RETIRAR LA CULTURA (II)

POR

ALBERTO MOREIRAS
Duke University

Se me perdonará la supuesta impostura de usar como epígrafe a este texto sobre el estado actual de los estudios culturales latinoamericanos los versos de un poeta español recientemente fallecido, José Ángel Valente. El poema se llama “Proyecto de epitafio”, y está incluido en *Fragmentos de un libro futuro*. Lee:

De ti no quedan más
Que estos fragmentos rotos.

Que alguien los recoja con amor, te deseo,
Los tenga junto a sí y no los deje
Totalmente morir en esta noche
De voraces sombras, donde tú ya indefenso
Todavía palpitas (2000 36)

En el panel anterior al mío de la serie de tres que nos convocó en la reunión de la Latin American Studies Association (Washington DC, septiembre 2001), y que da origen a esta publicación, Julio Ramos se preguntaba cuándo fue que las cosas empezaron a ir mal.¹ Sospecho que para Ramos, como para muchos de nosotros, como para Valente mismo en el poema citado, es una forma de gloria como otra cualquiera tener la vida metida en un proyecto de reflexión cruzado por el desastre y condenado a sobrevivirse sólo como fragmento, y aún encima como fragmento roto. La pregunta de Ramos recuerda a la que hacía Mario Vargas Llosa al principio de *Conversación en la Catedral*: “¿En qué momento se jodió Perú?” Esa pregunta de Vargas Llosa, aunque no temporalmente fundacional del *boom*, resultó sin embargo retrospectivamente fundacional: el *boom* funcionó siempre

¹ Una primera versión de este trabajo fue leída como ponencia en el segundo panel de la serie sobre estudios culturales latinoamericanos en el LASA 2001. He preferido, por razones de retórica, mantener en la publicación el carácter original de ponencia hablada. La versión original (“Retirar la cultura”) será publicada sin cambios en un número próximo de *Nuevo Texto Crítico*. Esta versión (“Retirar la cultura [II]”) se publica simultáneamente en el dossier comprensivo de *Revista Iberoamericana* y en sendos dossieres alternativos de *Confinés* y *Revista de crítica cultural*. Agradezco a los respectivos editores su paciencia por permitir esta publicación múltiple, solo justificable en cuanto tal por los públicos diversos a los que pueda alcanzar.

como alegoría de su propio desastre, del fracaso de su proyecto alegórico. También el trabajo en estudios culturales, en estudios culturales latinoamericanos, pues eso es lo que constituye o marca nuestro proyecto como proyecto de reflexión latinoamericanista, está y debe estar esencialmente cruzado por la ruina: sin experiencia de la ruina del pensar, del pensamiento en ruinas, ningún proyecto de pensamiento puede mantenerse como tal, y más bien se convierte en cálculo programático y explicitación de un orden. Ese sería quizá un éxito, el éxito de los estudios culturales latinoamericanos: haber conseguido establecerse como programa, haber marcado un orden disciplinario. Pero ese éxito, en cuanto tal, sería necesariamente también ya un fracaso. Así que el fracaso, un cierto fracaso, puede ser, por qué no, también una forma de éxito.

A los dos días de finalizar la reunión de LASA se produjo el ataque a las torres del World Trade Center de Nueva York y al Pentágono en Washington en el que perdieron la vida tantas personas.² Se hace difícil no advertir ahora que ese acontecimiento contaminó la experiencia de la reunión académica recién clausurada a tan solo unos kilómetros de la explosión del Pentágono. Si Néstor García Canclini en el tercer panel había dictaminado, sobre la base de las palabras de John Beverley, Nelly Richard y otros, el “fin de la alianza” que había mantenido al menos la posibilidad de pretensión de que nuestro campo reflexivo estaba cruzado por líneas políticas y presupuestos intelectuales comunes, la hecatombe de Nueva York puede servir para radicalizar el fin de esa alianza -aunque todavía sin duda a partir de supuestos cordiales de amistad y de apertura al diálogo. Pero la hecatombe de Nueva York cambiará nuestro mundo, lo ha cambiado ya, y provocará tan graves reajustes en la relación Norte/Sur que se hace hoy más urgente que nunca poner al pensamiento al servicio de su propia radicalidad no acomodaticia: cada uno como pueda, y a partir de sus propios planteamientos. La liberación del relativo encorsetamiento que suponía trabajar, o creer que uno debía trabajar, por la consolidación de una convergencia disciplinaria en los estudios culturales latinoamericanos, residuo emocional quizá de los primeros años noventa, permitirá ahora que las tendencias diversas puedan dejar de contener su energía o maniatar su propia lógica.

El ataque a las torres del World Trade Center es un recordatorio ominoso, que la humanidad no sólo está lejos de estar subjetificada en *una* humanidad, sino también de que las políticas de la amistad, es decir, las políticas basadas en el establecimiento de una cadena de alianzas frente a un enemigo común, abocan al fracaso a todo proyecto político-intelectual que invoque a la humanidad como su referente. Ya no será posible en el futuro hablar de ideología o de globalismo neoliberal sin pasar por lo que la reacción occidental a la destrucción en Nueva York va a traer consigo. Estar, como latinoamericanista, a la altura de esa tarea, con respecto de la cual la facticidad neoliberal tiene la ventaja de no tener que pensar en nada excepto en procedimientos técnicos de automantenimiento, incluyendo en ellos el de la guerra total al enemigo de la humanidad, implica plantearse centralmente la pregunta por una alternativa al modelo neoliberal. Entiendo latinoamericanismo como la suma total de pensamiento sobre Latinoamérica o cualquiera de sus localidades intralatinoamericanas —en ese sentido, el latinoamericanismo es para

² Sobre las resonancias latinoamericanas del 11 de septiembre como fecha del terror ver Ariel Dorfman.

mí inseparable del pensamiento sobre la relación de Latinoamérica con el mundo. ¿Cuántas de nuestras opciones de pensamiento latinoamericanista —o, incluso, anti-latinoamericanista, para aquellos que quieran limitar el alcance del término al latinoamericanismo norteamericano o extra-latinoamericano, y parecen legión— son funcionales al modelo neoliberal?

Hace unos años era frecuente encontrarse en foros como éste con menciones sostenidas, o más o menos sostenidas, al logocentrismo a partir de la crítica derrideana, entonces relativamente influyente. Hoy la crítica o, cuando menos, la referencia posicional respecto del logocentrismo parece haberse desvanecido o parece haber entrado en diseminación. En el campo latinoamericanista, así como en otros campos de reflexión hermenéutica más que nomotéticamente determinados a partir de lo que podrían llamarse geocircunscripciones o topologías —latinoamericanismo o hispanismo, por cierto, así como todos los demás herederos de los viejos discursos de área, pero también campos discursivos basados en etnia, raza, género o sexo—, en esos campos la crítica al logocentrismo parecería haberse resuelto a favor de otros objetos críticos: eurocentrismo, hegemonía, “whiteness,” patriarquía o heterosexismo. Podría ser este el momento —o, en todo caso, por qué no— de cuestionar tal resolución y de empezar a examinar qué hemos podido perder por el camino al abandonar o trascender la crítica del *logos*, en toda la amplitud de su resonancia. Aunque de tal resonancia sólo voy a retener aquí quizá lo más obvio: la noción latina de *ratio* en uno de sus aspectos, que traduce *logos* en la acepción específica de cociente, es decir, de razón calculativa. Mi propósito fundamental no es polémico sino, modestamente, conmemorativo. No quiero realmente reincidir en la crítica de ésta o de aquella tendencia intraprofesional a la que tendría entonces que presentar como caída, a su pesar o no, en una facticidad calculativa. No quiero hacerlo no por el mero capricho de no hacerlo, sino porque, si lo hiciera, no podría sustraerme yo mismo al cálculo, a la cuenta del más y del menos. Mi empresa estaría a su vez caída en la facticidad calculativa. Pero ¿cómo evitarlo?

Creo que no hemos reflexionado bastante en el hecho de que, cuando nos reunimos en mesas como estas tres que congregaron Ana del Sarto, Alicia Ríos y Abril Trigo, cuando accedemos a seguir una directiva que pide, cabalmente, evaluar direcciones, hacer borrón y cuenta nueva de la cotidianidad profesional, y escudriñar el misterio del presente y del futuro para determinar cómo resultaría mejor seguir, cómo tirar más eficazmente hacia delante, cómo administrar más provechosamente nuestro saber y nuestro límite con el no-saber-cuando decimos que sí, que haremos o que intentaremos todo eso, estamos haciéndonos sujetos de cálculo y estamos dejando que nuestro tiempo de trabajo, nuestra identidad y subjetividad laboral o profesional, quede predominante o tendencialmente definida por el cálculo, por la *ratio* calculativa o, lo que es lo mismo, por la apoteosis logocéntrica de la razón pragmática, del saber entendido como cómputo de eficiencias. No digo que esto sea evitable ni totalmente desaconsejable. Sólo que pasa, que pertenece a nuestra facticidad más obvia como sujetos de institución. Pero ser sujetos de institución no nos agota, o no tiene que agotarnos.

Iniciar, pues, un trabajo no calculativo sino conmemorativo o evocativo, no por señalar líneas para el futuro, no por decir “eso es lo que hoy conviene más hacer,” y así

jugárselo todo al juego mismo del poder profesional, cada vez más pragmáticamente definido y acentuado a favor de esa eficiencia técnica y tecnocrática basada siempre en la rentabilidad, y por lo tanto en la codicia. No tan secretamente, como decía Karl Marx, la codicia es la tonalidad afectiva básica de la razón calculativa, y a partir de ahí es posible, o sería posible, desmentir la pretensión de neutralidad afectiva que el cálculo instrumental siempre afirma como su fuerza y su razón de superioridad, su razón propiamente dicha, su trascendencia de lo afectivo (Marx 1993 221-24). Iniciar ese trabajo, ese trabajo no calculativo sino conmemorativo o evocativo, ¿sería posible? ¿Hay lugar en ese campo de reflexión llamado estudios culturales o estudios culturales latinoamericanos para un trabajo o para una inversión laboral acalculativa, meramente conmemorativa o evocativa? Y si hubiera lugar, ¿cuál sería entonces su productividad? ¿Qué rédito daría? ¿Cómo podría capitalizarse?

Y... ¿qué ocurriría, qué precio pagaríamos si empezáramos por negarnos a hablar de precio, si empezáramos por suspender todo interés reidual, si empezáramos por rechazar toda erotización calculadora o meretrícia del saber? Si dijéramos que la pregunta misma por la productividad del saber, lejos de constituir el saber como posibilidad política, lo deconstituye hacia una facticidad cómplice con la cotidianidad política que nos vive y que no deja de vivirnos por mucho que intentemos pagarle con su misma moneda, es decir, interpelar la interpelación misma, rizar el rizo de lo político, afirmar que, en política, todo es cuestión de afirmar más y mejor que el otro, el enemigo.

Los estudios culturales, como campo de reflexión, nacen explícitamente como politización pragmática del saber crítico; nacen como politización de la cotidianidad; nacen a partir de un cálculo afectivo cuya axiomática consiste en dotar de palabra a lo subalterno y cuya teleología se tensa en la voluntad de conseguir una modificación hegemónica en el entramado histórico-representacional. Esa es su novedad respecto del saber universitario previamente constituido: las disciplinas hermenéuticas en humanidades y ciencias sociales no habían conseguido trascender su misión constitutiva de suturar la relación cultura/estado a partir de la articulación hegemónica dominante en la modernidad. Los estudios culturales, como reacción a tal fracaso o tal insuficiencia, son primero y fundamentalmente, voluntad de rearticulación contrahegemónica a partir de una *catexis* o inversión subalternista. Esa es la historia, la historia que nos vive presumiblemente aún hoy. En cuanto historia, marcan un tiempo, un tiempo o una temporalidad profesional a la que cabe someter a la razón calculativa, como han propuesto Ana, Alicia y Abril, o a la razón que George Yúdice, compañero de panel a quien dedico en amistad este texto, llamaría “expediency”.³ ¿Qué es hoy lo expeditivo en los estudios culturales? ¿Cómo se miden los estudios culturales con respecto a su promesa inaugural de contribuir o de operar una reforma del saber susceptible de ocasionar o de contribuir a ocasionar una articulación contrahegemónica o una rearticulación hegemónica? En ese tiempo expeditivo preguntamos por lo expeditivo de la razón profesional.

Pero hay, quizás, otro tiempo: una segunda temporalidad. A ella me gustaría llamarle temporalidad acalculativa o conmemorativa. Lo primero que habría que determinar es si

³ El libro de George Yúdice, *The Expediency of Culture* (2002) constituye la reflexión más rigurosa hasta la fecha sobre estas cuestiones. Ver en particular los capítulos 1 y 2.

tal temporalidad, de existir, todavía podría considerarse una temporalidad *de* los estudios culturales, o si marcaría una ruptura, y así otro comienzo, con respecto de la empresa político-epistémica que nos congrega aquí. Quiero hacer esta disyuntiva lo más clara posible. La cuestión es saber si la temporalidad expeditiva de los estudios culturales es y debe ser la única temporalidad posible en el campo reflexivo llamado estudios culturales; en otras palabras, si los estudios culturales se agotan en razón calculativa. O si es posible encontrar en nuestra tarea la necesidad de una lógica acalculativa, algo así como una espacialidad histórica abierta a la conmemoración y absolutamente resistente a la capitalización logocéntrica.

¿Qué podría conmemorar la conmemoración? No se trata de llorar por lo perdido. Dice el poeta Valente en otro lugar de *Fragmentos de un libro futuro*: “Llorar por lo perdido cuando no deja huella el pie en la arena que no sea borrada por la cierta sucesión de las aguas” (2000 13). El sujeto de nostalgia se piensa acreedor del mundo: algo se le debe, se le debe esa huella o traza borrada insólitamente postulada como fuente de capitalización, como inauguración de una necesidad de equivalencia o de compensación libidinal. El sujeto de nostalgia se piensa o es pensado todavía desde la razón calculativa: es un cálculo jugado a pérdida y así un cálculo ilusorio, siempre a ser borrado por la sucesión de las aguas, sin remisión. Y así, ¿qué conmemora la conmemoración en su modo no-nostálgico? ¿Qué es susceptible de conmemoración en los estudios culturales más allá de la cultura perdida o de la pérdida misma de la cultura? ¿Qué es lo que la reflexión sobre la cultura no deja pensar *en* la reflexión sobre la cultura? Hicimos hace unos años un cálculo: creímos que la crítica de la cultura iba a abrirle el paso a otra cosa. Nos damos cuenta ahora de que la crítica de la cultura ni siquiera alcanza a cobrar dimensión crítica; no produce un oído. La cultura es catacresis: no hay otra palabra que cultura para pensar lo que cultura miente, no hay oído para escuchar u ojo para mirar lo que permanece oculto en y a través del acto de nombramiento de lo cultural como horizonte de lo pensable. Y, sin embargo, quizás lo eminentemente pensable en nuestro tiempo, marca un impensado y tal vez la aurora de una temporalidad otra, quizás lo que está por pensar sea, más allá de lo cultural como horizonte de lo pensable, lo que lo cultural, al darse, evoca o conmemora en retirada. Cito por tercera vez a José Ángel Valente:

Supo,
Después de mucho tiempo en la espera metódica
De quien aguarda un día
El seco golpe del azar.
Que sólo en su omisión o en su vacío
El último fragmento llegaría a existir (2000 9)

Y ya que hablamos de lo expeditivo de la cultura, ¿cuál es el precio o el interés acumulado por rehusar pagar esa apertura, no a la omisión y al vacío en general, sino a la omisión específica, al vacío específico de la conmemoración de aquello que los estudios culturales destruyen en su revelación? ¿Qué deja de ser expeditivo en lo expeditivo? ¿En qué momento la razón calculativa, el logos logocéntrico, descubre que también tiene un límite y que así quedará irremisiblemente borrada por la cierta sucesión de las aguas?

La ingenuidad fundamental o inaugural de los estudios culturales consiste en haber supuesto que el éxito político podría darse dentro de la estructura referencial del discurso universitario, expeditivamente, sin apostar por un cambio *de* la racionalidad, sino poniendo la racionalidad heredada al servicio de una reforma en la articulación hegemónica del saber. Demasiado expeditivamente, los estudios culturales entendieron lo político filocéntricamente, a la manera schmittiana, postulando que, si todo en política es cuestión de la relación de fuerzas entre amigo y enemigo, entonces bastaría con apilar material a favor del amigo, dotar de palabra al amigo; para cambiar la relación de fuerzas diríamos cuantitativamente, calculativamente. Pero no entendieron que la política schmittiana encuentra su finalidad tendencial en la eliminación absoluta de la diferencia amigo/enemigo, a favor de la igualmente absoluta homologación del campo. La *filopolemología* schmittiana es siempre una política de la amistad basada en una saturación que excluye y vacía la posición del extraño, basada en la evacuación del no-amigo.⁴

El no-amigo, pero diríamos mejor lo no-amigo —puesto que la privación, en este caso y en otros contados, despersonaliza y desubjetiviza radicalmente— la asignación de género ya es política de la amistad. Lo no-amigo: una dimensión de lo humano, si cabe hablar de dimensión, borrada por la explicitación de lo político como campo de división amigo/enemigo, borrada por toda erotización del saber; por otro lado, es condición de posibilidad de toda política y condición de posibilidad de toda erotización, de cuya falta atestigua. Restituir la llamada sorda de lo no-amigo, entender lo que pide la retirada de la cultura desde la cultura misma, es quizá un acontecimiento violento, pero sólo como contraviolencia a la violencia naturalizada y general del logocentrismo o del filologocentrismo de los estudios culturales. “En el fondo el logocentrismo no es tanto el gesto que consiste en colocar el *logos* en el centro como la interpretación del *logos* como *Versammlung*, congregación o recogimiento, es decir, el recoger que precisamente concentra aquello que configura” (Derrida, “Heidegger’s...” 187). Pensar lo no-amigo es resistir la conformación del sujeto de la historia como sujeto de la humanidad, a partir de la cual el neoliberalismo ejerce su dominación global en operación pos-ideológica.⁵

Sin querer jugar a reducir o eliminar pragmática o calculativamente el enigma dentro de lo que estoy diciendo, sin querer jugar a la complacencia de que todo se me entienda o de que todo se haga efectivamente comprensible, en primer lugar para mí mismo, debo decir que el enigma no es tan excesivo. Puedo dar, pues, un ejemplo que lo aclare, un ejemplo que no es cualquier ejemplo. El viernes 17 de agosto de 2001 apareció un artículo

⁴ Para una discusión sobre el concepto schmittiano debo referir a mi ensayo “A Thinking Relationship” (2002). El libro de Derrida, *Politics of Friendship*, de cuyo último capítulo en el original francés, publicado aparte en inglés, cito más abajo, también es influyente en este texto.

⁵ Sobre pos-ideología ver Jon Beasley-Murray. Debo también mencionar aquí el panel de la misma reunión de LASA llamado “Políticas del latinoamericanismo actual”, donde se discutió ampliamente el conflicto entre la concepción de lo político como el campo de acción del sujeto, y así lo político como saturado exhaustivamente por la fuerza hegemónica, y la concepción poshegemónica de lo político como lugar de una confrontación de fuerzas cuyo límite es la relación emancipadora con la no-fuerza. Los participantes fueron Oscar Cabezas, Juan Antonio Hernández, Rodrigo Naranjo, Gareth Williams, Sergio Villalobos (jefe de mesa) y John Beverley (comentador).

en el *New York Times* firmado por Juan Forero. El artículo, llamado “US Pilots Fight Coca in Colombia”, recontaba entrevistas a cuatro pilotos civiles norteamericanos bajo contrato con el Departamento de Estado de Estados Unidos para colaborar en las tareas de erradicación de coca previstas por el Plan Colombia. Las entrevistas fueron autorizadas por el Departamento de Estado “tras duras críticas entre algunos legisladores de Capitol Hill que piensan que el programa antidrogas financiado por Estados Unidos es demasiado dependiente de contratistas privados” (2001). Forero cita al representante demócrata por Illinois, Jan Schakowsky, quien dice: “Si se mira a algunos de los individuos envueltos se descubre que han estado implicados en operaciones clandestinas durante años”. Pero Forero no sigue este hilo o prefiere no hacer grandes revelaciones al respecto. La entrevista con los pilotos se diluye en charla sobre salarios y beneficios comparativos, en cómo ellos no tienen nada que ver con “Rambos sin dios” ni con trabajo de mercenarios: “Asociamos eso de mercenarios con cosas del Congo en los tempranos años sesenta [...] Nos parece que el comentario al respecto está totalmente fuera de contexto”. Lo real, lo verdaderamente real, concluye el artículo, tiene bien poco de aventura: “‘Para mí la aventura quedó liquidada hace ya tiempo’, dijo Mark, casado y con un hijo. ‘Es un negocio de ida y vuelta, como lo llamamos. La verdad es que se hace igual que se haría en casa. Estás por ahí afuera metiéndole química a una cosecha. Estás concentrándote en hacer el trabajo que sabes hacer’”. Ciertamente. Como los latinoamericanistas: haciendo el trabajo que sabemos hacer. Nada podría ser más simple.

En el tercer panel de nuestra serie, John Beverley se preguntaba si sólo el subalternismo podía expresar simpatía por la guerrilla colombiana. Admiro —pero, en este caso, no comparto— el valor autorreflexivo que supone preguntarse todavía por la posible viabilidad política y social de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia o de cualquier otro grupo guerrillero del malhadado país ahora sometido al Plan Colombia. A mí me interesa más pensar y releer el Plan Colombia, por ejemplo, a apenas unos días del ataque a Nueva York y Washington, cuando nos vamos ya dando cuenta de que su misma impensabilidad guardaba el secreto de lo obvio: morirían inocentes, masivamente, en esta guerra neutra y total, largamente anunciada, entre el (falso) sujeto de la humanidad y su abyección. No son dos sujetos los que combaten, ya no: tan sólo el mismo sujeto, el sujeto de lo mismo, confronta la posibilidad nuevamente explicitada de su destrucción. Y los inocentes son siempre los nuestros. Nadie puede olvidar a las víctimas, a ninguna de ellas, pero es su recuerdo el que entrega la aterradora inconmensurabilidad en el imaginario global entre estos muertos de Nueva York y los muertos de Guatemala o el Salvador, Chile o Argentina, Colombia, Somalia o Bagdad. Lo que conmociona es la identificación real —más enigmática por más real— del sujeto de la humanidad con los habitantes del World Trade Center— una identificación que no se dio en ninguno de los otros casos. Ahora todos parecemos haber quedado heridos, y es el resto entre nuestra herida vicaria y la herida sufrida en cualquier catástrofe anterior lo que provoca al pensamiento. “La guerra del bien contra el mal”, “terminar con los estados que apoyan el terror”, “despertaron la ira del gigante dormido” —todo eso se va concretando en planes puntuales contra Kabul, y seguramente produzca otros efectos políticos de los que solo cabe esperar, con tenue esperanza, que no fuercen el aceleramiento de aquello de lo que son apótrope. En la espera hay preguntas.

Esta guerra, la guerra en la que hoy vivimos, la guerra por la reconfiguración estatalizante de la fisura misma Norte/Sur, es neutra porque no admite neutralidad: no nos da igual quién gane, en un contexto en el que la misma noción de victoria está cruzada por la ruina. Pero no nos da igual —a nadie. Y ese nadie es, guarda, el espectro del sujeto de la humanidad. La confrontación no es sólo entre el régimen neoliberal (o su cabeza estatal y militar visible, pues incluso el World Trade Center es destruido como aparato estatal más que financiero) y su otro terrorista —eso nos permitiría preservar nuestra inocencia, formar un “ellos” con respecto del cual poder reservarnos, establecer una reserva o instituir una renuncia. Pero entendemos pronto que reserva o renuncia, su posibilidad implícita, son aquí trampas de la razón, mecanismos ideológicos que asientan aún más brutalmente nuestra pertenencia irrenunciable a aquello que dicen abandonar. ¿Irrenunciable? ¿Qué haría falta tener para poder reclamar en verdad una no-pertenencia, una pertenencia alternativa?

¿Son los terroristas —los que apelan a actos explícitos de terror y muerte sin salvaguarda de ley— miembros de otra pertenencia? Pero sabemos que el fundamentalismo islámico no tiene mucho que ver con el Islam histórico, igual que el fundamentalismo nacionalista vasco, también expresable en bombas y muerte, tiene poco que ver con el deseo de comunidad previo a lo que marca la historia contemporánea: ambos son ejemplo de la neopatriarquía definida hace ya años por Hisham Sharabi como reacción posmoderna a la posmodernidad, como especificidad, en otras palabras, del archivo neoliberal mismo. Sabemos también que la guerrilla colombiana tiene sus propios profundos problemas en relación con cualquier proyecto general de emancipación política y social, por no hablar, de los grupos paramilitares. Sobre la guerra de Vietnam, tan distinta en apariencia de lo presente, decía el corresponsal Michael Herr: “Había la terrible posibilidad de que una búsqueda de información allí podría hacerse tan agotadora que el agotamiento mismo era la información” (1998 606). Ese exhausto o extinto o agotado pero letal modo de estar en la no-pertenencia es la pertenencia misma.

¿Víctimas, entonces, inocentes? ¿Neoyorquinos o colombianos, madrileños o afganos? Sí, inocentes porque caídos en el no-saber que es el verdadero poder del poder: masivamente inocentes, como todos nosotros, y de ahí nuestra ineluctable identificación. Con respecto de esa inocencia, ¿quién es el que sabe? El (falso) sujeto de la humanidad es inocente, solo su abyección es culpable —pero la abyección es consecuencia o condición necesaria, consecuencia y condición necesarias, de la constitución del sujeto como sujeto. Eso es lo que sabe el coronel Kurtz en *Apocalypse Now Redux*, la película de Francis Ford Coppola que se reestrenaba con rodaje ampliado por los mismos días en que se tramaban los detalles finales del ataque a Nueva York y a Washington: “Tienes que hacer amigos del horror y del terror moral; si no, son enemigos a los que temer”. El coronel Kurtz sostiene al sujeto de la humanidad y destruye su, por lo demás siempre aterrada, complacencia. El coronel Kurtz es la mancha en el ojo del sujeto de la humanidad.⁶

⁶ Dice Federico Galende: “El estado de inconformidad de una conciencia se mide también por su capacidad para no levantar la mirada del síntoma. Nada más de izquierda que el ojo puesto en la mancha” (2001 145).

Y ahí estamos todos, no solamente los neoliberales, no solamente los fundamentalistas, no sólo el gobierno, no sólo los norteamericanos —somos el aterrado ojo en la mancha, de quien dice el corresponsal de guerra: “Estabas en un lugar al que no pertenecías, donde se veían cosas por las que tendrías que pagar y donde dejaban de verse cosas por las que también tendrías que pagar, un lugar donde no jugaban con el misterio sino que te mataban al tiro por haber entrado” (Herr 1998 630). Como en Colombia, como en tantos lugares posibles de Colombia. ¿No pertenecemos? Pertenecemos al lugar de la no-pertenencia que contiene nuestras vidas, y con respecto del cual reclamar un misterio, reclamar un pensable, es lo que nos queda. Si como ciudadanos, más allá de nuestra adscripción, nos tocó, una vez más, lamentar la violencia y la muerte innecesaria, como intelectuales nos toca algo más: en relación con esa violencia y esa muerte, pensar lo impensado de toda violencia, de toda muerte, en radicalidad no acomodaticia con ninguna supuesta pertenencia. Si hemos de pensar una alternativa al modelo neoliberal, y por lo tanto si hemos de reflexionar en qué medida o hasta qué medida nuestro propio trabajo es funcional a tal modelo, esa conmemoración restante de lo impensado por el modelo puede ser, precisamente, la negación necesaria de lo expeditivo en nuestro trabajo mismo.

BIBLIOGRAFÍA

- Apocalypse Now Redux*. Dir. por Francis Ford Coppola. Los Angeles: Miramax Film Corporation, 2001.
- Beasley-Murray, Jonathan P. “Chile 1984. Bourdieu and Habit(Us)”. Tesis.
- Derrida, Jacques. *Politics of Friendship*. George Collins trad. Nueva York: Verso, 1977.
- . “Heidegger’s Ear: Philopolemology. (*Geschlecht IV*)”. John P, 1993.
- Leavey Jr. (Trad.). *Reading Heidegger. Commemorations*. John Sallis, ed. Bloomington: Indiana University Press, 1993. 164-218.
- Dorfman, Ariel. “El último 11 de septiembre”. *El País* (17 de septiembre 2001): 6-7.
- Forero, Juan. “US Pilots Fight Coca in Colombia”. *New York Times* (17 de agosto 2001): A8.
- Galende, Federico. “Postdictadura, esa palabra”. *Pensar en/la postdictadura*. Nelly Richard y Alberto Moreiras, eds. Santiago: Cuarto Propio, 2001 (143-51).
- Herr, Michael. “Dispatches. A Correspondent’s Memoir: 1967-1975”. *Reporting Vietnam. Part Two. American Journalism 1969-1975*. Nueva York: The Library of America, 1998. 555-764.
- Marx, Karl. *Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy. (Rough Draft)*. Martin Nicolaus, trad. Londres: Penguin, 1993.
- Moreiras, Alberto. “A Thinking Relationship: The End of Subalternity”. *SAQ* (2002), (en prensa).
- Sharabi, Hisham. *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Valente, José Ángel. *Fragmentos de un libro futuro*. Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2000.
- Vargas Llosa, Mario. *Conversación en la catedral*. Barcelona: Seix Barral, 1969.
- Yúdice, George. *The Expediency of Culture*. Durham: Duke University Press, 2002.