi demoetnoantropologici*. LXVI (3): 415-454.

Cipolletti, María Susana

1984 “El motivo de Orfeo y el viaje al reino de los muertos en América del Sur”. En: *Indiana 9 – Gedenkschrift Gerdt Kutscher – Teil 1 (Herausgegeben von Annelise Mönnich, Günter Vollmer und in Zusammenarbeit mit Wera Zeller)*, pp 421-431. Berlín: Gebr. Mann.

Cortázar, Julio

1964 “El perseguidor”. En: Julio Cortázar, *Las armas secretas*, pp 99-183. Buenos Aires: Sudamericana.

1983 “Diario para un cuento”. En: Julio Cortázar, *Deshoras*, pp 137-173. Madrid: Alfaguara.

De Greiff, León

1986 [1947] “Hubiera podido intitularse *El rapto de los coturnos*, si alguien hubiese apechado, el mismo perjudicado aparente, o el otro, con la empresa de poner en escritos la farsa”. En: León de Greiff, *Obra completa – Tomo III (Al cuidado de Hjalmar de Greiff)*, pp 27-30. Bogotá: Procultura.



Derrida, Jacques

- 1967 *De la grammatologie*. París: Minuit.
- 1974 *Glas*. París: Galilée.
- 1978a “Passe-partout”. En: Jacques Derrida, *La vérité en peinture*, pp 5-18. París: Flammarion.
- 1978b *De la grammatología* (tr. Oscar del Barco, Conrado Ceretti y Ricardo Potschart). México D.F.: Siglo XXI.
- 1980 “Envois”. En: Jacques Derrida, *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*, pp 5-273. París: Aubier-Flammarion.
- 1985 “Lecture”. En: Marie-Françoise Plissart, *Droit de regards*, pp I-XXXVI. París: Minuit.
- 1981 Titre (à préciser). *Nuova Corrente* (XXVIII): 7-32.
- 1986a *Glas* (tr. John P. Leavey y Richard Rand). Lincoln y Londres: Universidad de Nebraska.
- 1986b *Schibboleth. Pour Paul Celan*. París: Galilée.
- 1986c “La loi du genre”. En: Jacques Derrida, *Parages*, pp 249-287. París: Galilée.
- 1990 “La ley del género” (tr. Gonzalo Jiménez y Bruno Mazzoldi). En: Jacques Derrida. *La ley del género – Retóricas de la droga*, pp 1-48. Pasto: Elipsis Ocasionales.
- 1992 [1989] “‘Il faut bien manger’ ou le calcul du sujet (Avec Jean-Luc Nancy)”. En: Jacques Derrida. *Points de suspension – Entretiens (Choisis et présentés par Elisabeth Weber)*, pp 269-301. París: Galilée.
- 1994 “Fourmis”. En: Mara Negrón (ed.), *Lectures de la différence sexuelle*, pp 69-103. París: Des Femmes.
- 2001a “Envíos” (tr. Haydée Silva). En: Jacques Derrida, *La tarjeta postal de sócrats a Freud y más allá*, pp 13-242. México D.F.: Siglo XXI.
- 2001b “Passe-partout” (tr. María Cecilia González y Dardo Scavino). En: Jacques Derrida, *La verdad en pintura*, pp 15-26. Buenos Aires, Barcelona, México D.F.: Paidós.
- 2006a *Glas* (tr. Hans-Dieter Gondek y Marcus Sedlaczek). München: Wilhem Fink.
- 2006b *Glas* (tr. Silvano Facioni). Milán: Bompiani.
- 2015 *Clamor* (tr. Cristina de Peretti, Luis Ferrero Carracedo y amigos). Madrid: La Oficina.

Derrida, Jacques y Bernard Stiegler

- 1996 *Échographies de la télévision – Entretiens Filmés*. París: Galilée.

Dutoit, Thomas

- 2015 Traduction comme passage politique. *Lignes. Derrida politique*. (47):107-128.

Gardiner, Alan

- 1976 [1927]. *Egyptian Grammar – Being an introduction to the study of hieroglyphs*. Oxford: Instituto Griffith, Museo Ashmolean, Universidad de Oxford.

Hasler, Juan

1984 *El quichua meridional y su influjo en el español criollo*. Cali: Universidad del Valle.

Homero

1938 “Himno a Hermes (I)”. En: *Obras de Homero. Himnos. Traducidas directamente del griego en versos castellanos por Leopoldo López Álvarez*, pp 37-55. Pasto: Athene.

1958 [1918] “Hymne à Hermès”. En: *Homère. Hymnes* (tr. Jean Humbert), 104-139. París: Les Belles Lettres.

Jiménez, Sierra Elisio

2000 *Exploración de la selva oscura. Ensayos sobre Dante y Petrarca*. Caracas: Monte Ávila.

Kagel, Mauricio

2011a [1977-1980] “*Aus Deutschland*. Una ópera liederística”. En: Mauricio Kagel, *Palimpsestos* (tr. Carla Imbrogno, Florencia Martín y Pablo Gianera), pp 65-80. Buenos Aires: Caja Negra.

2011b [1989] “¿Quién de nosotros vivirá para contarlo?”. En: Mauricio Kagel, *Palimpsestos* (tr. Carla Imbrogno, Florencia Martín y Pablo Gianera), pp 211-222. Buenos Aires: Caja Negra.

2011c [1991 y 2001] “Mauricio Kagel y Werner Klüppelholz. Conversaciones selectas”. En: Mauricio Kagel, *Palimpsestos* (tr. Carla Imbrogno, Florencia Martín y Pablo Gianera), pp 177-210. Buenos Aires: Caja Negra.

Kierkegaard, Søren

1943 “La légitimité esthétique du mariage” (tr. F. y O. Prior y M. H. Guignot). En: S Søren Kierkegaard. *Ou bien... Ou bien...*, pp 349-461. París: Gallimard.

1994 [1843] “Ægteskabets æsthetiske Gyldighed”. En: Søren Kierkegaard, *Enten - Eller (Med efterskrift af Villy Sørensen) - II Bind*, pp 9-146. Copenhague: Gyldendalske.

Klossowski, Pierre

1960 *Le souffleur*. París: Jean-Jacques Pauvert.

1965 “Roberte, ce soir”. En: Pierre Klossowski, *Les lois de l'hospitalité: La Révocation de l'Édit de Nantes – Roberte, ce soir – Le Souffleur*, pp 105-173. París: Gallimard.

1981 *Roberta stasera* (tr. Giancarlo Marmori). Milán: Sugar.

1997 *Roberta esta noche* (tr. Michèle Alban y Juan García Ponce). Barcelona: Tusquets.

Mallet, Marie-Louise

2015 *Le borla ou la folie de l'ipséité souveraine. Lignes. Derrida politique* (47): 264-282.

Mazzoldi, Bruno

2011 “Advertencia”. En: Jacques Derrida, *Forcenar al subjectil* (tr. Rafael Alejandro Castellanos y Bruno Mazzoldi), pp I-XXXIV. Bogotá: Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

- Nancy, Jean-Luc  
 2007 *À plus d'un titre* Jacques Derrida. Sur un portrait de Valerio Adami. París: Galilée.  
 2013 *Ivresse*. París: Payot & Rivages.  
 2014 *Ebriedad* (tr. Nicolás Gómez). Buenos Aires: La Cebra.
- Nancy, Jean-Luc y Mathilde Girard  
 2015 *Proprement dit. Entretien sur le mythe*. París: Lignes.
- Onetti, Juan Carlos  
 1950 *La vida breve*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Onfray, Michel  
 2008 *Le Chiffre de la peinture. L'oeuvre de Valerio Adami*. París: Galilée.
- SCI Marcos  
 1995 "Inauguración del Encuentro Intercontinental. 27 de julio de 1997". En: EZLN, *Documentos y Comunicados – Tomo 3*, pp 313-314. México D.F.: Era.
- Swift, Jonathan  
 2011 *Theatrum Astrologicum. Los Papeles Bickerstaff-Partridge. Presentación, traducción y notas de Pablo Oyarzún Robles*. Santiago: LOM.
- Szendy, Peter  
 2004 *Les prophéties du Texte-Léviathan. Lire selon Melville*, París: Minuit.  
 2007 *Sur écoute. Esthétique de l'espionnage*. París: Minuit.
- Torres Fernández de Córdova, Glauco  
 1982 *Diccionario kichua – castellano / yurakshimi – runashimi*. Cuenca: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Ulmer, Gregory L  
 1985 *Applied Grammatology. Post(e)-Pedagogy from Jacques Derrida to Joseph Beuys*. Baltimore y Londres: Universidad Johns Hopkins.  
 2004 *Teletheory*. Nueva York, Hamburgo: Atropos.
- Weber, Sam  
 2005 "Le seul moi du monde". *Rue Descartes – Revue du Collège International de Philosophie. Salut à Jacques Derrida*. (48): 39-41.



## Incondicionalidad o soberanía: La Universidad a las fronteras de Europa\*

JACQUES DERRIDA

Señor Rector,  
Señor Vicerrector,  
Señor Presidente,  
Queridos Colegas,  
Queridos amigos,

• Qué ocurre hoy en el mundo, y más cerca de nosotros en Europa? ¿Qué pasa con esos límites llamados *fronteras*? ¿Con estas y estos *frentes* virtuales que dibujan todas las *fronteras*? *Frons* nombra lo que encara, en lo más alto de la cabeza, sea del cráneo sea del jefe (κεφαλή, *caput*), por encima de la mirada, a la altura capital de lo que es capital, la capital, el capital mismo. Sobre la faz o la fachada eminente de lo más soberano, la cabeza, localidad orientada, superficie de exposición pero también de protección vuelta hacia el afuera, *hay lugar de hacer frente*, como se dice en francés, contra el exterior, incluso contra el extranjero. Por encima de los ojos, la superioridad, la altura misma del *frons*, en latín, no lejos del griego ὄψις, es también, en esta figura de la figura, un límite territorial, la *frontera* de un Estado sedicente soberano cuando pretende defenderse atacando sobre una línea de batalla, en el momento de *hacer frente* contra la invasión del extranjero o del enemigo. A esta guerra virtual o actual, a este reborde fronterizo corresponden todas las figuras de la

---

\* Conferencia pronunciada en la Universidad Panteion (Atenas), en la ceremonia de Doctorado *Honoris causa*, el 3 de junio de 1999. Para el texto original, cf. Derrida (2002b). Se omiten en esta traducción las extensas pero valiosas notas al pie de página. Traducción: UniNómada [N. de T.]. De 1999 a 2015 persisten y reinciden las circunstancias que dictaron las palabras pronunciadas en la Universidad de Atenas traducidas por Carlos Enrique Restrepo con el cuidadoso cariño que a último momento le sugirió dejar a un lado su propia contribución al seminario Derrida desde el Sur substituyéndola, no sólo por el ensayo de Yuji Nishiyama El viaje del documental: “El derecho a la filosofía” traducido del francés por Ernesto Hernández (otro amigo de la desmalladura espacio-temporal abierta en la Red gracias a Carlos bajo el nombre de La Universidad Nómada en beneficio de las alianzas de palabras e imágenes), sino también mediante las reflexiones de 16 años antes, ofrecidas en un contexto aparentemente muy alejado de la dimensión intercultural ya definida por Martí como “nuestra Grecia”.

frente y del frente, pero también todas las metáforas políticas del partido: de derecha o de izquierda, del 'frente nacional' al 'frente de liberación nacional', del 'frente del rechazo' al 'frente popular' —y también el 'Frente islámico de salvación'.

Ahora bien ¿qué llega a ser hoy el frente? ¿Se puede impedir que la frontera llegue a ser un frente? En el mundo, y más cerca de nosotros, en Europa, en la Europa del Sur, ¿por dónde pasan los frentes y por dónde las fronteras? ¿Es posible comparar en seguida los límites de la Universidad con unas fronteras, fronteras *externas* (relación con el mundo, el Estado, la sociedad civil y los campos del poder) o fronteras *internas* (las disciplinas, las jerarquías y los campos del saber)? ¿La Universidad quiere ser también soberana, con una soberanía análoga a la que se presta a los Estados-naciones y que atraviesa hoy, por doquier y muy cerca de aquí, la tormenta que ustedes conocen, sin duda más allá de una simple crisis? A menos que la supuesta independencia de la Universidad, la inmunidad, la libertad, la emancipación absoluta que ella reivindica sean todavía más exigentes: ni superiores ni inferiores, sino de una naturaleza completamente distinta. ¿Cómo debe entonces la Universidad decidir, con entera libertad, soberana o no, su propia 'política', su propia 'ética' respecto de todos los poderes, de los poderes de Estado, de los poderes del Estado-nación, de los poderes de la Iglesia, de los poderes ideológicos, de los poderes económicos, de los poderes mediáticos, etc., dondequiera que se disputan una soberanía o se hacen la guerra *por el sujeto de la soberanía*?

En el momento de expresar mi profundo agradecimiento a la Universidad Pantion, a mis colegas atenienses, a tantos muy queridos amigos, a todos los que me honran hoy con su confianza, debo prohibirme aquí toda facilidad.

No sería el momento, menos que nunca.

La hora es menos propicia que nunca, ustedes convendrán, para efectos de cierto teatro académico.

---

Exacerbados y multiplicados a más no poder, frentes y fronteras de ayer y de hoy obedecen a idénticas ambiciones. En los días de la guerra de Siria, tal como en los tiempos de la guerra de Serbia, la OTAN, las Naciones Unidas y el Consejo de Seguridad hacen de las suyas y de las ajenas deshaciendo lo que ha de hacerse, mientras no solo en lo que atañe a Europa sigue siendo Washington el 'tutor' del caso. Sin consentir la pretensión de destacar el núcleo o los núcleos argumentales de la conferencia ofrecida con ocasión de la entrega del doctorado honoris causa merecido por Derrida, aunque sin esquivar el chance de aludir a algunas de las coyunturas más álgidas que hubieran podido animar otramente el seminario de Pasto, quizás no sobre del todo confrontar aquí la impotencia perteneciente a la retórica de los diagnósticos cargados de fascinación depresiva con aquella exorbitante responsabilidad ético-política de 'una libertad sin poder' y de 'cierta fuerza de la debilidad' que el fundador del Instituto Internacional de Filosofía atribuye a la Universidad venidera con un énfasis capaz de transgredir los límites de lo humano contemplados e impuestos desde Occidente y en consecuencia sin dejar de entrelazarse por más de una rama subrepticia con los saberes y las prácticas que no dejan de seguir floreciendo en nuestra América. N. del E.

En estos tiempos de guerra, de una guerra europea, incluso de una guerra mundial que ya no se atreve a declararse como tal ni bajo este nombre, en medio de una experiencia indescriptible y difícil de analizar, en la que a menudo resulta imposible elegir su *campo* y tomar *partido*, cuando ya ni siquiera reconocemos los viejos conceptos y nuestra vieja imaginación del partido o del campo, del frente y de la frontera, de la guerra, justamente, del derecho de la guerra y del derecho de gentes, ni siquiera del crimen de guerra, en el momento en el que también los conceptos de lo político, del Estado y de la nación, y también del derecho internacional son continuamente sacudidos por un temblor de tierra, ¿no sería indecente ceder a las palabras convenidas, a la retórica circunstancial, a los rituales previsibles de un Doctorado *honoris causa*? Tratar este Doctorado *honoris causa* como la formalidad de una ceremonia pomposa, el conservatorio de una tradición piadosamente heredada, una supervivencia intemporal de tiempos pasados, sería ante todo suscribir una ingratitud para con mis amigos griegos y para con la Universidad que me acoge. Sería también dar prueba de ligereza —o de insensibilidad filosófica. Sería olvidar la misión y el concepto mismo de ese lugar que llamamos todavía la Universidad (que aquí distingo de cualquier otro instituto de investigación con fines tecno-económicos dependiente de poderes exteriores). Si tratara este Doctorado como decoración u ornato honoríficos, incurriría en una injuria a la gravedad de los tiempos presentes, así como a aquellas y aquellos que, no lejos de nosotros, los sufren a veces hasta la muerte. Sería faltar a las responsabilidades que nos corresponden, yo lo creo, hoy, en Europa. Y mucho más allá de Europa.

Estas responsabilidades pesan sobre nosotros, las asumamos o no. Insisten, regresan para devolvernos aquí, por ejemplo, a esa prosopopeya de las Leyes que Sócrates en el *Critón*, en la misma Atenas, habrá *hecho hablar*. Les prestaba su voz, como ustedes saben, pero para hacer como si se dirigieran a él. Como siempre las leyes de la ciudad, y como en el teatro, desempeñaban un papel esas leyes, representaban lo que Rousseau llamará una “convención legítima”; avanzaban con el rostro enmascarado, *πρόσωπον*, una vez más el rostro, la cabeza, la frente. A través de una prosopopeya, las leyes nos dictan sin embargo nuestras responsabilidades, *nos* hablan, hablan ante nosotros dentro de nosotros, *nos* hablan, en nosotros antes de nosotros. Dirigiéndose a nosotros, pero a través nuestro, *nos* hablan, hablan *por y para nosotros*, en nuestra dirección y en nuestro lugar, nos dicen también quienes somos o deberíamos ser, *nos* dicen, nos expresan y nos definen mediante su misma intimación antes de toda respuesta por parte nuestra. Huir de ellas por ende es imposible. Denegarlas, desviarse o protegerse de ellas, como intentamos hacerlo con frecuencia, admitámoslo (pues son inconmensurables con nosotros mismos), sería otra manera de reconocer esta herencia inscrita de antemano en nuestra lengua, en nuestras lenguas, en lenguas más antiguas que nosotros y sin las cuales ni siquiera comenzaríamos a pensar.

En la filiación de estas lenguas, la vuestra no es solamente un idioma entre otros idiomas europeos, entre otras lenguas filosóficas, entre las lenguas en las cuales algo

como la Europa, y la filosofía, y la política, se han anunciado a sí mismas bajo su nombre. Bajo su nombre, pero también en el nombre, desde ya, de esa filosofía política ateniense de la hospitalidad, de esa φιλοξενία que ordenaba recibir al extranjero, al ξένος, y tratarlo como amigo, como aliado, como φίλος. Es así que recibo la oportunidad de ser recibido por ustedes hoy, como huésped y como amigo. El viejo y noble uso europeo de los Doctorados *honoris causa*, otorgados siempre a quienes son extranjeros respecto de la Universidad que los acoge, y a menudo extranjeros respecto del país, venidos del otro lado de una frontera, creo que guarde la memoria, como la filosofía misma, de una φιλία o de una φιλοξενία que sigue siendo ante todo una hospitalidad política, y una ética en la experiencia del extranjero, incluso del refugiado o del exiliado: en suma, una ética y una política de la frontera.

Es por eso que, avergonzado por no dirigirme a ustedes en griego, huésped indigno de la hospitalidad ofrecida, todavía me atrevo a sostener que todo, *casi todo* lo que me dispongo a decirles me será dictado, directamente o no, en griego, y desde una memoria griega. Traducido de antemano del griego, lo que me dispongo a decirles por ende se encuentra cuanto antes retraducido al griego. (Con mayor razón debo agradecer al intérprete que vela en este momento por esta traducción invisible). Todo, *casi todo* lo que quisiera decirles, me viene de Atenas, retorna sin tardar a Atenas —no solamente cuando mencionaré la ley, el derecho, la política, el Estado y la democracia. Pues no olvido que hablo aquí en una universidad de ciencias sociales y políticas. Todo, *casi todo*, parece provenir de esta genealogía ateniense.

¿Pero adónde estaría aquí la diferencia entre *todo* y *casi todo*? ¿Cómo contar, en suma, con este *casi nada*? Quizás esta *casi nada* atañe, según una diferencia apenas audible, aunque decisiva, a una discordancia en la voz misma de las Leyes que interpelan a Sócrates. Como si otra voz viniera a parasitar los νόμοι a los cuales la prosopopeya socrática presta la palabra, las leyes de la Πόλις, de la Ciudad o del Estado, νόμοι τῆς πόλεως. Éstas ya prefiguran, tal vez, la Ley moderna del Estado soberano, y la nota discordante que quisiera hacer escuchar hoy viene quizás de un lugar extranjero respecto a esta autoridad soberana. Pero ese lugar extranjero reconduce quizás todavía hacia cierto Sócrates, al lugar desde el cual él hizo hablar las leyes, pero también hacia un sitio desde el cual ese maestro de la ironía y de la pregunta sin fin *habría podido* desobedecer, y huir, o resistir, volviéndose así un disidente moderno o un ancestro de la *civil disobedience*, de la ‘desobediencia civil’ mediante la cual se impugna la legalidad positiva de un Estado-nación en nombre de una justicia más urgente o más imperativa.

La inmensa herencia de estas responsabilidades se inscribe, sin duda, en lo que llamamos confusamente la filosofía de nuestra cultura, más rigurosamente en todo aquello de lo que la Universidad europea es a la vez el archivo y la ley —como si las tablas, los tableros, e incluso las actuales pantallas de ordenador siguieran asemejándose, para incorporar su memoria, a ciertas tablas



de la ley, a los cuerpos, a los archivos y a los soportes de las constituciones, de las legislaciones que velaron por la invención de la Academia, del Liceo, luego de la Universidad. Ciertamente ya no estamos en los tiempos del *Critón*, y jamás alguien se atreverá a presentarse como Sócrates, aunque fuera como descendiente extraviado o como nieto degenerado de Sócrates, tampoco como prisionero condenado a muerte por haber corrompido a los jóvenes ciudadanos. Y sobre todo, sobre todo, lo que me dispongo a sugerir, para someterlo a vuestra discusión, será menos dócil de lo que fue Sócrates para esas Leyes que lo devuelven a la soberanía de la πόλις: “Dinos, Sócrates, ¿qué piensas hacer?”, le dicen a Sócrates. “Lo que que intentas, ¿es cosa distinta del deseo de destruirnos, nosotras las leyes, y todo el Estado, hasta donde está en tu poder?” (Permítanme leer estas frases en griego antiguo: “Ἐπέ μοι, ὦ Σώκρατες, τί ἐν νῶ ἔχεις ποιεῖν; ἄλλο τι ἢ τοῦτω τῷ ἔργῳ ᾧ ἐπιχειρεῖς διανοῆ τοὺς τε νόμους ἡμᾶς ἀπολέσαι καὶ σύμπασαν τὴν πόλιν τὸ σὸν μέρος;”) “¿De verdad crees que un Estado pueda aún subsistir, que no sea derrumbado, cuando los juicios emitidos carecen en él de fuerza, cuando los particulares pueden suprimir sus efectos y destruirlos?” (*Critón*, 50 a-b).

Esas responsabilidades obsesivas nos apresan de manera más urgente, más apremiante (justamente como lo que apresa en la frontera, oprime la frontera, hace presión, presa y prensa sobre el concepto de frontera) y de forma ejemplar en las fronteras de Grecia y de Europa, tan cerca de la ARYM<sup>1</sup>, de Serbia, de Albania, de Kosovo. Estas responsabilidades no se detienen en la ciudadanía europea o griega. Pero si son *universales*, ¿en qué medida hoy son también *universitarias*, de manera específica e imperativa? ¿En qué medida son nuestras, en la Universidad? ¿Y en la filosofía, esta disciplina generalmente asumida como tal en lo que llamamos con una vieja palabra cargada de historia las ‘Humanidades’? ¿Acaso hoy se nos prescribe dar nuevas tareas a lo que se conservaba bajo esa vieja palabra, las ‘Humanidades’, mediante nuevas interpretaciones, discusiones, puestas en obra, reivindicaciones de lo que llamamos los derechos del *hombre*, y por ende a través de los temblores de tierra de este siglo, los sismos fronterizos que desplazan hasta las mismas definiciones del frente y de la frontera, las guerras sin guerra, el nuevo concepto de crimen contra la humanidad y el nuevo derecho, las instituciones originales por él inducidas? Pues la vieja pregunta ontológica, ‘¿qué es el hombre?’, ‘¿en qué consiste la humanidad del hombre?’, ‘¿qué es lo propio del hombre?’, héla nuevamente puesta en juego por los conceptos relativamente modernos de los ‘derechos’ dichos del hombre y por el concepto jurídico todavía más reciente de “crimen contra la humanidad” (1945). Enteramente renovada, la pregunta por el hombre debería dotar de una urgencia desconocida, e incluso de un sentido inédito, a lo que denominamos las Humanidades, en inglés las *Humanities*, o en alemán *Geisteswissenschaften*. La pregunta por el hombre es despertada violentamente de un sueño dogmático por la guerra sin guerra y sin

---

1 Antigua República Yugoslava de Macedonia [N. de T].

frente, así como por las ciencias de lo viviente o de lo animal, por las tecnociencias que vuelven cada vez menos seguro lo que llamamos lo propio del hombre.

Ciertamente la idea de *Universidad* no es, en su sentido estricto, una idea de la Grecia del siglo V, no nace con el origen de la filosofía pero diré enseguida cómo después de todo proviene de ella. La idea de Universidad, en su forma medieval o en su forma moderna (más o menos heredada del modelo alemán y berlinés del siglo XIX) es una invención europea, por más enigmáticas que sean o resurtan estas palabras, Universidad y Europa. Si hoy hay universidades en todas partes del mundo, a menudo están instituidas bajo el modelo de la Universidad europea moderna. Lo que confirma cierta homogeneidad —perturbadora y perturbada— entre mundialización y europeización, o lo que la δόξα cree reconocer bajo estas palabras.

Ahora bien, si hay una pregunta que deseo plantear aquí, en el tiempo del que dispongo y en los límites de un discurso por el estilo, no será inspirada solamente por la razón, y puesta en razón de nuestra pertenencia común a Europa, a la vieja Europa o a la Europa que se busca. Pues en tal caso, aunque fuera una buena razón, no sería una razón suficiente. ¿Cómo interpretar, incluso más allá de nuestra ciudadanía europea, nuestra responsabilidad universal de universitarios en tiempos de guerra? ¿Ya no *en frente* de la guerra ni por encima de la refriega, como se dice, sino a la vez al borde de una guerra muy cercana, cuando no en el corazón de una refriega que todo el mundo reconocerá bajo el nombre de Kosovo, en una tempestad que sin embargo ya no responde ni al concepto ni al nombre, por ende a los frentes tradicionales de la guerra, a sus frentes de vida y de muerte, a sus frentes de matazón, como tampoco a sus frentes conceptuales, tales como el derecho europeo la definía hasta aquí? Pues aquí tenemos que vérnosla con una guerra sin guerra, una guerra sin declaración de guerra entre Estados *soberanos* (y es de soberanía de lo que quisiera hablarles).

¿Quiénes son los beligerantes de esta guerra sin nombre? He aquí que la alianza político-militar de Estados-naciones dichos del Atlántico Norte, Estados-naciones de Europa y América, alianza constituida en el tiempo de la guerra fría, afirma en vos alta y fuerte que no quiere arriesgar la vida de nadie, ni de su lado ni del otro, ni de un civil ni de un militar —distinción hoy devenida caduca y tan problemática cuanto la vieja distinción entre la στάσις de una guerra civil y el πόλεμος de una guerra entre unos Estados. Sin declarar la guerra, la susodicha alianza de Estados soberanos anuncia que ‘no matará’ en el momento mismo de activar, sino de experimentar los armamentos *high tech* más potentes y mortales, los misiles llamados inteligentes y sofisticados (¿qué habrían dicho los maestros del σοφόν respecto al uso actual de esta palabra?) pero también los más ciegos y los más bárbaros, mientras del otro lado de Serbia, Estado europeo que no pertenece, como la Francia y la Grecia, por ejemplo, a la Unión Europea o a la OTAN, en nombre de su autoridad soberana sobre una provincia a la que otrora ha arbitrariamente privado de su autonomía, tiene la

osadía de entregarse a exacciones masivas y destinadas a purificar su propio Estado-nación de toda supuesta heterogeneidad, ya sea étnica o religiosa. No olvidemos nunca que, desde todos los lados de lo que ya ni siquiera es un frente, esta violencia y estas violaciones no sólo responden a intereses no declarados sino también a pasiones indisolublemente nacionales, étnicas, raciales y religiosas cuya forma resulta tanto más arcaica al estar comprometida con una fantasmática de las raíces y de las posesiones territoriales que nuestra modernidad nos enseña a disociar de lo político, de la razón política. Pues lo político ya no tiene lugar, por así decirlo, ya no tiene τόπος estable o esencial. Está sin territorio, desenraizado por la tecnología, por la aceleración y la extensión inauditas de las distancias telecomunicacionales, por irresistibles procesos de deslocalización. He aquí un tema de meditación sobre nuestra herencia ateniense, pero también más allá de ella: lo político ya no está circunscrito por la estabilidad que liga al Estado con la tierra, con el territorio, con el terreno, con la frontera terrestre, ni con la autoctonía —ni siquiera con ese lugar de sepultura que cierto Edipo ya quiso ocultar a Antígona y a Ismene. Por otra parte, lo recuerdo de pasada, los conflictos en curso no provocan solamente los sufrimientos, las heridas, las muertes de las guerras clásicas, ni solamente los éxodos y los desplazamientos de poblaciones propios de las guerras de este siglo. Se despliegan también mundialmente sobre esos nuevos frentes virtuales que son, de ambos o de los tres lados, los *media*, la televisión, el e-mail, la Internet. La cuasi-guerra mundial es también la guerra sobre una World Wide Web que se disputan a la vez los poderes de los Estados-naciones o de coaliciones de los Estados-naciones hegemónicos, de las corporaciones de capitales supranacionales (capaces, de dos o tres lados, de todas las manipulaciones posibles) y los ciudadanos o no ciudadanos de cualquier país, resistentes, opositores, disidentes que pueden así, gracias a los mismos poderes técnicos del e-mail y de la Internet, emanciparse de los poderes del Estado o del capital, y liberar así cierta afirmación democrática, cosmopolítica, incluso metaciudadana. Así, por ejemplo, hace algunas semanas, en plena guerra, universitarios e intelectuales de todo el mundo pudieron desafiar las máquinas estatales sobre Internet para celebrar el aniversario de esa radio libre de la oposición democrática serbia (B-92) que fue oficialmente silenciada por el gobierno de Milosevic, como ahora ya del todo, aún más gravemente, y de manera no menos perversa, por los bombarderos de la OTAN. Pues si se quería verdaderamente poner fin a una política serbia, ciertamente desde hace mucho tiempo tocaba hacer algo mejor que golpear Belgrado desde tan alto y desde tan lejos, y tan cruelmente. No había necesidad de pseudo-expertos militares o diplomáticos para saber que tocaba hacer algo distinto y mejor: por ejemplo ayudar a la oposición serbia.

Vivimos, pues, una simultaneidad anacrónica, si así puede decirse, el contratiempo dislocado de modelos que pertenecen a configuraciones heterogéneas de la historia humana: los poderes y el capital de la teletecnociencia más sofisticada cohabitan, poniéndose a menudo a su servicio, con las pasiones arcaicas del animal político. Por ejemplo con el fantasma de una pureza racial o étnica, cultural o lingüística que no resiste ni por un instante al análisis.

No me entregaré aquí, pero habría que hacerlo, a una descripción patética o polémica de los sufrimientos infligidos desde todos los lados de lo que ya ni siquiera es una frontera o un frente: sufrimientos de los que tenemos tantas imágenes atroces, sufrimientos que a menudo permanecen para nosotros invisibles, sufrimientos infligidos a individuos o a pueblos y que, tan absolutos como la singularidad del mal, de la herida y de la muerte, quedarán para siempre tan indecibles cuanto injustificables. Tampoco me entregaré, pero habría que hacerlo, al análisis de la argumentación desplegada mediante la retórica de los partidos en presencia. El arsenal histórico y jurídico-político de las buenas razones y de las buenas conciencias nos retendría durante horas sosteniendo todas las causas, en el triángulo infernal de la OTAN, de Serbia y del movimiento independentista de Kosovo. En revancha, aunque sea sumariamente, quisiera someter a vuestra consideración una sola pregunta, incluso una hipótesis sobre el lugar, la significación, me atrevería a decir la misión de la Universidad, y en ella sobre la tarea de la filosofía y de las nuevas Humanidades en *esta* guerra sin nombre, en *estas* guerras sin nombre —pues, lamentablemente, ayer todavía hubo guerras igualmente inenarrables y purificaciones étnicas del mismo tipo de las que Europa y su tutor americano no han hecho gran caso. Hay todavía, no lejos de Europa, y alrededor de la cuenca mediterránea, muy cerca de aquí, tantos pueblos oprimidos y reprimidos por poderes de Estado más o menos legítimos, más o menos respetuosos de las decisiones de la ONU, y por los que Europa y su tutor se preocupan tan poco, o tan mal, lo cual debería bastar para inquietar la buena conciencia y el moralismo.

Mi pregunta y mi hipótesis conciernen aún al frente y a la frontera, al devenir-frente de la frontera, pero esta vez, de manera más discreta, frágil, difícil también, sobre la línea de una frontera entre dos conceptos que a menudo es difícil disociar: la *incondicionalidad* y la *soberanía*. Son dos representaciones cercanas, pero heterogéneas, de lo que llamamos la libertad.

La idea moderna y europea de Universidad supone, en su principio, el derecho *incondicional* a la verdad; mejor aún, el derecho incondicional a plantear cualquier pregunta necesaria respecto de la historia y del mismo valor de verdad, de ciencia, e incluso de humanidad. En principio, no hay ningún límite, en la Universidad, para el examen crítico, que prefiero llamar *desconstructivo*, de toda presuposición, de toda norma, de toda axiomática, y en consecuencia de toda filosofía política, de toda ideología, de toda dogmática religiosa o nacional, como de todos los poderes económicos, sociales, nacionales, religiosos que son así, de una u otra manera, sostenidos, representados, servidos. Y servidos, hoy indispensablemente, en el nuevo espacio público, por ese otro poder capitalístico-ideológico-económico que se llama el poder mediático, instrumento heterogéneo y contradictorio, ciertamente, pero apuesta virtual de todos los frentes. La Universidad tiene asimismo el derecho de examinar sin presupuestos la idea del hombre, su historia y sus transformaciones, dondequiera que condicione el humanismo, los derechos

del hombre, la noción de crimen contra la humanidad. No para amenazar o destruir todo lo que así se instituye en ella sino para exponerlo a las exigencias de un pensamiento que por otra parte no se reduce ni a una disciplina (antropología, derecho, historia, etc.), ni a la filosofía, ni a la ciencia, ni siquiera a la crítica. Y justamente lo que así llamo *pensamiento*, es lo que corresponde a esta exigencia incondicional. El pensamiento, me parece, no es otra cosa que esta *experiencia de la incondicionalidad*, no es nada sin la afirmación de esta exigencia: cuestionarlo todo, incluso el valor de la cuestión, tal como el valor de verdad y de verdad del ser que abre la filosofía y la ciencia. La afirmación sin límite de este derecho incondicional a un pensamiento emancipado de todo poder, y justificado para decir *públicamente* lo que piensa (tal fue la definición de las Luces según Kant), es una figura de la democracia, sin duda, de la democracia siempre *por venir*, más allá de lo que liga la democracia con la soberanía del Estado-nación y de la ciudadanía. Democracia *por venir*, pues lo sabemos demasiado, tal como lo que llamamos democracias, las Universidades no ven *de hecho*, hoy en día, que se les reconozca este derecho *de principio* que sin embargo las convoca y las instituye. Esta emancipación democrática, esta libertad incondicional supone pero no se reduce a lo que llamamos la libertad académica (noción restringida e intra-universitaria) ni a la libertad de opinión, de palabra y de expresión que pueden ser aseguradas por unas constituciones de Estado.

¿Por qué insistir tanto, aquí y ahora, en esta libertad incondicional de la Universidad que debería permitir la puesta en cuestión del principio de todo poder —ante todo para pensarlo con total independencia, y hasta la resistencia, la desobediencia o la disidencia—? Porque a nadie se le escapa que esta libertad puede *asemejarse, y a veces parece vincularse* con lo que llamamos justamente la soberanía, por ejemplo la soberanía de Dios, la soberanía de un monarca, la soberanía de un Estado-nación, la soberanía del pueblo mismo. Ahora bien el vínculo de esta semejanza, es una analogía inquietante, seductora pero tramposa. Quisiera impugnarla hoy, en este momento singular que vivimos, no solamente con miras a refinar un análisis conceptual, una desconstrucción genealógica o una crítica especulativa (lo cual será necesario en todo momento y a otro ritmo) sino también para afirmar aquí que es en la Universidad, en lo que ella representa en todo caso, que hoy podemos y debemos, gracias a esta libertad incondicional, poner en cuestión el principio de soberanía, o pensar la histórica puesta en cuestión, actualmente en curso, del principio de soberanía, de ese fantasma también de soberanía que inspira la política de todos los Estado-nacionalismos. Éstos se enfrentan todavía hoy en una guerra sin nombre sobre unos frentes a la vez simbólicos, virtuales y reales pero en todo caso asesinos. Pues si, como muchos otros, durante estos últimos meses, me he sentido obligado a guardar silencio, si no he podido elegir mi campo, ni tomar partido, si solamente he lamentado unas víctimas (Kosovares y Serbios), sintiéndome solidario apenas con unos opositores, disidentes y resistentes, jamás aprobando unas políticas, ni del Estado serbio, obviamente, ni de la OTAN, tampoco la que sostiene de manera militarmente organizada la reivindicación de un Estado-nación del Kosovo

bajo el modelo de todos los demás Estados-naciones dichos soberanos, es al justo porque de los tres lados, digo bien desde los tres, se actúa en nombre y bajo las órdenes de ese arcaico principio-fantasma de la soberanía. No tiene nada de sorprendente que este principio-fantasma de origen teológico sea indisoluble de una ideología etnicista, nacionalista, estado-nacionalista (en su figura más o menos moderna) y de algún fermento religioso del que se reconoce la lógica gregaria, la fuerza compulsiva en los enfrentamientos actuales: la religión, la etnia y el Estado-nación se sueldan en un mismo discurso *soberanista*. Sería demasiado fácil demostrarlo del lado serbio y del lado kosovar, ya que este soberanismo es igualmente explícito por ambos lados: del lado de quienes, en Serbia, sostienen que Kosovo hace parte o debería hacer parte de la Gran Serbia y que toda agresión viola la soberanía del Estado serbio, su memoria y su identidad; y también del otro lado, donde la aspiración armada a la independencia obedece a una estrategia de la soberanía kosovar que apunta a la constitución de un Estado-nación sedicente independiente — que, ya se sabe, sólo vería la luz bajo otro protectorado en disfraz—. Pero, frente a ellos, del lado de la OTAN, precisamente allí donde se pretende actuar en nombre de principios humanitarios y de derechos del hombre superiores a la soberanía de los Estados, precisamente allí donde se otorga el derecho de ingerencia en nombre de los derechos del hombre, precisamente allí donde se juzga o se tiene la intención de juzgar a los autores de crímenes de guerra o de crímenes contra la humanidad, sería fácil demostrar que este humanitarismo, poco preocupado por tantos otros ejemplos de ‘purificaciones étnicas’ en curso a través el mundo, sigue estando aún, y brutalmente, al servicio de intereses estatales de toda clase (económicos o estratégicos), ya sean comunes a los aliados de la OTAN, o incluso disputados entre ellos (por ejemplo entre Estados Unidos y Europa). No puedo hacer aquí semejante demostración, pero este análisis posible y necesario sólo puede tener hoy lugar, con total independencia, en la Universidad o en el espíritu de la investigación universitaria; sólo allí puede ser debatido pacientemente, con un rigor inflexible. Solamente en un lugar de cuestionamiento y de afirmación sin límite podemos responder a una *doble exigencia*. *Por una parte*, hay que proseguir consecuentemente el análisis crítico y genealógico, preferiría decir la *destrucción* en curso del soberanismo, de los fantasmas de la teología política y de la ideología estado-nacionalista que, como siempre soldados entre sí, más o menos lúcidamente comandan y la terrible represión serbia, con su proyecto de purificación étnica, y, del otro lado, no el de las víctimas kosovares que sufren todo esto igual que las víctimas serbias, las miras estado-nacionalistas del Kosovo que pretende reconstituir, más o menos lúcidamente, uno de esos Estados-naciones soberanos, una de esas entidades étnico-religiosas de tendencia homohegemónica, en el momento en que la susodicha soberanía parece un modelo cada vez más arcaico. La tarea crítica es compleja, tanto como su estrategia. No descuidemos nunca esta complejidad, y por ahí mismo, es en la Universidad donde podemos resguardarla con la paciencia y prudencia requeridas. Paciencia y prudencia, pues la ideología de la soberanía puede tener, aquí o allá, provisionalmente, afortunados efectos de emancipación. Además, no olvidemos un hecho masivo y grave: los

productores, los retóricos, incluso los propagandistas de esta ideología estado-nacionalista a menudo asociada a las Iglesias y a la etnia, pero siempre religiosa en sí misma y por esencia, son también a menudo escritores, publicistas, intelectuales y universitarios. Pero *por otra parte*, la misma exigencia debe impulsarnos a destapar, del lado de la OTAN, una ambición casi simétrica, digo *casi* simétrica. Tras un discurso de los derechos del hombre que pretende (de manera a veces sincera en algunos de sus voceros y algunos ciudadanos) hacer pasar la preocupación moral y humanitaria por encima de los intereses Estado-nacionales y en consecuencia por encima de la soberanía, los aliados de la OTAN ponen en marcha una política contradictoria que, más o menos lúcidamente, confía en pseudo-expertos de toda clase, unos más arrogantes y más deslucidos que otros (no pienso solamente en los militares). Las estrategias de la OTAN sirven también a los intereses, a los poderes y a las miras hegemónicas de Estados-naciones aliados o enfrentados, entre Estados Unidos y Europa. Digo ‘casi simétrica’ porque la relación de fuerzas económicas y militares es, a la larga, demasiado desigual; pero también porque, aún donde sirve como alibi imperfecto, el discurso de los derechos del hombre mantiene un porvenir que el nacionalismo y el soberanismo ya perdieron. Al menos como conceptos fundamentales de lo político. Cuando un secretario general de la OTAN seguramente bien intencionado, Javier Solana, declara: “Estamos entrando en un sistema de relaciones internacionales en el cual los derechos humanos y los derechos de las minorías son cada día mucho más importantes, y más importantes que la misma soberanía”<sup>2</sup>, él anuncia un porvenir hacia el cual en efecto ‘estamos entrando’. Pero en el intervalo de este progreso, la inadecuación permanece. Permanecerá siempre. Se inscribe al interior de ese discurso de los derechos del hombre y de las minorías. Es por eso que debemos desconstruir hasta el infinito pero también denunciar los mecanismos, las artimañas, las mentiras mediante las que este respetable discurso de los derechos del hombre se ajusta, de manera injusta y selectiva, a las miras hegemónicas de superpotencias estado-nacionales. Éstas no renuncian a su propia soberanía. Con tal que les parezca oportuno, ya no respetan ni siquiera a las organizaciones del derecho internacional que ellas instituyen y que ellas siguen dominando. Por lo demás los Estados Unidos y los países de la OTAN no son los únicos en hacer poco caso a la ONU cuando les parece útil, ni la Serbia es el único país que practica la ‘purificación étnica’. Dicha purificación, ya lo he dicho, prosigue no muy lejos de aquí, bien lo saben ustedes, según otras vías y a otros ritmos.

Ahora bien, ¿qué es lo que permite distinguir entre, por una parte, la libertad *en principio* incondicional del pensamiento, tal como ella busca su mejor ejemplo y su derecho de ciudadanía en la Universidad, y, por otra parte, la soberanía, particularmente la soberanía estado-nacional? Finalmente es una historia teológico-política del poder. No puedo desplegar aquí la argumentación pero ella

---

2 Javier Solana (25/4/1999). En inglés en el original: “We are moving into a system of international relations in which human rights, rights to minorities every day, are much more important, and more important even than sovereignty” [N. de T.].

haría aparecer en primer lugar los orígenes teológicos del concepto de soberanía ('soberano', 'superanus', de 'superans', califica ante todo la omni-potencia, la predominancia y la superioridad de Dios, del Señor-Dios, en seguida del monarca absoluto por derecho divino). Este concepto de soberanía sigue estando marcado por una ascendencia religiosa y sacra incluso cuando es transferido sobre pueblo y el ciudadano. El *Contrato social* de Rousseau marca un gran momento en esta mutación cuya fractura en mi opinión no encató la solidez teológico-política de la semántica de la soberanía. La soberanía divina o monárquica fue transferida sobre el pueblo, en república o en democracia supuestamente secularizada, libre y autodeterminada. El pueblo deviene el soberano, uno, inviolable e indivisible, fuente absoluta del poder y del derecho. Cuando Rousseau, al comienzo del *Contrato social*, al igual que Sócrates en el *Critón*, hace vibrar en su voz la voz de la ley, como ley de *su* propio país, escribe:

Nacido ciudadano de un Estado libre, y *miembro del soberano*, por más débil que sea la influencia que pueda tener mi voz en los asuntos públicos, el derecho de voto que los concierne es suficiente para imponerme el deber de instruirme al respecto. ¡Estaré feliz cada vez que al meditar sobre los Gobiernos encuentre en mis investigaciones siempre nuevas razones para amar al de mi país!

Así él legitima esta conversión aparentemente secularizante y humanizante del concepto religioso de soberanía. Éste por ende hace parte de los conceptos lo político que, Carl Schmitt lo señala, siguen siendo herencias teológicas secularizadas. Ser un ciudadano libre, tener derecho al voto, tener una voz, como se dice, una voz política, es ser miembro, es participar del cuerpo soberano ("Nacido ciudadano de un Estado libre y *miembro del soberano*", dice Rousseau). El individuo contrae consigo mismo y se halla comprometido bajo una doble relación: como miembro del soberano y para con el soberano. Mediante lo que Rousseau llama una 'convención legítima', por ende una especie de ficción legal, se funda el orden social como un espacio sacro y sacramental: 'el orden social es un derecho sagrado', dice Rousseau. Todo lo que procede de "la voluntad del pueblo o la voluntad soberana, la cual es general" es "sagrado y por lo mismo inviolable". Teniendo en cuenta esta aparente secularización y esta democratización que transfiere la soberanía divina o monárquica al pueblo que se autodetermina, ciertamente Marx tiene razón, en su *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, al distinguir entre dos conceptos de soberanía, la soberanía del monarca y la del pueblo. 'Soberanía del monarca o soberanía del pueblo, he ahí la cuestión', dice él. También tiene razón al decir que ahí hay dos conceptos distintos de soberanía, distintos como la soberanía divina o la soberanía humana. Pero a pesar de esta diferenciación justificada, persisto en creer que la filiación teológica de la soberanía se mantiene incluso donde se habla de libertad y de autodeterminación popular. En esta forja volcánica, en este hogar ardiente (hogar familiar y teológico-político de la filiación), se forjan o se fomentan aún hoy todos



los Estado-nacionalismos belicosos, ahí donde la pasión étnico-religiosa se suelda oscuramente con la reivindicación de soberanía, de poder autodeterminado, a través de toda suerte de presuntas purificaciones. Siempre mediante el fuego y la sangre. Por otra parte, la repartición de la soberanía ha sido recomendada en este siglo por las Conferencias de La Haya, en 1899 y en 1907, luego por la Sociedad de las Naciones, y después por la Carta de las Naciones Unidas —y recientemente con el proyecto de la Corte penal internacional (rechazado todavía por Estados Unidos y firmado por Francia sólo tras reticencias y precauciones dilatorias). Lejos de ver en ello una amenaza para la ley, todas estas instituciones han señalado que la limitación de la soberanía es la condición de la paz —e incluso de la ley en general. Es cierto que la soberanía compartida sigue siendo una soberanía, y es la ambigüedad de todo el discurso jurídico-político que todavía regula las instituciones internacionales y las relaciones tan equívocas, tan dudosas, tan criticables, entre los Estados más poderosos y unas instituciones internacionales tan indispensables cuanto imperfectas o perfectibles.

Estas cuestiones decisivas pero difíciles, no pueden trabajarse de manera serena y radical, no pueden pensarse sino en lo que la Universidad hoy simboliza. La incondicionalidad del pensamiento, la que debería encontrar su lugar o su ejemplo en la Universidad, se reconoce allí donde, en nombre de la libertad misma, puede cuestionar el principio de soberanía, como principio de poder. Cuestionamiento temible y abismal, no lo ignoremos. Pues entonces el pensamiento, el que allí encuentra su lugar de libertad, se encuentra ciertamente *sin poder*. Es una incondicionalidad sin soberanía, es decir en el fondo una libertad sin poder. Pero sin poder no quiere decir 'sin fuerza'. Y allí, discretamente, furtivamente, otra frontera es *quizás pasada, a la vez inscribiéndose y resistiendo al pasaje*, la frontera poco visible entre la incondicionalidad del pensamiento (que considero como la vocación universal de la Universidad y de las 'Humanidades' por venir) y la soberanía del poder, de todos los poderes, el poder teológico-político hasta en sus figuras nacionales o democráticas, el poder económico-militar, el poder mediático, etc. La afirmación de la que hablo sigue siendo un principio de resistencia o de disidencia: *sin poder pero sin debilidad. Sin poder pero no sin fuerza, así sea una cierta fuerza de la debilidad*. Lejos de retirarse tras las fronteras seguras de un campo, de un campamento, de un campus inofensivo y protegido por autoridades invisibles, este pensamiento de la Universidad debe preparar, con todas sus fuerzas, una nueva estrategia y una nueva política, un nuevo pensamiento de lo político. Y de la responsabilidad política. Para eso, debe aliarse, en el mundo, en Europa y fuera de Europa, con todas las fuerzas que no confunden la crítica de la soberanía con el sometimiento, ni tampoco con la servidumbre voluntaria, todo lo contrario.

He aquí lo que habría empezado por responder, *casi nada*, en suma, de manera torpe y aventurada, insolente también respecto a las leyes de la ciudad (οἱ νόμοι καὶ τὸ κοινὸν τῆς πόλεως). He aquí lo que habría replicado, *casi nada, en suma, y es todo*, a las prosopopeyas, a las voces autorizadas que Sócrates, antes que Rousseau,

pretende hacer hablar, pretende, escucha y hace hablar, se entiende y se escucha sabiendo hacer hablar. ¿Habré inventado otros λόγοι distintos de los que Platón nos dejó grabados? Quizás. Pero apuesto, es un acto de fe en Sócrates el Ateniense, que este último las había escuchado y entendido, esas voces casi mudas, esas voces que invento. Quiero creer que las entendió y escuchó aunque haya preferido, como buen ciudadano, que nada de aquello apareciera. En cuanto a mí, como cualquier otro, y modestamente, sigo siendo ciudadano, ciudadano de mi país o del mundo, ciertamente, pero nunca aceptaré hablar, escribir o enseñar tan sólo en cuanto ciudadano. Y ciertamente no en la Universidad. Por eso he tenido la desfachatez de desafiar ante ustedes a las leyes de la ciudad. Pero si no me he dejado intimidar por su prosopopeya, ha sido para dar la palabra a otros, vivos o muertos, y a otras leyes. Preferir otra ley a las leyes de la ciudad, para nosotros es un embrujo familiar. Incluso demasiado familiar. De aquello la memoria griega habrá ilustrado nuestra herencia con algunos ejemplos —sublimes y aterradores—.

No me atrevo a comparar con ellos el riesgo que ingenuamente corro en Atenas, aquí, hoy, ingenuamente, como huésped y como amigo agradecido.

Y quien les agradece también la paciencia con la que escucharon al Extranjero hablarles por tanto tiempo para no decir nada, o casi nada —es todo—.

Gracias, perdón.

## El viaje del documental: “El derecho a la filosofía”<sup>1</sup>

YUJI NISHIYAMA

*La desconstrucción es una práctica institucional por la cual el concepto de institución sigue siendo un problema.*

Jacques Derrida (1990)

**E**n octubre 1983, sobre la calle Descartes en París, fue fundado el Collège International de Philosophie —CIPh—, organismo de investigación y enseñanza abierto al público, por iniciativa de François Châtelet, Jacques Derrida, Jean-Pierre Faye y Dominique Lecourt. El Collège es jurídicamente una asociación, pero con el financiamiento concurrente de los Ministerios de Educación Superior y de Investigación, de Educación Nacional y de Cultura. Sus actividades son organizadas por un equipo de cincuenta directores de programa (con unos quince extranjeros) elegidos en un concurso abierto para una duración de seis años no renovable. Los directores de programa se seleccionan no en función de su estatuto o de su diploma, sino de la originalidad de su proyecto de investigación. Así los profesores de enseñanza secundaria, escritores, artistas, psicoanalistas y otros pueden postularse como directores en el Collège a fin de dar un seminario y conducir sus investigaciones. El Collège tiene como meta crear un nuevo tipo de filosofía que implique una colaboración, sin jerarquía ni centro, con la literatura, el arte, el psicoanálisis, la política, la ciencia y la tecnología. En suma, el CIPh es una asociación beneficiada hasta cierto punto por un financiamiento público, constituido por la mezcla de universitarios, otros profesores y de no-profesores, y uno de sus objetivos es cuestionar las relaciones entre la filosofía y su afuera. La idea y la práctica del Collège se sitúan de entrada sobre esas diferentes fronteras en las que Jacques Derrida, uno de sus fundadores, ha incluido la lógica de la desconstrucción.

---

1 Traducción Ernesto Hernández B.UniNómada, Colombia

Durante mis estudios de Filosofía en París a inicios de los años 2000, yo asistía a algunos de los seminarios del Collège. En esa época me parecía muy singular este organismo de investigación abierta al público. Nunca había visto algo así. Aún después de mi retorno a Japón, el Collège seguía siendo para mí un enigma. Me preguntaba por qué los fundadores, incluido Derrida, habían instalado esta asociación al margen de las universidades. Encontraba necesario reflexionar sobre la idea y la práctica del Collège, su marco histórico. Después de traducir al japonés *La universidad sin condición* de Derrida, el asunto de la educación en este filósofo me ha fascinado, y esto me ha hecho, finalmente, decidir a organizar las entrevistas sobre el Collège.

En el verano de 2008 en París, pasé dos semanas rodando las entrevistas con siete personas directamente ligadas al Collège: antiguos presidentes (Michel Deguy, François Noudelmann y Bruno Clément), vicepresidente en ejercicio (Boyan Manchev) y directores de programa, antiguos y actuales (Catherine Malabou, Francisco Naishtat y Gisèle Berkman). Estas entrevistas son el material de un documental: *Le droit à la philosophie*, que he realizado en 2009.

Este primer documental sobre el Collège consiste en ocho escenas. En la escena introductoria (*Perfil*), cada entrevistado describe su relación con el Collège. La escena siguiente (*La definición del Collège*) subraya el carácter muy singular de sus actividades de investigación y enseñanza. En la tercera escena (*El Collège y las universidades*), los entrevistados explican la naturaleza original del Collège comparado con las otras instituciones académicas, el principio de gratuidad, la igualdad entre los directores y la concepción de los currículos y programas. La cuarta escena (*La idea del Collège*) acentúa el contraste entre la noción de 'intersección' elaborada en el Collège y la de interdisciplinariedad en los Departamentos tales como los de *Cultural Studies* o *Comparative Studies*, principalmente en los paisajes académicos anglosajones. La quinta escena (*El Collège y los valores económicos*) muestra los problemas críticos que afrontan las Humanidades y que provoca la exigencia de provecho económico, de eficacia y de excelencia del capitalismo mundializado. La sexta escena (*El asunto del lugar*) se pregunta en qué lugar pueden encontrar su sitio las actividades de investigación y enseñanza, a sabiendas que el Collège no tiene un campus. La séptima escena, (*Problemas*) muestra aquellos a quienes se enfrenta el Collège. Finalmente, en la última escena (*Jacques Derrida y el Collège*), los entrevistados se refieren a la contribución de este filósofo.

Desde septiembre de 2009, el documental se ha proyectado en numerosos lugares (universidades, librerías, cines, cafés, etc.) no sólo en Japón, también es Estados Unidos, en Francia, Alemania, Inglaterra, Bulgaria, Serbia, Israel, China, Corea y Taiwan: más de sesenta proyecciones en once países hasta ahora. Lo más importante para mí sigue siendo la organización, a la salida de cada proyección, de una mesa redonda, la mayoría de las veces con profesores universitarios, pero también artistas, escritores, militantes, para discutir los problemas y las posibilidades de la filosofía en el contexto de cada país.

Por lo demás, quiero señalar que si hago este tour con el documental sobre Derrida y el Collège no es como misionero de su filosofía. Intento más bien compartir con gente diferente las cuestiones actuales que afronta la filosofía, a partir de este ejemplo que es la práctica institucional de la educación en Derrida. En ese contexto, el documental tiene por objetivo considerar las posibilidades que se abren para las Humanidades en general, principalmente para la filosofía, en nuestra época del capitalismo mundial. Uno de los aspectos principales propuestos es el de la cuestión de la institución, principalmente en su relación con la filosofía, tema central para la desconstrucción elaborada y practicada por Derrida. En este ensayo, abordamos principalmente la cuestión de la situación de la filosofía, de la institución y la interdisciplinariedad, a través del viaje del documental, de mi itinerario con él y de las actividades que lo han acompañado.

Retomo la expresión poco conocida ‘El derecho a la filosofía’ del libro homónimo de Derrida, *Du droit à la philosophie* (1990). Muy sensible a la cuestión de la institución, el filósofo se pregunta: ¿De acuerdo con qué institución o condición (búsqueda y enseñanza, diploma, formación, publicación, archivo, examen, etc.) puede existir la filosofía en la sociedad? El derecho a la filosofía, esto es, el derecho a pensar radicalmente la realidad, depende de situaciones políticas e históricas. Como lo atestigua Francisco Naishtat en el documental, “la existencia de la filosofía no está dada de entrada en una sociedad. Es decir que podemos imaginar un mundo muy competente y muy experto, en el cual no tuviéramos crítica filosófica. Podríamos imaginar un mundo sin filosofía. Ese mundo, después de todo, ya ha existido”.<sup>2</sup>

Para citar ejemplos, en el 2010, la Universidad de Middlesex en Londres decidió suprimir todos los programas ofrecidos por el Departamento de Filosofía. Aún si este último era reconocido por la excelencia de sus investigaciones, el equipo de gestión eligió abiertamente esta supresión por razones financieras. Otro ejemplo: desde 2010, en Hungría, están bajo la creciente presión del gobierno conservador de Fides. Este último filtra información a los medios; contra esta ley absurda, los filósofos, como por ejemplo Agnes Heller han dirigido sus críticas públicas en nombre de la libertad de expresión. En represalia, el Comité de Investigación los ha denunciado a la policía por malversación de subvenciones públicas (la policía ha detenido la investigación después de un año, sin haber encontrado ninguna prueba de acto criminal). Con estos ejemplos, como dice Naishtat, el derecho a la filosofía nunca es un hecho adquirido en una sociedad o en una época. Durante las proyecciones, he recibido de tiempo en tiempo comentarios según los cuales la expresión ‘el derecho a la filosofía’ parecería más bien exagerado. A veces me han preguntado: ‘¿Con ese slogan, qué quiere proteger si no es a los filósofos profesionales o a la institución filosófica?’.

---

2 Nishiyama, Yuji. *Le droit à la philosophie*, 2009.

Lo que se trata de salvaguardar con un tal ‘derecho a la filosofía’ no es algo sustancial, sino más bien el sentido del derecho a pensar, en los contextos de las sociedades actuales, en la situación concreta de una época.

El documental *El derecho a la filosofía* subraya la originalidad de la investigación y de la enseñanza en el Collège comparado con otras instituciones académicas, en particular las universidades. El Collège desde su fundación tiene el estatuto de una asociación según la Ley 1901, y esta ley le permite a cualquier grupo de ciudadanos organizar su actividad libremente, aún si es financiada por el Estado. Podríamos decir que el Collège es principalmente una actividad privada, pero inserta en el sector público. Históricamente, las actividades privadas han sido desarrolladas fuera de las instituciones académicas, frecuentemente estrictas y cerradas. Por supuesto, sería ingenuo reclamar la creación de una nueva actividad intelectual, por el motivo de que las universidades no conservan su libertad académica bajo la presión de los poderes políticos y económicos. Pero es más importante poner en cuestión las fronteras entre lo privado y lo público en las actividades de investigación y enseñanza.

En el documental, algunas entrevistas citan la obra de Derrida *La universidad sin condición*. Se trata de un libro basado en una conferencia en la Universidad de Stanford en 1988, en la cual Derrida discute el porvenir de las Humanidades en la era de la mundialización. Según él, “la universidad exige y se le debería reconocer en principio, además de lo que se denomina la libertad académica, una libertad *incondicional* de cuestionamiento y de proposición, e incluso, más aún si cabe, el derecho de decir públicamente todo lo que exigen una investigación, un saber y un pensamiento de la *verdad*” (2002: 9-10). Mientras que la libertad académica está protegida en y por la Universidad, el derecho principal de todo decir implicaría la posibilidad de desconstruir a la Universidad misma. Por supuesto, la universidad sin condición no existe en los hechos. La libertad incondicional de decir sería lo que debe proseguir en múltiples condiciones. Como lo señala Catherine Malabou en su entrevista, lo importante es intentar encontrar “diferentes relaciones entre lo condicional y lo incondicional”<sup>3</sup>.

En el documental, François Noudelmann califica el Collège de ‘contra-institución’ propuesta por Derrida. Como él tiene una preferencia por el prefijo ‘contra’ que significa el movimiento destructivo, Derrida utiliza frecuentemente las palabras ‘contraparte’, ‘contra-ejemplo’, ‘contra-marcha’, etc. En una entrevista de 1996, él confesaba la molestia que experimentaba respecto de la crítica severa que los estudiantes de Mayo del 68 hacían, en esa época, de la institución. Manifestaba sus dudas sobre la aserción política de esta época: la liberación de los partidos políticos establecidos, de las instituciones escolares y del régimen capitalista, en

---

3 Nishiyama, Yuji. *Le droit à la philosophie*, 2009.

provecho de comunicaciones espontaneas e inmediatas. En el mismo periodo, él había leído *¿Qué hacer?* de Lenin, donde encuentra un pasaje sobre la crítica al espontaneísmo. A propósito de la cuestión de saber si es necesario deliberar respecto de la institución, declara lo siguiente:

En términos abstractos y generales, lo que permanece en mi pensamiento sobre esta cuestión, es sin duda la crítica a las instituciones. Pero esta no viene de la utopía de una pre-o no-institución salvaje y espontánea, sino más bien de una contra-institución. Yo no creo que haya, o que deba haber lo ‘no-institucional’. Siempre estoy yendo y viniendo entre la crítica a la institución y el sueño de *otra* institución, que, en un proceso interminable, vendrá a reemplazar las instituciones opresivas violentas e inoperantes, la idea de una contra-institución (que no es espontánea, no salvaje, ni inmediata) es el motivo permanente que me ha guiado en un sentido en mi trabajo (Derrida y Ferraris 2001: 50).

El prefijo ‘contra’ significa aquí, a la vez, ‘oposición’ y ‘proximidad’. Sería ingenuo pensar en volver al estado de naturaleza negando la institución como tal, aún si no estamos satisfechos con las instituciones actuales. Derrida intenta renovar la institución siguiendo la lógica y las condiciones de las instituciones establecidas. No se trata de demoler las instituciones a nombre de una utopía de lo anti-institucional, sino de buscar una transformación interna y externa de las instituciones establecidas. La idea de la ‘contra-institución’ muestra que la institución tiene la fuerza de resistir a la institución misma, la fuerza de recomenzarse a sí misma, sin realizar su fundamento o su fundación.

Él reconoce la importancia de la vocación del CIPh y habla de “acordarle la prioridad a lo no-legítimo, legitimar así por privilegio lo que en un momento dado parece ilegítimo” (Derrida 1990: 26). En efecto, dándose por tarea ‘darle derecho a lo que está privado de derecho’ e ‘instaurando el derecho a la filosofía allí donde parece nulo, negado, prohibido o invisible’, de ese modo la filosofía se encuentra ‘en acto, y en su origen recomenzado’.

Derrida ha tenido el coraje de prestar atención a quienes están en el margen, excluidos de las instituciones filosóficas, pues las instituciones académicas tenían entonces una auténtica estructura tradicional en Francia. Desde la notificación oficial de 1925, es obligatorio seguir el curso de filosofía en clase ‘Terminale de Lycée’<sup>4</sup>. Pero ese ‘deber de la filosofía’ no significa necesariamente la autonomía o la libertad total en la enseñanza de la filosofía. En efecto, los poderes públicos se guardan el derecho de determinar y de dirigir esta enseñanza —el contenido

---

4 En Francia, los grados en la educación secundaria van del 6<sup>ème</sup>, se pasa a 5<sup>ème</sup>, hasta el 0<sup>ème</sup> que sería Terminal [*N del T.*].

y la dirección de la educación, la administración de los exámenes y concursos nacionales tales como el bachillerato o la agregación,<sup>5</sup> la disposición del número de profesores, etc. La expresión derridiana, ‘el derecho a la filosofía’, podría entonces parecer exagerada, y es necesario en consecuencia tener en cuenta las condiciones particulares de su ejercicio en Francia. Su pensamiento deconstructivo no es reconocido en las instituciones académicas tradicionales francesas. Derrida ha enseñado en instituciones paralelas (ENS, EHESS) y en universidades extranjeras, por ejemplo en Estados Unidos y en Alemania. Él era muy sensible al conservadurismo de las instituciones filosóficas en Francia y consideraba que era necesario construir de entrada ‘el derecho a la filosofía’. “*La filosofía no tiene horizonte*, si el horizonte es, como su nombre lo indica, un límite, si ‘horizonte’ significa una línea que encierra o delimita una perspectiva” (Derrida 1990: 26-27). ‘Acordar la prioridad a lo no-legítimo’ es una operación de doble filo para la filosofía. Uno no puede decir que los nuevos asuntos y las investigaciones interdisciplinarias deban necesariamente tener la prioridad, mientras que las temáticas y el estilo tradicional serían por definición obsoletos. Los asuntos de investigación no legítimos para la institución exigen necesariamente un nivel muy elevado, sin lo cual la práctica filosófica puede degradarse.

Para este ejercicio es necesario, de una parte, tener una experiencia profesional y una técnica de la investigación y la enseñanza de la filosofía, tanto como conservar los lugares profesionales (por ejemplo, la Facultad de Filosofía de la Universidad). Pero, de otra parte, a fin de extender ‘el derecho a la filosofía’, debemos rehacer a partir de él e intentar transformarlo planteando la pregunta reflexiva: ‘¿Qué es la filosofía?’. A ojos de Derrida, la forma de cuestionamiento ‘¿Qué es X?’ es un privilegio que se le ha acordado a la filosofía: más precisamente, el de plantear la pregunta, en presente y a la tercera persona del singular, respecto de todas las cosas. La filosofía se pregunta así, a propósito de otras disciplinas, ‘¿Qué es la física?’, ‘¿Qué es la música?’, ‘¿Qué es la política?’. La forma de cuestionamiento ‘¿Qué es X?’ sigue siendo el estilo de lo que Derrida llamaba en sus primeros textos ‘la metafísica de la presencia’, y el privilegio al que induce sigue siendo, según él, el de deconstruir. Lo importante es tener “una cierta *experiencia* de la pregunta “¿Qué es la filosofía?” (Derrida 1990: 26-27).

Aún si ‘la filosofía no tiene horizonte’, ‘la interdisciplinariedad’, que está de moda un poco por todas partes, a Derrida le parece una colaboración fundada sobre las disciplinas establecidas, que sintetizan así sus horizontes. En esta óptica, no ponemos en duda el horizonte, o la identidad de cada disciplina; por esto cada especificidad se refuerza. Derrida le concede importancia a ‘la intersección’ que proviene de la filosofía. Se trata de una experiencia deconstructiva de la filosofía

---

5 Títulos de diferentes niveles para profesores de enseñanza secundaria o superior en Francia [N del T].



que interroga su propio fundamento en sus relaciones con las otras disciplinas. Suspendingo cualquier respuesta definitiva a la pregunta por ‘¿Qué es la filosofía?’, la filosofía misma no cesa de abrirse a las otras disciplinas, de tocar sus propios límites. “Lo que llamamos la ‘deconstrucción’ es también la *exposición* de esta identidad institucional de la disciplina filosófica” (Derrida 1990: 22). Para reflejarlo en el caso de la Universidad tradicional, como lo señala John Caputo, la intersección deconstructiva se pone “en la distancia entre las disciplinas clásicas tales como la filosofía, la literatura o la religión, etc., y algo absolutamente nuevo, absolutamente singular y sin precedente” (Caputo 1997: 69). Las posibilidades institucionales de la educación y de la investigación son puestas a prueba “entre todas las determinaciones de lo filosófico y un pensamiento deconstructivo que está envuelto *por* la filosofía sin pertenecerle” (Derrida 1990: 28).

A fin de dar cuenta de mejor manera de la noción de intersección, Derrida elige una palabra, ‘limítrofe’, compuesta de una palabra en latín, *limes* (bordes), y de una palabra griega, *tropos* (lo que ofrece los alimentos). Por el sesgo de esta expresión, él no describe solamente un único horizonte cerrado, sino los confines que producen ellos mismos alimentos. La pregunta por la proximidad se plantea a la vez de una manera interna y externa: ella implica las relaciones entre la filosofía y las otras disciplinas, e incluso la transformación de la filosofía misma.

La cuarta escena del documental, “La idea del CIPh”, que muestra una comparación entre los *Cultural Studies* y la filosofía, ha causado una polémica principalmente después de las proyecciones en los Estados Unidos. En la Universidad de New York, Mikhail Iampolski ha señalado: “este documental nos incita a pensar que en los Estados Unidos, la filosofía continental está incorporada en los *Cultural Studies* o la *Comparative Literature* y que ella es considerada como una cuasi-disciplina”. En Cornell University, Bruno Bosteels ha preguntado un poco irónicamente: “¿Por qué aún filosofía? Aún si los entrevistados repiten ‘en el Collège, la filosofía no es dominante, pues se pone a escuchar a las otras disciplinas’, yo me pregunto si su convicción está fundada sobre la tradición nacional de la filosofía en Francia. Yo no sé por qué, pero un cierto prestigio de la filosofía penetra en el concepto mismo del Collège”. Oponiéndose a las discusiones estimulantes propuestas por los entrevistados en el documental (por ejemplo Catherine Malabou llama ‘nuevo dogma’ al devenir *Cultural Studies* de la filosofía), algunos han presentado su refutación irónica: ‘Son los *Cultural Studies* quienes han aceptado a la filosofía derridiana en Estados Unidos, él debe tener en cuenta su generosidad’.

Ciertamente, en las entrevistas del documental, la noción derridiana de intersección es claramente opuesta a la interdisciplinariedad típica de los *Cultural Studies*; el documental parecería así caricaturizar las relaciones conflictuales entre la filosofía continental y la filosofía anglosajona. Sin embargo, Derrida tiende esencialmente a aceptar la interdisciplinariedad propuesta por los *Cultural Studies*, a fin de desarrollarla en el contexto de la filosofía. Él solamente toma en cuenta un tipo

de interdisciplinariedad que, compuesta por las disciplinas bien situadas, funciona como un instrumento para interpretar la realidad. Implicado en las universidades americanas en el curso de los años sesenta, Derrida mismo era probablemente consciente de los méritos y de las falencias de la interdisciplinariedad. Sin duda, es natural que haya desarrollado el tipo anglosajón de la interdisciplinariedad a su manera, a fin de abrir nuevas aproximaciones y oponiéndose a ciertas rigideces de la filosofía tal como era practicada en Francia.

Derrida ha cofundado el CIPh como la ‘contra-institución’ en la cual se pone en cuestión el privilegio de la filosofía, donde el derecho a la filosofía está abierto; él confía la idea y la práctica de la desconstrucción a esta institución. Volvamos un poco atrás, y citemos para terminar un pasaje del ensayo que Derrida ha escrito sobre Nietzsche en 1979, y en el cual imagina la institución de enseñanza del porvenir. ¿Bajo qué forma es posible una institución de enseñanza en la cual funcione la desconstrucción, sabiendo que el pensamiento afirmativo no ha estado nunca en presente? En la medida en que la desconstrucción nunca es una pedagogía que se apoye en el nombre de Jacques Derrida, no podemos heredar la desconstrucción más que por las nuevas prácticas institucionales. Sin embargo, paradójicamente, si existe la desconstrucción, no podemos entreverla más que en el momento en que se desconstruye la institución que heredó la desconstrucción misma. Superponiendo el eterno retorno de Zarathustra a su pensamiento destructivo, Derrida parece intentar escuchar, por la oreja de Nietzsche, los llamados de todos esos otros que están en busca del derecho a la filosofía.

La buena nueva del eterno retorno es un mensaje y una enseñanza, la dirección o el destino de una doctrina. Por definición, no puede dejarse escuchar en el presente. Es intempestiva, diferente y anacrónica. Pero como esta nueva repite una afirmación (sí, sí), como afirma el retorno, el recommienzo y una cierta reproducción que conserva lo que vuelve, su lógica misma debe dar lugar a una institución magistral. Zarathustra es un maestro, dispensa una doctrina y espera fundar nuevas instituciones. Instituciones de ‘sí’. Tienen necesidad de orejas, pero ¿cómo es eso? (Derrida 1984: 74).

Después de las proyecciones, en 2011, he publicado un libro con el DVD del documental, *Le droit à la philosophie*, editado por Keisô-Shobô. Tengo la impresión de haber dado muchos rodeos con este documental. Normalmente los investigadores leen los textos y escriben sus propios artículos. Frecuentemente me han preguntado: ‘¿Por qué usted, que era investigador, ha realizado un documental, sin redactar artículos universitarios?’. Ahora bien, de entrada, el objeto de mis investigaciones era (y sigue siendo) la institución de investigación y enseñanza, el Collège international de Philosophie, la participación de Jacques Derrida en su fundación y su práctica institucional. A continuación, he convertido esas entrevistas en siete intereses, tal como Michel Deguy, para realizar este documental. Después

he organizado las proyecciones y las mesas redondas en diferentes países. Entonces finalmente he podido redactar, después de esas discusiones, mi propio texto para publicar un libro con el DVD.

A propósito de mi viaje acompañando las proyecciones, Hisashi Fujita ha señalado que si el movimiento del Collège no era solamente el de Derrida, y suponía que la fuerza del pensamiento lo atravesaba a él y a los otros, mi documental *Le droit à la philosophie* y las actividades alrededor de esas proyecciones no podían, guardadas todas las proporciones, ser más; se requiere que una fuerza sin autor atravesase y reúna a la gente. Por otra parte, en su ensayo *Traveling Theory*, Edward W. Said (1983) ha definido a su manera la circulación de pensamientos y de teorías como el viaje de una persona a otra, de una situación a otra, de una época a otra. Además, para hacer viajar los pensamientos y las teorías existentes, es necesario también poner en la ruta a las instituciones establecidas. El viaje del documental *Le droit à la philosophie* me ha hecho reflexionar sobre la importancia de hacer pasar bajo la prueba de la desconstrucción a la disciplina o la institución de la filosofía.

## Referencias citadas

Caputo, John

1997 *Deconstruction in a Nutshell*. New York: Fordham University Press.

Derrida, Jacques

1984 *Otobiographies*. París: Éditions Galilée.

1990 *Du droit à la philosophie*. París: Éditions Galilée.

2002 *La Universidad sin condición*. Madrid: Trotta.

Derrida, Jacques y Maurizio Ferraris

2001 *A Taste for the Secret*. Cambridge: Polity.

Said, Edward

1983 *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge: Harvard University Press.



Rostrum  
A propósito de la exposición *Destinerrancia*  
/ *Rostros de Derrida*

JHON BENAVIDES

*El trazo que dejo me significa a la vez mi muerte, por venir o ya advenida, y la esperanza de que me sobreviva. Esa no es una ambición de inmortalidad, es estructural. Yo dejo un pedazo de papel, parto, muero: imposible salir de esa estructura, ella es la forma constante de mi vida. Cada vez que yo dejo partir algo, yo vivo mi muerte en la escritura. Experiencia extrema: uno se expropia sin saber a quién está confiada propiamente la cosa que se deja.*

Jacques Derrida (2004: 31)

Pensar una exposición de arte como si fuese encentadura de imágenes y presencias es, a la vez, hacer posible que la obra sea exceso de rostros, o es posiblemente la nece(sí)dad de intentar escribir sobre la invitación de Javier Tobar a realizar una exposición dedicada a Jacques Derrida, a sabiendas que en realidad dicha exhibición —desde la in-citación realizada en Popayán— es ante todo un asunto de hospitalidad. ¿Cómo responder a la compleja invitación, si se atraviesa la amistad entre nos? ¿Cómo no hacer del cómo de esta cuestión, reducción técnica del rostro del otro, de la responsabilidad? ¿Qué del huésped; de la hostilidad; del anfitrión; de la amistad en un campo abierto a la experiencia de lo otro? Dado el caso, ¿qué tan in-fiel se debe ser a Derrida en tanto su escritura, entonación, trazo y seguir-siendo la huella de su pensamiento?

Por ello, quizás los rostros de Derrida son retratos, *retrazos* en tal caso como sugiere Derrida (1990) del *vestigium* de su presencia en el sur (a propósito del texto de Grosso) y hacer de ello una obra, pues lo que se pre-siente es el arte como “la técnica productora de la presencia” (Nancy 2013: 217), para llevar hacia adelante la experiencia de lo *prae-est*, en tanto invitación a poner en obra una lectura y

vivencia de Jacques Derrida que es, a la vez, cuestionar la ‘obra de arte’<sup>1</sup> en tanto operación y resultado (A pesar de conformar una especie de grupo de lectura con algunos expositores sobre diversos libros de Derrida). No obstante, y de la mano de diversos artistas regionales e internacionales, se intuyen diversos modos de ver/sentir/pensar la presencia del escritor argelino en los Andes de Colombia, donde el sur desconstruye las geopolíticas de poder. He ahí que, bordeando diversos textos y conceptos-palabras de Derrida, la exposición es un cuerpo que cuestiona la corporación estética de la exhibición, y como ejercicio intuitivo de los artistas es negatividad porfiada en obra para que todo lo propuesto (en tanto destinerrancia del Arte) sea el *ductus*<sup>2</sup> del artista que abre los asuntos del lenguaje a un conjuro ante la afirmación ontoteológica del Arte.

No hay inocencia en esta negación, pues se bordea con valentía lo sacro. Es innegable su apelación a un conjuro que hace de sí el nombre de lo misterico. En tal caso, no se debe entender esta negación como algo vano, más bien la concreción excesiva en obra de dicha responsabilidad y soberanía, así lo sugiere Maurice Blanchot: “De ningún modo esta exigencia del arte sería una huida vana que no habría que tomar en serio. Nada más importante que esta soberanía que es negación y que esta

- 
- 1 Concepto que Jean Luc Nancy ha de seguir bajo una línea histórica a partir de su ascendencia griego-romana y cristiana. Y que la concepción de obra, y la de arte en particular, “enerva y excita toda la historia de nuestra cultura” (Nancy 2013: 71), sin embargo, la exhibición que sigue casi de forma fidedigna el principio de obra de arte, también tiene la posibilidad de cuestionar su exhibición y a la vez exponer su fragilidad en tanto se desconstruye la concepción particular de obra. *Espolón* de Javier Gómez obedece a ello, pues ante los diversos y posibles rostros de Derrida de la exposición, se pone en crisis la obra y la autoría yendo más allá del esteticismo acostumbrado de un color local. Si las lanzas emergidas como venablos sobre las carabelas de Colón, abren el espacio a su propia fragilidad pensando en la palabra Espolón (giro lingüístico dado por Gómez a *Espolones. Estilos de Nietzsche de Derrida* (1981) es una puesta en abismo de la desconstrucción, dado como obra —sin ahondar en el don, pero dejando asomar algo de una generosidad sureña en dicha propuesta—. Por otro lado, el relámpago paralizado de Alejandro Domínguez pretende hacer hincapié en una saturación de palabras, como si el escritor abriese el mundo por acción de un rayo. La ojeriza del artista pastuso por no comprender las palabras de Derrida se vuelve escritura, un dibujo instalación en cuyas derivas está lo sacro. Newman (citado por Lyotard 1998: 92) sugiere que en el principio del universo hay un dibujante. Teniendo presente que, propone a Dios como un diseñador al separar las tinieblas del comienzo en diversos colores y crear el universo desde el caos. Lo que se conoce en la Cábala como *tzimtzum*: el relámpago, es el medio por el cual Dios puede separar las tinieblas. En realidad es el retraimiento de la divinidad donde Newman observa a un dibujante. En el caso de los dibujantes de Pasto, se evidencia en esa forma de rayo que atraviesa (pues el sonido es importante en este sentido) sus configuraciones anatómicas. Tal vez, asistimos, en el caso de Domínguez, a una ilustración de la archiescritura del Arte. O que definitivamente en toda instalación está la profanación de lo sacro, en forma de ritual sacrílego, así lo hace entender Holmes Muñoz con su extraño ofertorio cuyas piezas recuerdan la misa católica pero también los altares en las casas de los Andes nariñenses donde se ofrendaban los días al Señor.
  - 2 Ductus es “ese trazo idiomático por el cual se reconoce un dibujante incluso antes de que firme con su nombre” (Derrida 2001 : 205)

negación que, por un cambio de signo, es también la afirmación más pródiga, el don, el don creador, lo que dispersa sin reserva y justificación” (1992: 203) Es por ello que la no participación del mundo y el desinterés del artista por el concepto se relaciona con esta negación como soberanía en Blanchot, pues tendría que ver con esta idea de nadería en la creación, pues para él, el arte es “‘el mundo invertido’, la insubordinación, la desmesura, la frivolidad, la ignorancia, el mal, todo esto le pertenece, extenso dominio” (1992: 204). Esta negación se evidencia con fuerza en la obra de Román Ramírez<sup>3</sup> que, con recursos mínimos como parte del oficio y de la ética del dibujante, le impondría ciertas responsabilidades, ciertas apuestas por lo equívoco. Por ello Román apostaría todo, inclusive renunciando a la docencia por considerarla opuesta a su concepción de arte. No obstante, también tendría esta concepción de negatividad productiva y subjetiva desde los objetos decorativos, por ejemplo, ciertas piezas que decora con motivos indígenas. La exhibición tendría su base en la desconstrucción de la palabra *marrano*, que Derrida ya había puesto en consideración en su texto *Los últimos marranos* (2006). Aunque su obra, pese o por lo urbano en sí, cumple con una objetualización de lo sacro, también tiene ese carácter de inutilidad que la hace imposible de idealizar. Exhibiendo, o desconstruyendo el barrio como nicho de bienestar, da la posibilidad de que ‘muchas lenguas’ atraviesen la obra. Derrida es un escarabajo, un signo desnudo de un África ancestral, pero también de una letra del No radical de Román donde niega la obra como producto de la maestranza, del dominio técnico, para hacer aparecer el fulgor de lo inaudito, inclusive pensando en colores impensables para un pintor clásico. La obra, entonces, siguiendo el rastro de Blanchot es “no-comprensible porque se produce en esa región anterior que sólo podemos designar bajo el velo del ‘no’. Región cuya búsqueda sigue siendo nuestro problema” (Blanchot 1992: 210). El dibujante, desde esta extraña región, niega una colorización del dibujo al afirmar vehementemente la ausencia de una paleta ajustada a la signación canónica de los nombres, sea de los artistas o de la industria, haciendo aún más extraño y extranjerizado el hecho mismo de su aparición.

Hacer de la obra el continuo aparecer del extranjero, pues constituye la aceptación de un ‘monolingüismo del otro’ como sugiere Jacques Derrida (1997). Hablamos una lengua y esta no nos pertenece. Es la lengua del otro que siempre nos vuelve sujeto y a la que Oscar Salazar<sup>4</sup> responde con una construcción fragmentada del perfil de Derrida sobre las hojas sueltas de fotocopias. *Rostrum* si se quiere, más allá de la humanización de la presencia, más cercano a la aparición bestial del otro y que, si(gui)endo animal le permite esta aparición. De algún modo, es concederle

---

3 Artista visual de la ciudad de Pasto (Colombia) reconocido por su trayectoria en el comic, la pintura y el dibujo. La obra presentada para la exhibición trae consigo la experiencia de lectura de Derrida desde una perspectiva del Sur en tanto, y pensando en su relación con el barrio popular, la risa desconstruye.

4 Sobresaliente artista del sur de Colombia que dimensiona su obra con respecto a las experiencias enteógenas y el entendimiento singular de la escultura, el dibujo y la escritura.

una zona desterritorializada para la lengua que, pues ya de por sí, siempre es impropia. El arte vuelve imposible una afirmación lingüística ya que:

[...]nunca esta lengua, la única que estoy condenado así a hablar, en tanto me sea posible hablar, en la vida, en la muerte, esta única lengua, nunca será la mía. Nunca lo fue, en verdad. Adviertes de golpe el origen de mis sufrimientos, porque esta lengua los atraviesa de lado a lado, y el lugar de mis pasiones, mis deseos, mis plegarias, la vocación de mis esperanzas. Pero hago mal, hago mal al hablar de atravesamiento y lugar. Puesto que es en el *borde* del francés, únicamente, ni en él ni fuera de él, sobre la línea inhallable de su ribera, donde, desde siempre, permanentemente, me pregunto si se puede amar, gozar, orar, reventar de dolor o reventar a secas en otra lengua o sin decir nada de ello a nadie, sin siquiera hablar (Derrida 1997: 4).

Vaciamiento de la lengua por acción del dibujo, a partir de un mote intraducible que trae consigo su propia imagen y desvanecimiento.

Nuevamente hospitalidad y su imposibilidad (Derrida y Dufourmantelle 2008). Esperando que el *performer* social levante la tierra dejada en el Salón Palatino como ilustración de una fosa común, los artistas invitados siguen negando un origen que siempre le será protésico. Ante la risa del performer que en una falsa humorada pretendía dejar el barrial simulando un pesebre navideño (vaya traición a la gestualidad teatral de anteriores días en un salón de Arte), negar toda lengua es también un principio de ruptura con lo dialéctico que reduce todo a una afirmación en negativo. Pero, a la vez, negación que es razón de una voz de hospitalidad que no desconoce la hostilidad del cercano ¿Será por ello que la frágil mano hecha de ceniza de Suzanne Bioret (esta colombofrancesa que es más pastusa que la papa que vende en su casa) es también bienvenida al hostil, al huésped, al espectador, al resto?

‘No lo sé’ no es mi respuesta, es un conjuro que he lanzado sobre toda pregunta, toda explicación de dicha exposición, pues no hay lengua humana que responda a lo que traza. Quisiera simpatizar con Jacques Derrida cuando dice que “‘Ese no lo sé’ no es el resultado de la ignorancia o del escepticismo, ni del nihilismo ni de oscurantismo alguno. Este no-conocimiento es la condición necesaria para que algo ocurra, para que sea asumida una responsabilidad, para que una decisión sea tomada, para que tenga lugar un suceso” (1994: 24), también debe entenderse esta negación como un llamado (*vocare*) cuyo origen y autoría no es posible identificar, pero que se hace a diario, constantemente. Negar desencantando la línea y, a la vez, descentrando, ‘boceteando’ el rostro de un re-trato (en la idea también del tacto, del pacto, del re-parto en obra de la sombra y la línea), pues el arte es también negatividad que se traslada desde el no-centro de la disposición desenfocada del diseño (fotografías de



Cristal Morillo<sup>5</sup> y Hanna Ramone, ahí, tales cuales maremágnum carnavalesco de cabezas). Formas diversas de incompetencia (Derrida 1994) cuando el artista responde a la concepción de rostro en Derrida. Como si el rostro del escritor fuese pensado desde una excritura (Nancy 2003) dando la posibilidad de su reproducción en otro fondo. Piénsese, en el papel carbón que signa dos veces una línea dando la sensación que el formato principal es, a la vez, el velo de la letra, del signo, del dibujillo, pues el registro está en la copia que se deja. Exergo de un pacto, de un registro, también de una constatación, un documento cuyo signo está siempre por debajo. *Skepsis* doblemente puesta en abismo por el arte y corazón del artista, en tanto *sungo* ajustado a las fauces del retrato de Daniela Paz, pintura-tacto de Samuel Pinto<sup>6</sup> y dibujo-objeto de José Pérez.<sup>7</sup>

Soportando con una radical inocencia ante las violencias del y sobre el formato, la aparición y enrostración de la escritura de Derrida se da desde las letras que se reproducen en una fotocopia. Alice Ricci,<sup>8</sup> habría entendido esto al rellenar de rojo los espacios de las letras de una copia de un texto de Derrida, como si se entendiera esta doble nacencia en el dibujo que debería apreciarse como huella invertida. Lo habría hecho a manera de ejercicio para entender la escritura del filósofo argelino, pero también pensando que el dibujo en realidad es una “nueva escritura”<sup>9</sup> que yace o florece en el texto. ¿Acaso, no es uno rostro riente, el que surge desde la caligrafía de Derrida en la carta que habría escrito pensando en su despedida? Esta extrañeza propia de la escritura, Adrián Montenegro la concibe como una pose teatral al señalar, cuales lomos de libros-putas de Benjamin (1987), los textos de Derrida en portugués.

Por otro lado, Juan Jiménez<sup>10</sup> concibe y propone una movilidad temporal y espacial de la traza, como ‘algo’ que sucede diariamente y que lo ha sentido en un acompañamiento continuo de la humedad (muy propia de la ciudad de Pasto) y de una inestabilidad espacial que lo ha conducido —igual que muchos artistas— a asumir una mudanza al interior de la urbe, pero también como concepción del otro, pues así lo da a entender ante esta transmigración de lo geográfico convertido en líneas y bruma, y las posibles amenazas sobre la estabilidad de lo

---

5 Tanto Cristal Morillo como Hanna Ramone sobresalen como artistas visuales que han dimensionado la fotografía como una forma política (del frente) al cuerpo.

6 Joven artista peruano cuya obra hace parte de la serie *Uno, reflejo interno, cuya materialidad le permite entender el tacto como parte de la encarnación de la pintura*.

7 Dibujante nariñense cuya experiencia se ha sustentado en la animalidad. Actualmente conforma un grupo de investigación en dibujo en compañía de Rosa Achicanoy, Juan Jiménez y July Rosero.

8 Joven artista brasileña. Su obra podría ubicarse en lo conceptual y el traslado de materialidades entre la escritura y el gesto artístico.

9 Alice Ricci. Conversación personal, 26/08/2015

10 Dibujante pastusa que ha sobresalido por su materialidad, concepción y expansión de la traza con relación a la geografía de los lugares.

citadino, sobre un lugar ocupado en la esfera de lo urbano que ilustra en su obra bipartita. Resuenan, entonces, las palabras de Derrida: “El temblor de tierra o la tempestad que me entierran y engullen vivo es una especie de otro” (2010: 183) Intimidad expuesta a la acción del tiempo, pero también de lo intempestivo y de una continua traslación de objetos y de memoria, pues tal cual sucede con el dibujo, la vida pastusa se lleva en pequeños objetos. Y dado el psiquismo propio del trabajo de Jiménez, esa insistencia en el agua y su afectación, lo húmedo siempre lo acompaña. Lo hace como bruma, neblina, densidad, ahogamiento, reflejo, distorsiones, fragmentaciones, anegaciones, inundaciones intempestivas, afectaciones de humedad y rocío, o la duplicidad distorsionada del ebrio que yace, lleno de espuma de carnaval, en el piso de la ciudad.

En las escaleras del incólume Salón Palatino, otro movimiento desplaza la geo-grafía del lugar. Andrea Chaves<sup>11</sup> ha convertido sus cromatografías espaciales en seres que se aferran al espacio, reptando, trepando y disponiendo de las escalas hacia una falsa ascensión, y con el color (ese que habría descubierto en una roca en Genoy, corregimiento de Pasto) hace emigrar el arte constantemente y propone, a su vez, una política de esto, una manera de concebir, asumir y mirar la ciudad desde los constantes traslados de temporalidades, personajes y sombras. El color que ha dejado de ser un pigmento en la esfera de la técnica pictográfica, se incorpora en las escenificaciones de la instalación y en las leves configuraciones corporales. Al otro lado, las bestias de Rosa Achicanoy<sup>12</sup> y July Rosero<sup>13</sup> acentúan esta destinerrancia del arte y la animalidad del trazo.

Derrida habría de ‘desnudar’ el problema del discurso occidental frente al animal, al cual, en definitiva, se le niega toda posible respuesta (Al hacerlo, también se niega la posibilidad de mirada —que el animal nos mire— de la muerte, del deseo, etc. Inclusive de la desnudez y del pudor entre animal y hombre). Discurso occidental que se sustenta en la palabra Animal como un concepto singular-plural que intenta subsumir todos los animales sin tener en cuenta las obvias diferencias entre ellos. Esta categorización de lo humano frente a lo animal, basadas en lógicas supuestamente humanas o de exclusividad de lo humano, es puesta en paréntesis por Derrida, pues parte desde un logofalocentrismo al cual recurren escritores de sus afectos, inclusive como justificación a la terrible violencia sobre el animal (que, a veces, ni siquiera se le da la posibilidad de ser otro) en estos siglos. A manera de huella animal, se transcribe lo siguiente:

---

11 Artista nariñense, magister en Artes. Su trabajo procura una relación con los personajes de la calle de ahí la inclusión de objetos en su pintura matérica.

12 Artista visual nariñense cuya obra se centra en el dibujo. A partir de ello su experiencia le ha permitido diversas exhibiciones regionales y nacionales, y su proyección en la docencia.

13 Artista de la ciudad de Pasto que propone al dibujo como una forma equívoca de anatomía, por ello su obra propone una traza más allá de lo lineal y más cercana a lo epidérmico.

Al igual que Descartes, jamás Kant, Heidegger, Lévinas, Lacan —digamos los sujetos firmantes que portan ese nombre o a los que éste porta— evocan la posibilidad de ser mirados por el animal que ellos observan y del que hablan. Al igual que Descartes, tampoco ninguno de ellos evoca o tiene en cuenta el problema de la desnudez o del pudor entre el animal y el hombre. Al igual que Descartes, ni se les ocurre distinguir entre todos los animales y, al igual que Descartes, hablan de “el animal” como de un solo conjunto que se puede contraponer a “nosotros, los hombres”, sujeto o Da-sein de un “pienso”, “soy” según un único rasgo común y del otro lado de un solo límite indivisible. Sus ejemplos son siempre los más pobres posibles, apuntando siempre a ilustrar una identidad general del animal y no unas diferencias estructurales entre diferentes tipos de animales. Al igual que Descartes, tampoco reconocen el más mínimo derecho ni ninguna aptitud para la respuesta, en cuanto tal, a lo que ellos denominan el animal (Derrida 2008: 110).

Imposible resumir dicha problemática (que exige replantear muchas preguntas ontofilosóficas, inclusive del orden teológico de occidente). Lo que pretende la exhibición es que la animalidad del artista aparezca en el arte tal cual respuesta animal donde el creador solo procura su aparición y no el consentimiento de lo humano (al menos, la tensión que le produce también sostener el peso discursivo de lo humano en la obra).

Respuesta animal como compasión, en tanto “el poder-sufrir es entonces el primer poder como no-poder, la primera posibilidad como no-poder que compartimos con el animal, de ahí la compasión. Cuando se quiere pensar el animal y su relación con el hombre es preciso partir de esa compasión en la impotencia y no del poder” (Derrida 2008: 44) y que convierte la exhibición, en general, una estampida de imparables animales. Cabecitas de Lacan y Heidegger —(h)ojeadas por el maestro Carlos Restrepo,<sup>14</sup> mirando la monstruosidad de ellas— aparecen como fantasías de un dibujo zumbón, *derrière* de la filosofía canonizada en las academias que gracias al ‘descache’ sureño es siempre humor.

---

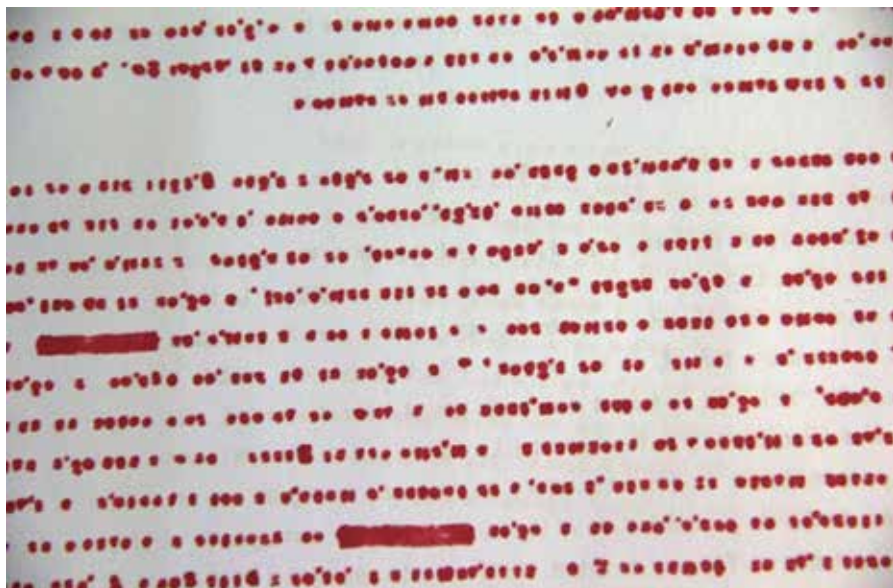
14 Filósofo y amigo de la Universidad de Antioquia. Escritor del pensamiento nómada y por el cual le fue posible el reconocimiento de dichos escritores.



Adrián Montenegro  
*Hojas sobre las aspas, lectura sobre J. Derrida en Focicletas. 2015*  
Fotografía Digital



Alejandro Domínguez  
*Proyecto illa/Ilya. Estructuras disipativas aplicadas al exceso de palabras, 2015*  
Mixta. Led, hierro y porcelanato



Alice Ricci  
*Gramatología (Fragmento), 2015*  
Fotocopias intervenidas con tinta a base de alcohol y plegadas por los bordes



Andrea Chaves  
*Desconstruir la actualidad\_ resi-liencia (Fragmento), 2015*  
Instalación



Jhon Benavides  
*¡Soberanas Bestias! (Fragmento)*, 2015  
Dibujo sobre papel



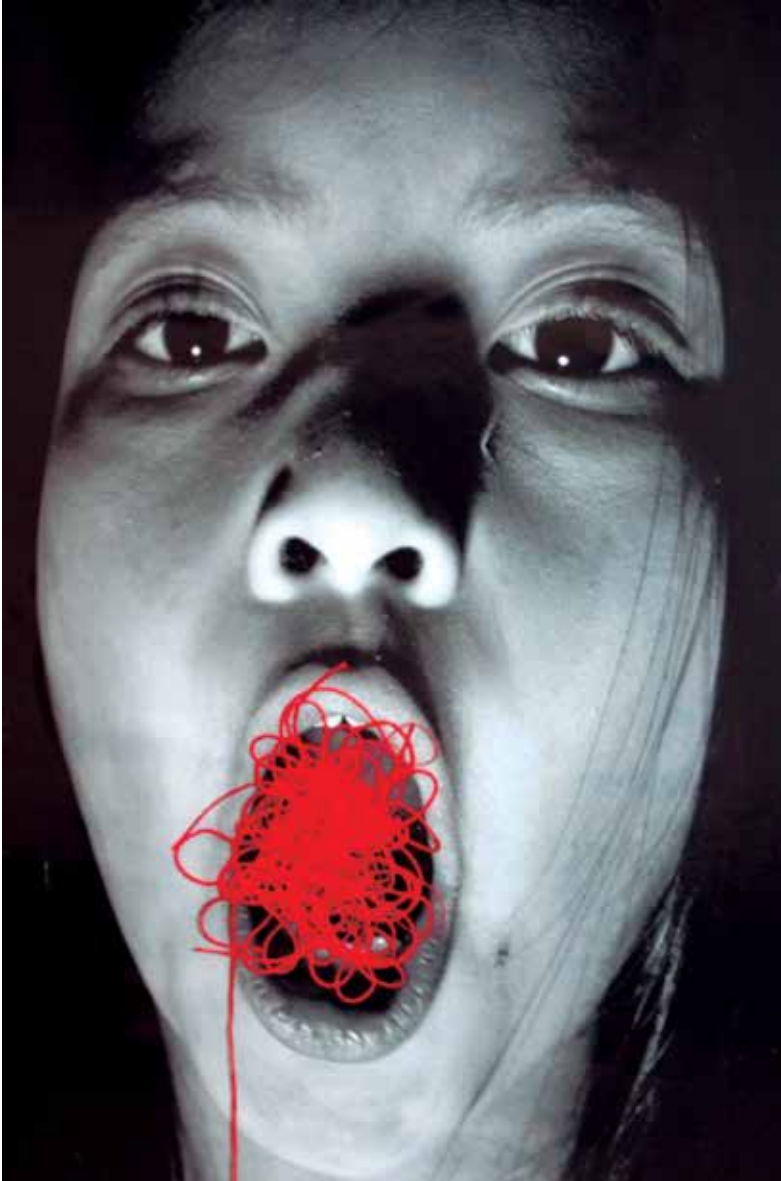
Cristal Morillo  
*Asuntos del espejo (de la serie Nunca me cansaré de acariciarte)*, 2012  
Fotomontaje



Juli Rosero  
*Estudio para un bestiario, 2015*  
Dibujo



Hanna Ramone  
*Ensayo para develar un cuerpo, 2015*  
Fotografía digital



Daniela Paz  
*Abierta (Fragmento)*, 2016  
Fotografía

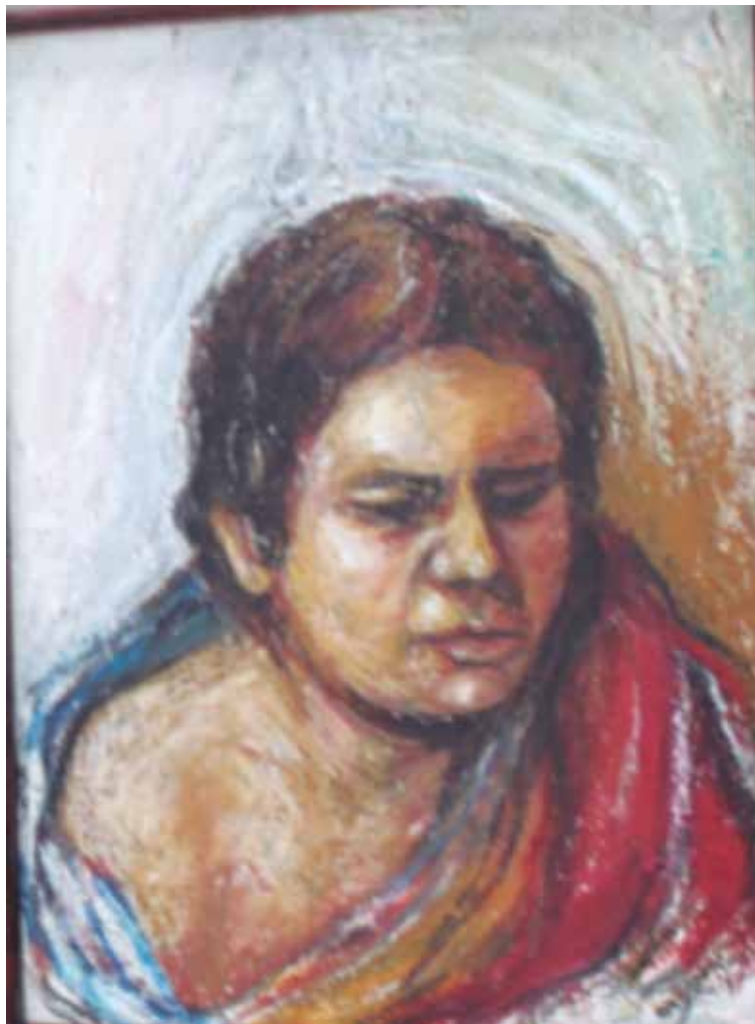




Javier Gómez  
*Espolón (Fragmento)*, 2016  
Instalación



Jesús Holmes Muñoz  
*Sacrilegio-vuelo*, 2016  
Instalación sacrílega



Paulo Bernal  
*Puntura*, 2016  
Oleo sobre lienzo



Suzanne Bioret  
*Sin título, 2015*  
Fotografía digital



Román Ramírez  
*Rapsoda estéreo, 2015*  
(Repensamiento)



José Pérez  
*Acepción*, 2015  
Lápiz sobre papel



Juan Jiménez  
*Estampa de anatomía efímera de una ciudad sorpresa (Fragmento)*, 2015  
Pintura sobre madera



José Luque Medina  
*Sin título, 2011*  
Acuarela



Oscar Salazar  
*Desmembramiento del otro, 2015*  
Instalación



Rosa Achicanoy  
*Entreverado, 2015*  
Dibujo sobre papel





Román Ramírez  
*Galerías, 2015*  
(Repensamiento)



Samuel Pintos  
*Aun hablo contigo, 2015*  
Óleo sobre lienzo



Suzanne Bioret  
*Sin título, 2015*  
Escultura en yeso y ceniza

## Referencias citadas

Blanchot, Maurice

1992 *El espacio literario*. Barcelona: Paidós.

Derrida, Jacques

1981 *Espolones: Los estilos de Nietzsche*. Valencia: Pre-textos.

1990 *Memoires du Aveugle. L'autoportrait et autres ruines*. Paris: Réunion des musées nationaux.

1994 "Las artes del espacio. Entrevista de Peter Brunette y David Wills realizada el 28 de abril de 1990 en Laguna Beach, California". En: Jacques Derrida. *Deconstruction and visual arts*, pp 7-32. Cambridge: Cambridge University Press.

1997 *El monolingüismo del otro, o la prótesis de origen*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.

2001 *La Verdad en Pintura*. Buenos Aires: Paidós.

2006 *Los últimos marranos*. Disponible en: <http://web.archive.org/web/20071011140212/http://jacquesderrida.com.ar/textos/marranos.htm>

2008 *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta.

2010 *Seminario La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*. Buenos Aires: Manantial.

Derrida, Jacques y Dufourmantelle, Anne

2008 *La Hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

Liotard, Jean-Francois

1998 *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*. Buenos Aires: Manantial.

Nancy, Jean Luc

2003 *Corpus*. Madrid: Arena Libros.

2013 *La partición de las artes*. Valencia: Pre-textos, Universidad Politécnica de Valencia.

## Índice analítico

### A

Abbau 55  
acontecer 19, 54, 71, 72, 74, 80, 112  
acontecimiento 17, 54, 55, 80, 91, 92,  
102, 105  
andes 150  
animal 13, 16, 17, 21, 25, 26, 33, 34, 35,  
36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 64, 76,  
119, 130, 131, 151, 154, 155  
antropoceno 31  
antropocentrismo 13, 32, 37, 38  
antropomórficos 42, 46  
arqueología del saber 94, 96  
arte 18, 29, 37, 90, 104, 107, 139, 149,  
150, 151, 152, 153, 154, 155  
ayahuasca 12  
Ayllu 77  
Ayni 70, 72

### B

bestia 7, 12, 31, 32, 33, 34, 35, 39, 40,  
41, 43, 44, 51, 61, 62, 64  
biopolítica 61

### C

chakana 22  
chamán 7, 12, 31, 32, 33, 39, 40, 43, 44,  
45, 46, 47, 106  
chamanes-jaguar 39, 40, 43, 44  
chamanismo 16, 47  
clandestinación 18  
Collège International de Philosophie

(CIPh) 139, 143, 145, 146  
colonialismo 16, 19, 51, 54, 58, 59, 63,  
89  
comunidad 46, 47, 61, 69, 71, 76, 119  
conocimiento 32, 33, 34, 35, 36, 39, 46,  
70, 71, 72, 73, 110, 119, 152  
contra-donación 79  
contra-institución 142, 143, 146  
cosmopolítica 44, 46, 47, 71, 72, 79, 131  
cosmopraxis 79, 82, 84  
crédito 74, 76, 77, 78, 79  
cristianismo 14, 71  
cruz del sur 22  
cultura 35, 36, 39, 43, 51, 77, 83, 89, 90,  
106, 119, 128, 150  
Cultural Studies 140, 145

### D

dar 12, 17, 18, 23, 28, 34, 41, 44, 46, 54,  
60, 64, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 75,  
77, 78, 79, 80, 82, 84, 105, 109,  
110, 127, 129, 138, 139, 145, 146  
Dasein 77, 119  
debilidad 126, 137  
deconstrucción 7, 13, 14, 15, 23, 32, 33,  
36, 37, 38, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57,  
58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 90, 107  
democracia 44, 64, 71, 78, 128, 133, 136  
derecho 7, 35, 54, 61, 62, 63, 64, 99,  
101, 125, 127, 128, 129, 130, 132,  
133, 134, 135, 136, 139, 141, 142,  
143, 144, 146, 155  
derechos del hombre 129, 132, 134, 135  
dérider 26

- Derrida 6, 7, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 67, 71, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 109, 110, 112, 113, 114, 116, 118, 119, 125, 126, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156
- descolonización 52, 57, 63
- destrucción 7, 14, 15, 19, 55, 67, 68, 71, 73, 101, 133, 134, 139, 141, 145, 146, 147, 150, 151
- destinerrancia 7, 18, 149
- destruktion 55
- deuda 7, 14, 17, 67, 68, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 84
- differance 96
- dinero 74, 75, 76, 81
- diseminación 90
- disidencia 106, 133, 137
- don 25, 29, 30, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 114, 150, 151
- donación 7, 14, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 77, 79, 80, 83
- donar 67, 70, 72, 73, 75, 77, 78, 79, 80, 82, 84
- Driddá 25, 27, 29
- E**
- economía 59, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 79, 91
- economía de acumulación 69
- economía de la duda 91
- economías de la renovación 83
- economías multinaturales 82, 83, 84
- enteógenos 90
- época clásica 7, 89, 90, 91, 95
- escritura 18, 19, 22, 24, 25, 27, 31, 91, 92, 101, 108, 119, 149, 150, 151, 153
- Estado 31, 32, 34, 35, 47, 83, 102, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 142
- Estado-nación 126, 128, 131, 133, 134
- Estados soberanos 130
- Estados Unidos 15, 134, 135, 137, 140, 144, 145
- etnocentrismo 57, 58, 59, 62
- ex-critura 24
- exhibición 109, 149, 150, 151, 155
- experiencia de la incondicionalidad 133
- F**
- farmakon 90
- fenomenología de la donación 67, 70, 71
- filosofía 7, 34, 36, 37, 45, 53, 54, 56, 57, 58, 59, 61, 63, 67, 70, 71, 73, 89, 90, 125, 128, 129, 130, 132, 133, 136, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 155
- frontera 96, 102, 108, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 137
- G**
- geopolítica 52, 56, 57, 60
- guerra 45, 80, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 134
- H**
- Historia de la sexualidad 94, 96
- homo humus 16
- homo sacer 61
- homo sapiens 32, 36, 39
- hospitalidad 14, 15, 52, 67, 109, 114, 128, 149, 152
- hostilidad 149, 152
- huésped 119, 128, 138, 149, 152
- Humanidades 129, 132, 137, 140, 141, 142

**I**

Il-dériida' 26  
 incondicionalidad del pensamiento 137  
 intercambio 7, 14, 15, 52, 57, 58, 67, 68, 69, 70, 72, 73, 75, 76, 77, 79, 81, 82, 83, 84  
 intercambio ceremonial 68, 70, 72, 73, 82  
 interdisciplinariedad 140, 141, 144, 145, 146

**J**

jaguar 7, 12, 31, 32, 33, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 47  
 justicia 16, 23, 27, 28, 54, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 95, 101, 128

**K**

Kallpa 82  
 Kama 82  
 Kamachi 82  
 Kamakkay 82  
 Kamana 82  
 Kosovo 129, 130, 132, 133, 134  
 Kula 69

**L**

Lacan 36, 155  
 lenguaje 14, 35, 36, 37, 51, 62, 90, 101, 119, 150  
 ley 11, 16, 34, 35, 37, 42, 43, 61, 63, 64, 72, 73, 99, 101, 104, 107, 113, 128, 136, 137, 138, 141, 142  
 libertad 38, 44, 45, 67, 72, 73, 79, 95, 126, 132, 133, 135, 136, 137, 141, 142, 143  
 locura 7, 12, 17, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 107  
 logocentrismo 17, 56, 57, 58, 59, 62, 64

**M**

mediación 23  
 mercancía 74, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 82  
 metafísica 15, 17, 35, 55, 56, 58, 59, 61, 64, 74, 92, 94, 144  
 mishar 69  
 misho 69  
 moneda 14, 75, 77  
 monolingüismo 57, 151  
 mundo otro 12, 41, 42, 43, 44, 45

**N**

narcopolítica 35  
 naturaleza 35, 36, 42, 43, 72, 76, 84, 93, 126, 140, 143  
 Norte 11, 15, 17, 19, 84, 85, 104, 130

**O**

ontología 12, 55, 57, 63, 82  
 ontoteología 12, 13, 35, 37, 43, 45

**P**

pacha 23  
 pachakamak 82  
 pachakutik 82  
 Pachamama 27  
 paradigmas poscoloniales 89  
 parapolítica 35  
 payé 45, 47  
 pensamiento 7, 12, 24, 29, 31, 32, 33, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 47, 52, 54, 55, 56, 58, 60, 61, 62, 69, 70, 74, 76, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 89, 90, 91, 92, 93, 96, 103, 133, 135, 137, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 155  
 pensamiento amazónico 7, 12, 31, 39, 40, 41, 43  
 pensamiento amerindio 69, 80, 82, 84  
 poder económico-militar 137

poder mediático 132, 137  
 poder teológico-político 137  
 polis 34, 43  
 política 28, 35, 36, 37, 45, 47, 52, 54, 58, 61, 63, 67, 70, 71, 72, 74, 76, 79, 80, 81, 82, 83, 126, 128, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 142, 144, 153, 154  
 post-colonial 51, 53, 54, 55  
 potlach 69  
 psicoanálisis 18, 90, 94, 96, 139

## R

razón 16, 17, 18, 31, 37, 41, 57, 58, 64, 70, 74, 83, 90, 91, 92, 95, 107, 116, 117, 128, 130, 131, 136, 152  
 reciprocidad 68, 69, 70, 73, 76, 77, 79, 82, 83  
 renacimiento 90, 91  
 resistencia 15, 54, 62, 70, 74, 81, 83, 133, 137  
 responsabilidad política 137  
 risa 17, 24, 25, 27, 28, 105, 119, 151, 152  
 rostrum 7, 149, 151

## S

sacrificio 47, 70, 71, 73, 76, 111  
 semiopraxis 23  
 sentido 16, 18, 22, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 44, 45, 47, 51, 54, 59, 63, 69, 71, 73, 76, 77, 78, 80, 82, 83, 96, 103, 111, 114, 115, 118, 129, 130, 133, 142, 143, 150, 153  
 Serbia 126, 129, 130, 132, 134, 135, 140  
 Shibboleth 14, 104  
 simpoder 46  
 sin poder 56, 97, 126, 137  
 soberanía 7, 11, 13, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 44, 45, 47, 59, 61, 64, 81, 113, 125, 126, 129, 130, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 150, 151  
 soberano 7, 12, 19, 31, 32, 33, 34, 35,

36, 38, 39, 40, 43, 44, 45, 61, 64, 114, 125, 128, 136  
 Subcomandante Galeano 99  
 Sub Marcos 24  
 sueño 84, 91, 92, 93, 96, 99, 101, 108, 129, 143  
 Suma Kawsay 84  
 sur 13, 14, 15, 16, 18, 19, 22, 29, 30, 31, 84, 85, 89, 96, 104, 111, 119, 125, 126, 151

## T

terrorismo 35  
 traza 31, 152, 153, 154

## U

Universidad 5, 6, 7, 9, 11, 17, 18, 52, 99, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 132, 133, 134, 135, 137, 138, 141, 142, 144, 145, 155  
 Universidad del Monte 9, 18  
 Urcunina 29

## V

valor 37, 72, 73, 74, 77, 78, 79, 83, 84, 101, 132, 133  
 violencia 31, 32, 36, 47, 56, 57, 60, 61, 62, 63, 64, 74, 76, 78, 131, 154

## W

watana 22

## Y

Yurupary 19, 31

## Z

zoología 37  
 zoomórfico 41, 43, 44



## Sobre los autores

### Jacques Derrida

**P**úblicamente conocido como Jacques Derrida, Jackie Derrida (nombre de nacimiento en sintonía con el de Jackie Coogan, el niño amigo de Chaplin cuya sonrisa no es del todo ajena a las trazas del escritor) nació en El-Biar el 15 de julio de 1930. Mientras en los años 40 aspiraba a convertirse en futbolista profesional, dejó su querida Argelia para proseguir los estudios en el liceo parisino Louis-le-Grand y en la Escuela Normal de Altos Estudios. En 1957 se unió en matrimonio con Marguerite Aucouturier, psicoanalista y traductora, unión de la que nacieron Pierre (1963) y Jean (1967). Amén de las futuras repercusiones de los numerosos volúmenes aún inéditos inherentes a las partituras de sus seminarios (entre otras instituciones, de 1960 a 1964 en la Sorbona; 1964-1984, Escuela Normal Superior; 1984-2003, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales), las rémoras paleo-iluministas de los curiosos prendidos de las franjas de un centenar de intensos acontecimientos textuales así como los equívocos atascados en el imprevisible éxito de una “deconstrucción” asumida por cierta vulgaridad académica como dispositivo metodológico multiuso no hacen sino acrecentar la atención merecida por sus aportes a las ciencias políticas, las artes, las filosofías, los estudios *queer* y las teologías interculturales.

Murió en París el 9 de octubre de 2004.

### Bruno Mazzoldi

Nacido en Milán en 1942, reside en Colombia desde 1961. Enseñó en la Escuela Normal para Varones de Fonseca, Baja Guajira, en el Colegio Junín de la Isla de Providencia, la Universidad del Cauca y la de Nariño. Fue vocalista del grupo de jazz de Pegi Dromgold y es miembro de la Cátedra Juan Marinello de la Universidad Central de Las Villas de Cuba. Con el apoyo del Instituto Pensar durante el año de 2005 coordinó la serie de conferencias, proyecciones y performances *Cátedra Derrida - Temblores y sonrisas*. Traductor y editor de *La entrevista de bolsillo - Derrida responde a Freddy Téllez y B. M.* (Instituto Pensar / Siglo del Hombre / U. del Cauca, 2005). Autor de *A veces Derrida* (U. Externado, 2013); *Full Teleón - Serpientes de León de Greiff* (I. I. L. I. y U. del Cauca, 2013); *3 en 1* (I. I. L. I. y U. del Cauca, 2017).

## Juan Duchesne Winter

Profesor en la Universidad de Pittsburgh, director de la Revista Iberoamericana. Es autor de varios libros de ensayos interdisciplinarios sobre literatura, cultura y política contemporáneas en Puerto Rico y América Latina, entre ellos, *Narraciones de testimonio en América Latina* (1991), *Política de la caricia* (1996), *Ciudadano insano* (2001), *Fugas incomunistas* (2009), 'Equilibrio encimada del infierno', *Del príncipe moderno al señor barroco: república de la amistad en Paradiso*, de José Lezama Lima (2008), y *Comunismo literario y teorías deseantes: inscripciones latinoamericanas* (2009), *Caribe, Caribana: cosmografías literarias* (2015), *Invitación al baile del muñeco* (2017).

## José Luis Grosso

Doctor en Antropología Social. Maestro en Historia Andina. Profesor Licenciado en Filosofía. Director del Centro Internacional de Investigación PIRKA - Políticas, Culturas y Artes de Hacer. Profesor Titular Concursado, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, Argentina. Investigador Categoría I del Sistema Nacional de Incentivos de la Investigación, SPU Ministerio de Educación, Argentina. Investigador del Instituto de Estudos de Literatura e Tradições - Patrimónios, Artes e Culturas IELT, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Portugal. Investigador de la Universidad Nacional de Educación UNAE, Azogues, Ecuador. Investigador de la Fundación Ciudad Abierta, Cali, Colombia. Perteneció al Grupo de Lectura Inversa Disentir – Desmarcaciones Interculturales. Integra el Consejo Científico y Ético de CORPUS - International Group for the Cultural Studies of the Body. Publicaciones: *Antígona: hija, hermana, mujer* (Instituto de Bellas Artes, Cali, 2003); *Indios muertos, negros invisibles. Identidad, hegemonía y añoranza* (Encuentro Grupo Editor – Doctorado en Ciencias Humanas UNCa, Córdoba y Catamarca 2008); "Nadie sabe con qué pie / se desmarcará otra vez". *Semiopraxis, discurso de los cuerpos y relaciones interculturales poscoloniales* (Encuentro Grupo Editor – Doctorado en Ciencias Humanas UNCa, Córdoba y Catamarca 2012); *Del socioanálisis a la semiopraxis de la gestión social del conocimiento. Contranarrativas en la telaraña global* (Universidad del Cauca, Popayán 2012); *Danza de los cuerpos y semiopraxis* (Coleção A Mão de Respigar N° 56, Apenas Livros, Lisboa 2014); *Semiopraxis barroca popular* (Coleção A Mão de Respigar N° 57, Apenas Livros, Lisboa 2014); *Añoranza, olvido, semiopraxis: la esperanza de los vencidos* (Coleção A Mão de Respigar N° 58, Apenas Livros, Lisboa 2014); *Más acá del Estado-Nación: Semiopraxis territoriales en pugna* (Coleção A Mão de Respigar N° 59, Apenas Livros, Lisboa 2014); *Hospitalidad excesiva. Semiopraxis crítica y justicia poscolonial* (Coleção A Mão de Respigar N° 60, Apenas Livros, Lisboa 2014); *En otras "lenguas". Semiopraxis popular-intercultural-poscolonial como praxis crítica* (Universidad Nacional de Educación, Azogues, 2017)

## **Sergio Villalobos-Ruminott**

Es Profesor Asociado de Estudios hispanoamericanos en la Universidad de Michigan. Obtuvo su Maestría y doctorado en la Universidad de Pittsburgh, Pennsylvania (2003) y estudió historia, sociología y filosofía anteriormente en Chile, donde también hizo un Diplomado en Estudios Culturales. Su investigación se centra principalmente en las formas y prácticas de la imaginación social en América Latina, y en la producción literaria, visual y cultural. Entre sus principales publicaciones están sus libros 1) Soberanías en suspenso. Imaginación y violencia en América Latina (Buenos Aires, La Cebra 2013), 2) Heterografías de la violencia. Historia, Nihilismo, Destrucción (Buenos Aires, La Cebra, 2015). Además ha editado las conferencias de Ernesto Laclau en Chile bajo el título Hegemonía y antagonismo. El imposible fin de lo político (Santiago, Cuarto Propio, 2002). Y ha traducido de John Beverley su libro Subalternidad y representación (España, Iberoamericana-Vervuert, 2005) y de William Spanos el libro Heidegger y la crisis del humanismo contemporáneo (Santiago, Escaparate, 2010).

## **Mario Madroño Morillo**

Docente-investigador de las relaciones entre deconstrucción, política, estética, educación, interculturalidad y diversidad epistémica, las dimensiones filosóficas de la deconstrucción y su incidencia en la generación de procesos de remoción crítica y creativa para la generación de ecosistemas de pensamiento y educación transformativos. Actualmente es coordinador académico y administrativo de la Universidad Nacional de educación UNAE en la Amazonia de Ecuador.

## **Orlando Lenin Enríquez Eraso**

Psicólogo egresado de la Universidad del Valle, psicoanalista, magíster en etnoliteratura de la Universidad de Nariño, docente de T.C. categoría asociado del departamento de psicología de ésta misma universidad e investigador del grupo CONEPSI de este Programa. Ha sido colaborador de la revista Meridiano de la Facultad de Ciencias de la Universidad de Nariño. Es autor del libro Psicoanálisis y contemporaneidad. También ha participado como ponente y conferencista en seminarios organizados por el Banco de la República y esta universidad. En la actualidad es el fundador y director del grupo interdisciplinario de lectura MINOTAURO de la facultad de ciencias humanas de la misma universidad.

## **Jhon Benavides**

Pasto, 1972. Técnico profesional en dibujo publicitario y comunicación de la Academia de Dibujo Profesional de Cali. Licenciado en artes plásticas de la Universidad de Nariño. Magister en etnoliteratura de la Universidad de Nariño. Doctorando en antropología Universidad del Cauca. Fue docente del colegio Filipense Nuestra Señora de la Esperanza en Pasto y hora cátedra en el departamento de Diseño de la facultad de artes de la Universidad de Nariño. Actualmente es profesor de tiempo completo en la Facultad de Artes de la Universidad de Nariño.



Este libro fue diagramado utilizando fuentes ITC Garamond Std a 10,5 pts,  
en el cuerpo del texto y Opensans en la carátula.  
Se empleó papel propalibro beige de 70 grs. en páginas interiores  
y propalcote de 220 grs. para la carátula.  
Se imprimieron            ejemplares.

Se terminó de imprimir en            ,  
en diciembre 2017