

# Pensar la Pérdida

## 12 epígrafes para Nelly Richard

Iván Trujillo Correa

### 1. ¿Qué hacer? Pensar lo que viene

Jacques Derrida, *Qué hacer con la pregunta*  
“Qué hacer”.

2. *El epígrafe, ¿adentro o afuera del corpus? Si permanece adentro, si su lugar es el corpus, no quedaría más que concederle un lugar especial; como una voz un poco salida fuera de sí o como otro lugar de la misma voz. Otra versión de la misma voz si se quiere, pero cuya versión no permitiría que el corpus de lugar a un simple desdoblamiento. Por esta otra versión, el corpus adquiriría mayor volumen espacial y tonal. Mayor espacio, mayor tonalidad, por las cuales el corpus tendría como un aval dentro de sí. Pero ¿puede un misma cosa ser aval de sí misma? Ahora bien, si el epígrafe permanece afuera del corpus, habría que reconocerle su incorporación, su comunicación estrecha sino íntima con un corpus que no le es ajeno; un epígrafe podría tener una relación de afinidad o de amistad, de contradicción o de conflicto con un corpus; pero en cualquier caso nunca dejaría de tener una relación con él. De esta manera, el corpus podría asegurarse de tener un buen respaldo para sus intereses, un aval autónomo por el cual sería capaz de capitalizarse. Nada de rara la relación entre el caput, el capital, la cabeza y el corpus. Relación exterior sin duda, pero ¿afuera?*

*Hay cierta indecidibilidad en esto del epígrafe. Como si el epígrafe no tuviera un lugar específico, un topos propio o apropiado, un domicilio fijo donde ser hallado o buscado. Ni adentro ni afuera. Adentro y afuera. ¿Cómo decidir su lugar? ¿No se necesita un corpus acaso, uno distinto de aquel por el cual se origina este problema? Y si se recurre a este otro corpus, ¿no se habría decidido ya una situación que el nuevo corpus volvería a restablecer? ¿Cómo decidir allí cuando el lugar de la decisión es de nuevo aplazado por su repetibilidad y equivalencia?*

*Y allí donde, además de esta indecidibilidad sobre la pertenencia del epígrafe, que, como se verá, comprometerá también la cuestión de su pertinencia histórica, política, ética, estética, epistemológica etc., etc., ¿qué acontecería si el epígrafe no señalara más que el nombre propio o la firma de su cita, sin señalar, sin registrar su lugar de proveniencia, el topos bibliográfico, el archivo, el terreno, la geografía, la fosa, el domicilio, o en fin, cualquier lugar en el cual poder ser hallado? ¿No se convertiría la cuestión del lugar en una de las cuestiones quizá más apremiantes, más urgentes, si bien la que plantea más dificultades? En efecto, doble cuestión del lugar, doble dificultad de hallar el lugar del epígrafe, doble dificultad para decidir si el epígrafe tiene o no lugar. Por un lado, el epígrafe es y no es a la vez el corpus; por otro lado, y al mismo tiempo, el epígrafe tiene firma pero no lugar, o más exactamente, tiene un lugar pero prestado. Doble escena de la desaparición y de la*

pérdida. Doble escena por la cual la indecidibilidad o da origen a una decisión sin origen como puro venir, o da origen al préstamo de lugar como redoblamiento de la falta de lugar o de la pérdida.

Préstamo o cobertura. En todo caso, escena de la desaparición. Escena en la cual la desaparición entra en escena, y mientras entra, un corpus parece comenzar a tener lugar. Mientras esto sucede, el nombre propio persiste como cuerpo o resto, como huella cortante de un volumen cuya progresiva visibilidad promociona al mismo tiempo su desaparición.

Iván Trujillo, *El trabajo de la pérdida*.

3. “Un día, de golpe, tantos de nosotros perdimos la palabra, perdimos totalmente la palabra. Otros en cambio -fuerza o debilidad- (se) perdieron esa pérdida: pudieron seguir hablando, escribiendo, y, si cambio de contenido, sin embargo, ningún cambio de ritmo en su hablar, en su escritura. Destino, esa pérdida total fue nuestra única posibilidad, nuestra única oportunidad. Así, y dejando a un lado ese concepto tan limitado de generación, ausencia de pensamiento, pues es necesario aquí hablar con rigor, la realidad produjo una nueva escena de escritura. Escena que teóricamente así se define: abandono de la problemática del sujeto, trabajo en la cuestión de los nombres; y porque escena, ningún logos, doctrina o razón -o peor: una “personalidad”- que la domine; toda diferencia en las voces de la escena, cuestión sólo de ritmo, de fuerza- este libro, por ejemplo, no hubiera sido posible -hubiera sido otro- sin “las palabras que me faltan” de la Devoción de Anteparáiso”.

Patricio Marchant, *Sobre Árboles y Madres*.

4. ¿Es preciso darse la pérdida? ¿No viene ella sola, sin que se la llame o invoque? Y si es preciso dársela ¿cómo dársela a uno mismo y sobrevivir? Por lo demás, ¿para qué darse la pérdida si ella es la que se da? ¿No deberíamos, por el contrario, hacer todo lo posible por evitarla, por esquivarla mientras viene, mientras llega o se da? Y si ella se da siempre, por ejemplo, en lo que llamamos usualmente la muerte, ¿para qué añadir y añadirse a su sobreabundancia? ¿No deberíamos, por el contrario, economizar al máximo su movimiento, su gasto excesivo y así capitalizar el tiempo que ella todavía no aniquila?

Por otra parte ¿cómo darse la pérdida si la pérdida no puede tener relación, no puede entrar en relación, con el don? Cuando la pérdida se da, ya nada se puede dar, nada, ni siquiera el don. La pérdida entonces, en rigor, no se da nunca, no tiene tiempo para darse. El darse de la pérdida no dejaría tiempo para el don. A no ser que el don sólo se pueda dar sin presente (Derrida), tal que no dándose en el tiempo, dándose sin tiempo (referido al presente), dé (el) tiempo.

Y, sin embargo, la pérdida se da. Hay pérdida. Lo sabemos. ¿Por qué entonces pensar la pérdida? ¿Para qué? ¿Por qué relacionar pérdida y pensamiento? ¿Pueden acaso entrar en relación? Y en el caso en que puedan entrar en relación ¿quién de los dos pide, plantea o reclama la relación? ¿Puede haber acaso un momento, un hecho, un tiempo común a la pérdida y al pensamiento? Si así fuese, entre el pensamiento y la pérdida habría una intimidad siempre previa donde ninguno invita a dialogar al otro. Esta intimidad previa no tendría que ser necesariamente trascendental, no sería apriori, sino histórica; histórica

de una manera tal que aunque cobijada por dicha trascendentalidad, es indigerible por ella, lo cual significa que no está al servicio de la producción del corpus infinitamente voluminoso de dicha trascendentalidad. Ahora bien, dado que esta historia es siempre “facticidad” fuera de cualquier arqueología, teleología, escatología, destinalidad, etc., esta “facticidad” logra como desnudar o desarmar toda la ontoteología en la que no ha dejado de habitar. Esta “facticidad” a veces “se presenta” de golpe. O dicho de otra manera: esta “facticidad” una vez que “se presenta”, desnuda la presencia de la historia. Esta desnudez es la “facticidad” de la historia, lo que desarma o desconstruye la historia de la historia, su presencia incesante, su mismidad, como presente y sentido. En cuyo caso la “facticidad” no se presenta, dado que de alguna manera se queda sin historia, esto es, sin presencia. La “facticidad” es aquí el “acontecimiento”, esto es, aquello que no tiene lugar.

De golpe, el pensamiento y la pérdida aparecieron juntos. Y al aparecer, ni la pérdida del pensamiento se puede pensar ni el pensamiento de la pérdida se puede perder. El pensamiento de la pérdida lo es de ella, de la pérdida. En tanto es ella la que arrastra todo hacia la desaparición, hay una enorme dificultad en que un pensamiento se ponga a pensar. Como si el pensamiento, a partir de este trabajo de la desaparición, no fuera más que una metonimia; como si no pudiera ser más que esto: un fragmento o un resto que, al pensar, trabaja activamente en la desaparición de una totalidad o de un corpus, vale decir, de aquello a lo que metonímicamente él se debe. Metonimia errante; el pensamiento de la pérdida es la pérdida que ya no se puede perder.

Quizá haya ya, entre nosotros, un pensamiento en curso que atisbe todo esto. Un pensamiento en ningún caso indemne, ajeno a la violencia, al poder, a la política, a la economía, a la historia, etc. Un pensamiento así ya no podría salvarse de su propia pérdida. Pérdida que sólo en principio ha venido a afectar al pensamiento como viniendo desde afuera de él, como exterior, como golpe, como accidente del que en algún momento puede el pensamiento reponerse; y digo “sólo en principio”, porque mientras no pueda el pensamiento todavía indiferenciar lo que es adentro y lo que es afuera, lo que es pensamiento y lo que es violencia, sólo de golpe atisbamos que la pérdida es constitutiva de nuestro pensar, como hetero-afección interna, por la cual este pensar está siempre ya en falta consigo mismo, como falta de pensamiento, como pérdida que no pudiendo pensarse a sí misma se piensa como pensamiento.

Todo esto lo pienso pensando en Patricio Marchant. Pero no sólo en él, también en Alberto Moreiras, el que, pese a su preocupación por la reforma post-dictatorial del pensamiento, pese a que dicha reforma pliega al pensamiento a una situación de notoria pérdida, creo que Moreiras no deja de estar falta con respecto a un cierto pensar de la pérdida. Y este estar en falta será también su pensamiento de la pérdida. Pensamiento que, no obstante, parece esmerarse en perder una y otra vez su pérdida. Este pensamiento se constituye en un pensamiento del duelo demasiado tributario de su acepción patética (patológica o cuasi patológica), en la medida en que se esmera en diagnosticar socialmente los indicios de su incremento a título de melancolía. Un pensamiento del duelo quizá más atento a su dimensión de polémica, como polemós, como duelo con la pérdida, pueda sacar a este pensamiento de su tributo a lo inerme, que, por lo demás, tiende a hacer sistema con la recuperación activa del sentido. Pienso, por otra parte, en Idelber Avelar, en su manera de llevar la pérdida al descampado, al lugar de una experiencia en el que la muerte trabaja en la luz del día del lenguaje.

Podría hablar de otro nombre propio, aquí, en este lugar indecible y a la vez prestado. Otro nombre de esta “pérdida en curso”. Podría, soslayando la indecidibilidad del epígrafe, decidir que el epígrafe es también el corpus, podría, digo, comprometerme a hablar aquí de este nombre propio en relación con un lugar reconocible en el cual poder hallarlo o buscarlo, hasta encontrarlo quizá. Podría entonces fijar un corpus, marcarlo y registrarlo. Podría incluso, y esta sería una ambición mayor, quizá la mayor ambición, intentar prolongar un corpus sobre otro, un corpus en otro, para darle volumen a un solo gran corpus, un corpus más general. Sin embargo, esta pretensión no dejaría de estar delimitada por la alteridad del epígrafe; esta alteridad siempre comparecería como lo otro del corpus, en el corpus, como corpus. Otra voz hablaría allí cuando la voz querría ser una sola en propiedad; otro tono vendría a desarmar la monotonía del corpus; y este otro tono no daría ocasión a la polifonía, sino que gravaría al corpus de un tono inaudible que sería él mismo, o dicho de otra manera, lo arrastraría fuera de sí como corpus imposible.

El nombre propio al que haré referencia enseguida, tendría un lugar aquí. Un lugar prestado. Y un lugar prestado es siempre lo que designa una falta o una pérdida. Un lugar prestado está siempre o “en lugar de” o “a falta de”. Esta última es este lugar, como lugar prestado. Lugar, además de prestado, simulado o, más exactamente, prometido. Prometido según una promesa que no se acaba, una promesa de lugar, una promesa como lugar. El único lugar aquí es la promesa. Y si sólo hay promesa, no hay lugar. Ahora bien, lo que a continuación viene, podría ser otro epígrafe afuera y adentro, ni adentro ni afuera; otro epígrafe además sin lugar, registrable sólo en el corpus o el lugar de otro, corpus o lugar que para ser prestado tendría que abandonar la escena del epígrafe y de su indecidibilidad con respecto al corpus. Pero lo que a continuación viene no encuentra aquí lugar, no lo encontrará nunca porque aquí el lugar es tanto el corpus como el epígrafe, o no es ni el corpus ni el epígrafe. Queda la promesa. La promesa y el nombre propio. La promesa como lugar y el nombre propio sin lugar. Por eso no hablo aquí más que de nombres propios de los que creo es esta pérdida en curso. Y si digo que en el curso de esta pérdida viene otro nombre propio, es preciso decir que no viene del todo, porque ya vino, porque ya tiene lugar, porque decidió separar el epígrafe del corpus, porque, pese a su tono, su fuerza y hasta su belleza, se hace esperar, se deja prometer como cumplimiento y como engrosamiento de un volumen.

El libro de Nelly Richard parece comprometido con la demarcación entre epígrafe y corpus. Además, con este modo de proceder, parece poder darle rendimiento, esto es, volumen, a lo que sería un corpus que controla sus márgenes internos y externos. 28 epígrafes en el transcurso de 272 páginas. 28 fragmentos que recuerdan 28 corpus de los que han sido extraídos. Escena del residuo en el libro de Nelly Richard, escena por la que ya no se sabe, al menos no inmediatamente, a qué lugar, a qué corpus pertenecen cada uno de los epígrafes. Estos epígrafes recuerdan, debieran recordar un lugar, aquél desde el cual son extraídos, rescatados, exhumados, etc. Un epígrafe siempre habría de recordar un lugar, en tanto que habla “en” o “sobre” algo. Y debería hacer esto aunque dicho lugar no esté al alcance, aunque no se sepa con exactitud o no donde buscar. Un epígrafe prometería algo así como un lugar a encontrar. Y como tales, como promesa quizá de encuentro, estos epígrafes están firmados por sus nombres propios. Nombres identificables pero fuera de lugar. A falta de lugar, el libro de Nelly Richard presta un lugar y una firma. Escena del residuo y de su rendimiento en el corpus del libro de Nelly Richard. Su corpus esta vez reúne los fragmentos de 28 corpus. 28 en 1. Pero escena también de la falta y del

*préstamo, de la recuperación y de la desaparición. De la recuperación como desaparición. Escena, entonces, de la desincorporación y también de la descapitalización. Escena que introduce no simplemente la ficción, sino también la invención. Escena, finalmente, que podría hacer de la cuestión del volumen del corpus una pura inflación simbólica, una inflación que el epígrafe con nombre propio y con un lugar sólo prestado, podría prestar al corpus toda su pérdida.*

*Ahora bien, estos epígrafes lo serían de corpus discursivos, las más de las veces ensayísticos, corpus cuyo formato de escritura y cuya lengua no se deja leer en directo, esto es, sin metáfora, responden a un cuidadoso trabajo de control sintáctico y semántico. Y qué decir de las citas ya invadiendo el corpus, si bien no completamente asimilados en él dada la rejilla protectora de las comillas, la ley de las comillas. La ley de la cita por encima y por debajo del corpus, no sólo se deja citar en el corpus del libro de Nelly Richard, también se dejaría reunir en él. Pero no sólo el fragmento discursivo haría cita aquí, también la fotografía, la pintura, el relato, el cadáver, el dolor, el testimonio, etc.; fragmentos de otros corpus: el estético, el poético, el político, el cultural, el biográfico. Todos estos fragmentos, todas estas citas, todos estos restos fuera de lugar, fuera de corpus, lo serían ante todo de un corpus, el más macizo en este libro, el corpus histórico llamado "el Chile de la transición".*

*Todos estos fragmentos deberían intervenir, apoblemar al "Chile de la Transición". Piedra lanzada contra el sistema para quebrar su seguridad; para conmovir el orgulloso dominio de su mismidad que pretende mantener al otro bajo su sujeción. He aquí según este libro una alianza estratégica que constituye el sistema de esta mismidad: "La razón práctica, el lenguaje directo y el saber útil son ahora socios mayoritarios en esta campaña de la transparencia (realismo denotativo, explicitud referencial) mediante la cual poderosas burocracias y tecnocracias del sentido conspiran diariamente para borrar todo intervalo crítico reflexivo que pretenda retardar-apoblemar el trámite de la comunicación con sus suspensos interpretativos".*

*Preocupación, entonces, estética, cultural y política, que centra su mirada sobre las "zonas residuales" que tienen la capacidad de tensionar y conflictuar al Chile actual, esto es, al Chile todavía en manos de la Transición. Ya en la primera página de su Introducción y según un esquema insistente y riguroso de carácter tensional, Richard opone y contrapone una y otra vez lo residual a lo oficial. Esta rigurosa partición dual, anuncia lo que será el ritmo analítico de todo el libro. Y en este ritmo, no dialéctico, no consensual, no apropiable o reapropiable por uno y por otro lado, se introducirá la variable de la intervención, conformada por la alianza posible, y esta es la apuesta, entre la estrategia crítico cultural con sus operaciones y la intempestiva irrupción de los estético-político-cultural.*

*Ahora bien, desde el comienzo Richard advierte que esta apuesta de articulación (quizás esta palabra no sea del todo adecuada) no habría de constituirse sobre la base del acrecentamiento del rendimiento reflexivo crítico, sino de la "intercalación" de los planos de los "discursos" de lo político, de lo estético y de lo cultural "en el interior de una misma mirada que los coloca en incesante juego de mutuas atracciones y refracciones". Subrayo esto de "una misma mirada", porque Richard no dejará de vincular la mirada a la operación analítica, al corte, al tajo, a la incisión, también a la operación de lectura. No se habla aquí de una mirada penetrante, quizá esencialmente dependiente de una operación masculina, pues el tajo que realiza el "análisis cultural" en la superficie del corpus oficial,*

esto es, en sus enunciados, "permite que estos enunciados dejen entrever -oblicuamente- su revés: las urdimbres semi ocultas formadas por lo que no recibe una definición precisa, una explicación segura, una clasificación estable". Haciendo trabajar esta mirada quirúrgica, recorriendo por ella "lateralidades y sinuosidades de sentido" por debajo y entremedio de las codificaciones oficiales, salen a la luz aquellas fragmetalizaciones de las experiencias que los relatos oficiales y las narraciones hegemónicas rebajan, devalúan o subrepresentan, sin ninguna capacidad de traducción. Entonces, dicha mirada, en tanto que una y la misma mirada, tal es el caso de la mirada del análisis cultural, es capaz de realizar "ciertas operaciones de lecturas" capaces de "incorporar lo difuso y lo precario a sus trayectos de pensamiento".

Una operación de lectura es también, y no sólo aquí, una operación textual. Esta, se sabe, constituye una escritura consciente de sus determinaciones y alcances teóricos. Como tal, la operación textual tendría que asegurarse de no hacer de su formato un artefacto dócil a las determinaciones topológicas, planimétricas y jerárquicas de la actualidad o Chile de la Transición. Ni subordinación de voz, ni conformación al presente, ni reproducción de "los automatismos de signos en una realidad preasignada". La actitud de la Crítica Cultural, entonces, tendría que ser totalmente distinta al corpus transicional. Ella mantendría, entonces, tanto una relación ("un diálogo vivo") con el contexto de producciones locales, contingentes y heterogéneas, como una relación (de distanciamiento) con el diseño de la actualidad, con la lengua dominante, con los media, con la sociología, con el mercado, con las políticas culturales.

Esta doble relación, de proximidad y de distancia, de remarcación y de desmarcación, prepara una operación de "construcción de desajustes de representación" y de "quiebres idiomáticos" que puedan atentar contra la normalidad del Chile de la Transición. Pero esta doble relación corre por cuenta de la Crítica Cultural en la medida en que por la dinámica de sus trayectos de pensamiento es capaz de incorporar lo difuso y lo precario. Se trata, entonces, de una mirada doble y disimétrica que pretende trabajar con y desde la oblicuidad de los residuos, desde su opacidad ininteligible para el Chile transicional; esta mirada, que es una cierta mirada, se arma estratégicamente y traza sus operaciones desde un pensamiento, pensamiento crítico (cortante) dinámico (abierto) y móvil (errabundo). Sin embargo, este pensamiento es también voluntad y ejercicio de discurso, por lo tanto, puede y debe ser interrogado como tal. Que su situación esté marcada accidental o esencialmente por la heterogeneidad, la espontaneidad y la autonomía, no obsta para que un cierto análisis de la concepción de sus signos, de la distribución de sus espacios de argumentación, de la impostación de sus voces y de sus acentos, de las estrategias y de sus modos de entrar y salir de los corpus, de su trato o contrato con ellos, de la forma de desmarcarse o no de los corpus, repitiendo o no la misma escena que quisiera abandonar, etc., etc., sea capaz de reconocer en medio de la más acusada dispersión una retícula que sabe de sus movimientos. Desde ya, y pese a la inmensa desposesión que trae consigo la pérdida como experiencia y en primer término la pérdida de la experiencia, como también el hecho mismo de que dicha pérdida hace de la articulación en y de la lengua una cuestión prioritaria, con lo cual la pérdida aloja el dispositivo del préstamo, de la invención como pérdida definitiva en medio de toda iniciativa de articulación; pese a todo esto, por momentos tan visible en el libro de Nelly Richard, éste no deja de mantener una vocación de corpus, de lugar de articulación y rearticulación, de plataforma de lucha, de intérprete hegemónico y de vocero.

Iván Trujillo, *Otros en cambio (se) perdieron esa pérdida.*

**5.** *La experiencia de la post-dictadura anuda la memoria individual y colectiva a las figuras de la ausencia, de la pérdida, de la supresión, del desaparecimiento. Figuras rodeadas todas ellas, por las sombras de un duelo en suspenso, inacabado, tensional, que deja sujeto y objeto en estado de pesadumbre y de incertidumbre, vagando sin tregua alrededor de lo inhallable del cuerpo y de la verdad que faltan y hacen falta*

Nelly Richard, *Residuos y metáforas.*

**6.** *Simónides de Ceos (S. VI a. de C.), griego, poeta. Contratado por Scopas par cantar en su honor con ocasión de un encuentro fraternal con sus amigos. Cantó en efecto, pero cantó en honor de Scopas (el anfitrión) y en honor de dos dioses: Castor y Polux. Scopas, llevado por cierto enfado, hizo notar a Simónides que tan sólo le iba a pagar la mitad de lo convenido, dado que la mitad del honor fue tributado a Castor y a Polux. Mientras esto acontecía, Simónides fue llamado afuera de la casa de Scopas por dos personas. Aunque no lo sabía, eran Castor y Polux. Una vez afuera no encontró a nadie. Ahora bien, mientras esto sucedía, la casa de Scopas se derrumbó sobre él y sus invitados. Bajo los escombros, los cadáveres yacían completamente desfigurados, irreconocibles. Esta situación que afectaba a los restos volvía infructuosa la labor de reconocimiento de sus familiares por parte de los deudos. Entonces, pidieron a Simónides, único testigo, el favor de reconocer a sus deudos. Simónides logró satisfacer el requerimiento usando un camino topográfico: recordando el lugar donde cada invitado se hallaba antes de la catástrofe, pudo colegir sus rasgos.*

*Simónides, inventor de la memoria artificial, de la topografía del recuerdo, aquí visual, según Frances Yates en su "Artes de la memoria". Todo esto guardado en y entregado por el recuerdo de la tradición retórica latina (por ejemplo Cicerón en "De oratore"); referido también por La Fontaine en "Simonide préservé par les Dieux". Según Yates, a Simónides se le recuerda también como el primero en comparar pintura y poesía, comparación de la que, se sabe, no sólo ha afectado a la llamada filosofía (por ejemplo, a Platón y a Hegel), sino también a la tradición retórica (por ejemplo, la influyente divisa horaciana *Ut pictura poesis*) y a la tradición pictórica (por ejemplo desde Da Vinci a nuestros días).*

*Cuestión de la memoria, de memoria. Cuestión de tradición, también de traición, de traducción, de historia y de Historia. Cuestión de escritura o de marca en general sobre un soporte; cuestión de la escritura como soporte, como memoria artificial. Pero aquí, particularmente, cuestión de borradura sobre el cuerpo, del cuerpo. Cuestión, entonces, del resto, de la borradura que es el resto y de su borradura. Por lo mismo, necesidad de identificación del resto, de su restitución a su cuerpo como a su verdad; resto-institución quizá, por la cual el resto no se une a un solo sujeto, sino también a un nombre propio y a un cuerpo familiar. Verdad del resto como cuestión de testimonio. Aquí ocular, y cuya ocularidad reconstruye y se reconstruye en una escena topográfica. Cuestión así de escena o de lugar como memoria que reúne al resto con su nombre, con su cuerpo y con su corpus (familiar). Escena de la memoria y del duelo, de la memoria como escena del duelo. Escena de restauración y de recuperación; escena también de tránsito y de paso; escena, por fin, de duelo y de olvido. ¿De olvido? ¿De memoria y de olvido? Sin este olvido conferido por el duelo, el deudo permanecería en deuda. Enfrentado a permanecer endeudado, tendría que intentar saldar su deuda condonándose, perdonándose, no*

olvidando, tampoco olvidando que la olvida, sino olvidando que olvida que la olvida. ¿Sería justo?

Boecio (S. V. d. de C.), latino, temprano introductor de Aristóteles en Occidente, filósofo, retórico y poeta. Consejero del rey Teodorico, cae en desgracia. Presuntamente una conspiración. Eso dice él en "La consolación de la filosofía". ¿Habría que creerle? Condenado a muerte escribe para la posteridad porque el presente le es adverso. No le creen la conspiración, la traición. Escribe sobre la verdad porque no hay justicia. No hay ocasión para la justicia, sólo hay presente. Entonces escribe, porque la justicia sólo podría venir, algún día. Se confía a la memoria, a la justicia de la memoria. Le hace justicia a la memoria confiando la justicia a la memoria. Y a la inversa: confiando la justicia a la memoria le hace justicia a la memoria. Ser justo con la memoria implica que no hay justicia si no hay memoria de algo así como la justicia. Y puede haber esta memoria sin que efectivamente se la haya experimentado. De manera que la memoria de la justicia puede permanecer como pura promesa. Y como tal, para seguir siendo memoria de la justicia, hay que confiarse a su promesa, hay que darle crédito, fe o confianza. El gesto de Boecio busca la confianza y el crédito. Alguien, algún día, debería recordar y creerle, pese a que, si efectivamente le da crédito, se le hace justicia, él ya habría muerto. Él, en rigor, nunca se habría beneficiado de la justicia. Su muerte es condición de la justicia. No escribe para evitar su muerte, sino por la consolación de que, por lo menos, su muerte podría esperar la justicia. En Boecio la justicia espera en su muerte. Posibilidad entonces para dar crédito. Y para ello posibilidad de escribir, de inscribir, de grabar la verdad. La escritura sería la topografía de esta verdad, el lugar de esta verdad sin justicia y para la justicia. Pérdida y promesa, a la vez, la escritura; pérdida de la justicia y promesa de la justicia; justicia sin presente. Por lo mismo, para que haya justicia a la verdad, tiene que haber cierta topografía que la registre, cierta marca registrada y registrable. Si no, olvido.

Nos apresuramos a decirlo: el olvido borraría la verdad y la justicia. Y, sin embargo, al mismo tiempo el olvido borraría también la verdad y la justicia sin presente. Olvidando el presente, borrando el presente, el olvido es quizá condición de la verdad y de la justicia. De allí la importancia y la eficacia de la escritura: ella pierde el presente, y al perderlo cuenta con la pérdida (la muerte) de Boecio; cuenta con ella pero promete justicia; promete que la verdad y la justicia son una y la misma cosa fuera del presente. Al contar con la muerte también la cuenta. Contándola le hace justicia a la muerte de Boecio. Esta es la versión de Boecio, juez y parte, esto es, juez y reo, de su propia causa. Su versión contra las otras, las oficiales, si existen. ¿Habría que creerle?

Contar la verdad es contar con la verdad. Contar es narrar el acontecimiento, entretejer el acontecimiento en la trama de un relato. Narrar es tramar: decir en red, incluso urdir. Aquí se da la lucha por la verdad. Lucha que se da trama a trama, tramo a tramo. Ahora bien, si la verdad parece así perderse definitivamente, otra cosa podría prometer el acontecimiento. Narrar la verdad es perder la verdad tal y como contar con la memoria es dejar de recordar.

Pero perder la verdad es perderla a ella y a su cuerpo, su corpus. ¿Cómo contar la verdad sin este corpus? O de manera quizá más cruenta: ¿Separar acaso el corpus (de la verdad) del cuerpo ("en verdad" hecho desaparecer, hecho falta); ¿Cómo no rendir tributo a la verdad rindiendo tributo al cuerpo? ¿Puede decirse acaso que tan sólo el cuerpo hace falta y que la verdad no? Si la verdad y el cuerpo no sólo faltan, sino que hacen falta, es que la falta puede ser algo más que la sola ausencia o la necesidad de presencia; puede ser que la falta de verdad y del cuerpo hagan la falta. De un modo activo pero al mismo tiempo pasivo. Lo que falta hace la falta. Lo que falta recibe la falta y da la falta. Pero da más de lo que recibe. Da "más" porque lo que da

ya no se puede simplemente recibir. En cierto sentido no hay nada que recibir. Y esto que se recibe sin poderlo recibir, no puede ser ni la verdad, ni su corpus, ni el cuerpo, ni la verdad del cuerpo que pertenece también al corpus de la verdad. Lo que se recibe como falta es lo que solemos llamar el “cadáver”. Y el cadáver es, en primer término, según Alejandra Wolff, la “caída”. En el cadáver se patentiza la caída del cuerpo, la caída de su verdad y del corpus de la verdad que lo soporta, que lo mantiene vivo dándole sentido. El cadáver es la pérdida del sentido antes incluso que la pérdida del cadáver como borradura política o criminal del resto; el cadáver es el sentido en proceso de pérdida. Sin embargo, la borradura política del resto restaura el sentido en el resto, lo adhiere a su nombre propio, a su cuerpo personal y familiar. Y, no obstante, lo que da el resto que falta, más allá del deseo de su hallazgo, de su recuperación y hasta de su sepultación; más allá pero precisamente acá por todo esto, es el deseo de la pérdida, la voluntad de olvido.

Este es el don de la falta: el deseo de falta o de pérdida. El deseo incluso de perder el deseo de falta o de pérdida. El deseo de perder el deseo. Este don es el don de un presente sin presente, sin cuerpo y sin verdad.

Un cuerpo sin presente, un olvido sin las condiciones de su olvido, quizá libere al cuerpo de su corpus (de la verdad, del deseo, del deseo de perder la pérdida); quizá libere al olvido de su olvido. Liberar quiere decir aquí que tanto el cuerpo como el olvido no se dejan ya separar. El cuerpo y el olvido trabajan siempre al presente como fuera de sí, como pérdida de sí. Y esta pérdida de sí es el resto o el presente en su punto muerto. Como tal, ningún corpus (se) puede reunir (con) lo que yace o “cae” en el presente como presente viviente. Toda aspiración a reunir la pérdida de este presente a título de resto o de residuo, querría conjurar la pérdida separando el presente de aquello que presuntamente no es él. Sólo así podría imaginarse una intervención sobre él que no fuera otra cosa que lo que él mismo llama exterior.

El presente como resto es su resta. Una lectura de esta resta es capaz de causar más estragos que la estrategia de la intervención cuyo objetivo es llenar de sentido una experiencia o completar una verdad histórica. Nunca podrá enseñarse, no hay tiempo para ello, que la falta de presente es la falta de historia, de memoria, de experiencia o de verdad. Así, todo lo que encadena la reivindicación de presente, como deseo de reivindicación, a los elementos menos transgresores del presente, esto es, a los elementos más conservadores y reproductores de un presente que por lo demás nunca es tal, es lo que (se) pierde una y otra vez un pensamiento de la pérdida. Un ejemplo de esto es cierto pensamiento del duelo.

El duelo es un concepto que se encadena de manera no fortuita a enunciados por los cuales varios corpus se comunican unos con otros. Así, el duelo (corpus psicoanalítico) puede llegar a ser entendido (Alberto Moreiras) como pérdida y retrainimiento libidinal que bajo ciertas condiciones históricas y económicas (corpus histórico y económico político) puede incrementarse hasta devenir melancolía (corpus psicoanalítico). Al punto, que puede dar ocasión a una situación social (corpus sociológico) de melancolía radical. La superación de dicha situación socio-afectiva (sufriente, cuasi patológica o patológica) estaría encargada a un tipo de lucha cultural (corpus del Estudio Cultural o de la Crítica Cultural) cuya tema sea el establecimiento o el restablecimiento de la posibilidad misma del sentido ( ).

Este paréntesis tendría que permanecer abierto dada la extrema comunicación semántica que detenta la palabra “sentido”. Pero aquí, dicha comunicación ordena los niveles y los dominios de saber puestos en juego. Y en primer lugar: sentido e historia. Algunas interrogantes no se hacen esperar: ¿no guarda acaso el concepto de duelo una relación teleológica, a través del impacto (afectivo) de la pérdida, con la historia misma, como restablecimiento de las condiciones

históricas del sentido y del sentido de la historia?; ¿no es la historia, la historia del sentido (de la historia) como origen, como identidad, como destino, etc., etc.? Y si se habla de retraimiento afectivo radical, de melancolía, ¿no se tiene en vistas las condiciones históricas para la superación de dicha radical afección como sentido, como historia con sentido?

Este vínculo entre historia y sentido, en tanto que sentido de la historia, en tanto que sentido como historia, trabajado en comunicación con el concepto de duelo, explica bastante bien por qué todo aquello que en relación con la experiencia, con la sociedad, con la cultura y con la historia, tiene que ver con la pérdida del sentido como suspenso, tensión, retracción y retraimiento, sea enunciado desde el concepto psicoanalítico de melancolía. Pero esta enunciación tiene sus costos. Además de los ya mencionados, la teorización se ampara en un concepto cuya estricta procedencia grava al discurso crítico cultural en términos tales que no hace más que multiplicar acríticamente conceptos análogos de orden patológico o cuasi patológico, cuyo rendimiento es un diagnóstico tan esquemático y perezoso sobre la sociedad, y con el cual difícilmente se puede pensar algo. Desde este punto de vista, el enunciado crítico cultural de la melancolía tiene todas las características de un anticonceptivo.

Sin embargo, esta enunciación, válida hasta un cierto punto, debería ser trabajada con muchísima mayor provisionalidad, más como señal que como dispositivo teórico. Como tal, quizá un cierto pensamiento sobre la alegoría de influencia benjaminiana, pueda hacer su contribución.

Dado que la melancolía se dice de la sociedad, de un estado de cosas social, de un estado de cosas histórico social del sentido en tanto que pérdida del sentido, ¿quién o qué y bajo que condiciones del sentido se responde por este aserto? Una metáfora podría venir a arreglar las cosas aquí. Podría venir y suministrar las razones o el sentido de este estado de cosas (del sentido). Y como siempre, cuando la metáfora viene, o viene controlada, enmarcada, taxonomizada como metáfora (estética, poética, sociológica, biológica, etc.), o viene como no viniendo, como si ella ni siquiera se hubiese asomado, como retrocediendo o retrayéndose o retractándose ante un concepto, esto es, un sentido identificable y reidentificable, disponible como saber. Un estado de cosas melancólico, una sociedad melancólica ¿quién y qué podría decir esto? El sentido, sin duda. ¿Metáforica o conceptualmente? ¿Quién decide esto? ¿Un Corpus? ¿Se puede decidir esto sin un corpus? ¿Se puede decidir esto y a la vez permanecer fuera de corpus?

Ahora bien, si el duelo bajo determinadas condiciones histórico sociales del sentido, no da ocasión a la metáfora, no se puede metaforizar (Idelber Avelar), entonces, es posible que no de ocasión al sentido, que ya no se pueda restablecer, ni suministrar las condiciones del sentido ni el sentido de las condiciones. La inutilidad del duelo impediría que éste, bajo determinadas condiciones histórico económico sociales, pudiera transferir su valor. La pérdida, no dando lugar a la sustitución, transformación o transvaloración, económica, simbólica, histórica, afectiva, etc., ya no se podría perder. A esta persistencia de la pérdida, a este resto, se le podría llamar alegoría. Y un pensamiento de la pérdida podría ser alegórico o alegorizante. Podría, por ejemplo, devolverle la muerte al muerto y reconocer que la muerte se puede perder y que la pérdida que es el muerto yace allí como tiempo del otro, como catástrofe del tiempo, como presente ya sin presencia, como radical y extrañante fuera de sí en sí. Podría también devolverle el olvido a la memoria sin perder el olvido, sin olvidar que el olvido es a la vez la memoria, que el deseo de memoria es el retorno del olvido. Podría también devolverle a la historia la Historia, al acontecimiento su relato, al dato su invención. Podría también devolverle la injusticia al Derecho, reconociendo en él su fuerza, su violencia y hasta su fundamento místico. Podría, por

fin, devolverle al duelo, al deseo de duelo, la pérdida infinita de su deseo, que es deseo de sentido y de historia fuera de la Historia.

Ahora bien, ¿qué corpus podría soportar esta tracción infinita?, ¿qué corpus, además, podría tener la pretensión de abrirse a esta tracción sin esperar dejarse abrir por ella, por ejemplo, citando a Moreiras y a la vez citando a Avelar?

Iván Trujillo, *Introducir la pérdida.*

7. Como representación simulada, el tropo de la metáfora trabaja substitutivamente con ciertos mecanismos de desplazamiento del sentido primero, hacia formas derivadas de analogía y traducción. Son los desplazamientos y substituciones de la metáfora los que permiten que triunfe lo figurado sobre lo literal. Gracias a este triunfo “simbólico”, la metáfora y las metaforizaciones evocan una transgresión del sistema social que modifican la relación imaginaria que mantienen los sujetos con la topología del orden fijada por el poder, sin necesidad que se modifiquen radicalmente los datos de realidad que condicionan los límites de lo posible.

Nelly Richard, *Residuos y metáforas.*

8. “No me gusta la Metáfora” dice Paul Celan. Y con razón, podría uno aseverar, si no fuera que la metáfora suministra también la razón. Pero las razones de Celan parecen convincentes y claras: “La poesía no es acaso una progresión hacia lo Real y que ocurre (s’opere) en medio de lo que nos rodea y nos coge (saissie). ¿Involucrarse, no es, antes que nada, responder?(¿Es preciso que te lo diga?) Tu lo sabes tan bien como yo, Nina. Por lo demás, nunca he sabido inventar - Lo que yo he escrito lo he recibido (y viceversa). No me gusta la Metáfora. Pero me gusta hablar, me gusta enviarte estas líneas. / ¿Cómo darte a entender que no exagero? / Te ruego que me creas, esperando a que puedas ver con tus propios ojos que esta historia increíble es efectiva. / Dame confianza”. Cuestión de gusto; pero a la vez, cuestión de razón. Lo Real, con mayúscula, es una buena razón. Siempre lo ha sido. Pero aquí el poeta llamado Celan, la poesía de Celan, con mayor razón, con mayúscula. Ajeno no al poema sino a lo poético; al rendimiento de lo metafórico. La metáfora se hundiría en la poesía. Pero esto es decir mucho, cuando es sólo cuestión de gusto. Esto parece una advertencia. Advertencia sobre el repliegue del juicio en el arbitrio de la subjetividad. Como si la cuestión del gusto no pasara por el juicio y como si el juicio no pasara por la crítica. Y todo esto después de Kant. Pero, quizá, arbitrariedad con posterioridad al juicio, arbitrariedad post-kantiana. Y no sólo kantiana, sino también hegeliana. Por un lado, no gusto puro, sino puro gusto en el gusto puro. Quizá disgusto. Por otro lado, frente a la presuposición incondicionada del arte, frente a la muerte del arte, frente a la divisa de la ampliación del arte, frente al discurso del arte, frente al tropo y a la metáfora en su poder iluminador, el poema. El poema. Cuestión de confianza. Alocución de Bremen: “El poema puede ser, puesto que es una manifestación del lenguaje y es, por lo tanto, dialógico en su esencia, una botella mensajera, arrojada en la creencia -que, por cierto, no siempre es fuerte en esperanza- de que, en alguna parte, en algún momento, podría ser depositada en tierra, tal vez en tierra cordial”.

El rendimiento metafórico en lo poético, en el discurso del arte, se llama, se puede llamar, pensamiento conceptual, saber. Saber de que lo poético no sólo guarda la metáfora sino que la circunscribe; saber que sabe que con las metáforas se hacen poemas. Entonces, disgusto o desconfianza ante la metáfora. Todo esto en medio de un lenguaje que las presta o las dispone, y si no las dispone, les sirve de cobertura. ¡Oh el lenguaje! “Boca se dice, con ella misma..”(Ponge).

Desconfianza, se sabe, también de Heidegger. Demasiada metafísica en la metáfora. O mejor, lo suficiente para desconfiar de ella. Es que hay una razón poderosa. La razón como principio o el principio de razón. La metáfora rinde tributo a este principio. Forma parte de este principio como una de sus operaciones más amplias. Ella lleva el principio (de razón) hasta los confines (de la razón). Y lo hace de manera desdoblada, substitutiva, desplazada. Sorprende a la razón. Entonces, la razón se sorprende a sí misma. Y si se sorprende es en la forma de salto o asalto sobre sí misma. Así avanza. Triunfo luego de la figura sobre la letra, o mejor, de lo figurado sobre lo literal. Transgresión razonada de la razón: triunfo “simbólico”. Razonada y también razonable, esto es, sin modificar radicalmente los datos que condicionan los límites de lo posible. Nada saca a la razón de sus casillas, de su fundamento o de su principio. Salvo por un momento o de un modo relativo, quizá estéticamente.

La metáfora estética o la estética de la metáfora, bajo la mirada cortante y la voluntad política, le lanza metáforas a la razón arriesgándose a provocar los mismos efectos que el lanzamiento de piedras al sistema. El sistema o la razón son los que, más tarde, recogen las metáforas y las piedras. Y no se trata simplemente de mayor o menor efectividad. Se trata más bien de saber que entre la metáfora y la razón puede haber un pacto no sólo simbólico, sino también de violencia y sangre.

Hay también una tropología del orden que modula el comportamiento de la metáfora. Cuando la metáfora se compromete con la política, la subjetividad es trabajada por ella a título de imaginario o imaginería. El recurso que parecía arma de subversión se convierte en arma de dominio. De la estética a la política. Entonces, ya no una metáfora contra la razón, sino una metáfora contra otra. ¿Y la razón? Fuera de este campo de batalla, como dato de realidad, como lo posible. Pero lo que permanece fuera también se haya adentro en doble función: como razón política (de subversión) en la metáfora estética y como razón política (de dominio) en la metáfora política. Doble política, doble metáfora, doble imaginario, una sola razón. Una sola razón fuera y dentro. Adentro como intencionalidad política o como fijación de política; afuera como realidad, como fundamento y condición de posibilidad.

El principio de razón como principio de realidad parece poder controlar la metáfora. Parece ofrecer ésta a lo oficial y a lo marginal. Motivo suficiente para elevar aquí otra desconfianza sobre la metáfora. Motivo más que suficiente, como para abrirle un verdadero proceso, quizá tan arduo y nunca suficiente como el proceso al genocidio judío, si se toma en cuenta su servicio a la causa y al mecanismo que no dejó de organizar de acuerdo a cierta “poética de la acción”. Algo trágico y reificante que incluso se puede experimentar en la propia lengua como lengua del asesino y de la madre, como lengua propia del asesino de la madre. Alocución de Bremen: “Alcanzable, cercana y no perdida permaneció, en medio de las pérdidas, esto único: la lengua. / Ella, la lengua, permaneció no perdida, sí, a pesar de todo. Pero todavía tenía que atravesar por sus propias carencias de respuestas, atravesar por un terrible enmudecimiento, atravesar por las mil tinieblas de un discurso mortífero. Atravesó y no dio palabras para lo que aconteció; pero atravesó por este acontecimiento. Atravesó y hubo de volver a la luz del día, “enriquecida” de todo eso”. Sorprende lo escueto, lo indirecto, lo asemántico, de la expresión celaniana de esta experiencia. Como si la mudez a la que hace alusión fuera inextirpable e insuperable. Como si esa misma mudez fuera también el único recurso de la lengua para poder pasar por todo eso. Como si la lengua tuviera que callar para estar a salvo de sí misma una vez que se “enriqueció” con todo eso.

Cierta “poética de la acción” puede constituir el “enriquecimiento” de una lengua. El ejemplo del genocidio judío, de la marca ejemplar que un día circuncidó la lengua, la propia lengua incluso de aquel que se creía libre de la marca, es un testamento abierto en la que toda lengua podría entrar. La nuestra por ejemplo ya entró en él. Y al hacerlo también salió “enriquecida”; lo que aún no se sabe, no se logra saber, quizá sólo porque no se logra decir, es el nombre de nuestra marca. La lengua todavía no quiere decir este nombre, todavía se retira en la metáfora. Un día, en todo caso, aprendió a decir

tortura en medio de los apremios ilegítimos. En verdad, cierta poética por la cual la acción disculpa o exculpa a quien la realiza, encubre o desdobra su alcance, permite y estimula su curso; protege y hasta favorece su realización. Bajo el imperio de esta poética la acción recorta su perfil temible y horroroso prestándole así todas las metáforas, todas las metonimias, todos los tropos. La experiencia se dispone así a una cierta pérdida donde la inflación trópica de la lengua es su mejor índice. Experiencia y lengua hacen un pacto de sangre en el cuerpo, donde el símbolo nunca más abandona la herida.

Bajo el tropo hay un cuerpo; el tropo dice lo que la razón le manda; la razón, a su vez, piensa en la fuerza; el tropo, en cambio, deja de pensar en ella mientras la ejecuta. No hay razón para desconfiar de la metáfora.

Iván Trujillo, *Metonimias del corpus*

9. (...) Hay que reevaluar permanentemente los poderes hegemónicos en curso de constitución y deshacerlos en la marcha sin la ilusión de que vayamos a acabar con la hegemonía para siempre. Debilitar una hegemonía puede significar también volver a instituir otra, por lo cual la vigilancia crítica no debe descansar nunca.

Jacques Derrida, *Residuos y metáforas*

10. Localización del resto, de los restos. Localización del fragmento, del epígrafe. Localización del epígrafe en el corpus. Esto último aún no lo sabemos. Y quizá, no lo sabremos nunca. ¿Tendrá lugar algún día? ¿Habrá tenido lugar?

Localización como préstamo de un corpus. Localización, entonces, sin lugar.

El corpus del saber universitario se haya domiciliado. Él es el domicilio del saber. Fuera de él, en la intemperie, intemperantes, los otros, saberes. Epígrafes o saberes o textos sin corpus, sin lugar, afuera, exteriores. Estos saberes, heterogéneos, estilizados, corpóreos, tienen, tendrían algunos rasgos comunes; textos marginales, intermedios, impropios, indisciplinados. Textos, entonces, de "Crítica Cultural". "Textos que se encuentran a mitad de camino entre el ensayo, el análisis deconstructivo y la crítica teórica, y que mezclan estos diferentes registros para examinar los cruces entre discursividades sociales, simbolizaciones culturales, formaciones de poder y construcciones de subjetividad". "Crítica Cultural" sería aquí el lugar de reunión. Provisorio o tentativo, pero lugar. El lector podría incluso decidir aquello que está fuera o dentro del lugar. El autor pone el lugar de reunión, el lector decide en definitiva quien está afuera o adentro. Entre el autor y el lector habría un lugar para el acuerdo o el desacuerdo. Lugar puesto por el autor; marco puesto por el autor; quizá corpus, casi o cuasi.

No programa en todo caso. Pero sí proyecto. Antes que una disciplina una práctica, "una estrategia de intervención teórico-discursiva" que elige sus recursos críticos de acuerdo a los desmontajes que se propone realizar. Entonces, no puro análisis, sino intervención; intervención que busca el compromiso del otro en el trabajo crítico. Luego, tarea política; politización del discurso como desocultación de su presunta neutralidad, como exhibición de sus compromisos de violencia, poder, jerarquización y segregación; desconstrucción de las "figuras discursivas de imposición del sentido" y descubrimiento y activación crítica de la resistencia a ellas. Toma de partido por las "significaciones antihegemónicas"; apelación a una "política y a una estética de los bordes, de los márgenes y de las fronteras".

Existe entonces cierto lugar de los saberes no domiciliados. Cierta lugar como proyecto por el cual habría lugar para una política. Y habría por lo menos dos lugares y dos políticas para los saberes no domiciliados. Uno, el de los Estudios Culturales; lugar de la academia como lugar de la localización. Otro, el de la Crítica Cultural; lugar extra académico como localización del lugar. El lugar de la localización sería un

lugar domiciliado que, al mismo tiempo que da lugar a la localización, administra la localización; le recorta su impulso y su heterogeneidad; le aplana su relieve; le aplaca su densidad. La localización del lugar, en cambio, no tendría domicilio y trabajaría en vistas al desajuste del lugar; lo local, el nomadismo de lo local, tendría que enloquecer el lugar, volverlo loco.

Existiría así una política de la escritura del texto crítico. Política que trabaja con “la espesura retórica y figurativa del lenguaje”; escrito-teoría que, en contra del lenguaje funcional, contra su rectitud disciplinada, hace posible una subjetividad crítica que explora “ciertos meandros del lenguaje que recargan los bordes de palabras de intensidad opaca”. A favor del espesor verbal y en contra de la planitud visual, la Crítica Cultural privilegiaría una alianza con la metáfora estético-literaria. Poniendo fuera del alcance de la sociología de la cultura a lo estético-literario, sirviéndose del texto pero acotando su imperialismo semiótico a través de lo discursivo, la Crítica Cultural apuesta a la separación entre la “poética del lenguaje que carga al signo de autorreflexividad y de plurivocidad” y el “lenguaje ordinario del mensaje instrumental”.

Ninguna concesión a la “desintensificación del sentido”; la suerte de la escritura crítica no dejaría de depender de una relación con el lenguaje que no se esmera en recortar su aptitud figurativa en la que se revela tanto lo acontecedero y la dramaticidad como lo difractado y la pluralidad.

Ahora bien, para poder garantizar la irrupción, la intempestividad, las palabras de lo nuevo, es necesario que lo que se da en llamar “transdisciplinariedad” no de lugar a la mantención y a la reproducción de los moldes de exposición ya institucionalizados. Es preciso por lo tanto reflexionar críticamente sobre el modo de “pluralizar los modos de configuración discursiva del saber”. Es preciso, entonces, que la Crítica Cultural sea una metacrítica donde, por ejemplo, sea llevada adelante la crítica de los Estudios Culturales demasiado dóciles a “la dominante sociológica de las nuevas investigaciones académicas”. Más allá del “saber explicativo”, la Crítica Cultural se constituye más en un “saber interrogativo” que no se conforma con demostraciones “sino que busca perforar” el orden de las pruebas y certezas “con el tajo (especulativo) de la duda, de la conjetura o bien de la utopía”; “reclamos de escritura contra la didáctica del saber conforme con sólo aplicar técnicas enseñantes”. Saber interrogativo y no explicativo; duda que librada a su obsesión amenaza volverse hiperbólica, con lo cual conspiraría contra todo posible lugar. En este caso, lugar de posición, de decisión y de responsabilidad; lugar por el cual hay lugar para la responsabilidad para con el sentido; lugar como “práctica de un acto de sentido”. Detención de la duda, entonces; del eterno preguntar(se). Duda sobre la duda; ante la posibilidad de su eternización; ante la posibilidad de lo indecible. “Perderse en el infinito deslizarse de las significaciones frustrando todo posible encuentro del significante con el significado, conspira obviamente contra la posibilidad de que el saber pueda ejercer una acción transformadora sobre las estructuras materiales de la institución. Tal acción necesita que el pensamiento dubitativo salga de su reserva ensimismada y se pronuncie a favor o en contra de ciertas decisiones, interrumpiendo el suspenso de su ilimitada cadena de indefiniciones para detenerse en algún sitio ubicable desde el cual tirar líneas, marcar posiciones, señalar y comunicar los cambios”.

Cuestión de localización. Aquí cuestión del lugar. La alianza estratégica entre la Crítica Cultural y los saberes no domiciliados, entre la Crítica Cultural y lo estético-literario, entre la Crítica cultural y la metáfora y los tropos, deviene alianza táctica. Este devenir quiere ser ante todo político. Luego, la diseminación, lo indecible, el eterno preguntar y preguntarse tiene un lugar reconocible en la Crítica Cultural. La localización, la loca localización de los saberes no domiciliados, tiene su tiempo en un lugar. No hay que perderse. Hay un lugar para no perderse, para no ir a la deriva, para que la significación no se deslice infinitamente, para que el significante se encuentre con el significado, no vaya a ser que no se encuentren.

En esta pérdida, pérdida sin contención, sin control, sin lugar, está amenazada la política. Aquí, en este lugar, la política del sentido. Sin la práctica de un acto de sentido, no hay lugar para la decisión, tampoco para la responsabilidad. Y si no hay lugar, el saber no domiciliado no puede ejercer su acción transformadora sobre las estructuras materiales de la institución. Es preciso la pérdida del saber dubitativo; es preciso

detenerlo en algún sitio ubicable, en algún lugar. Es preciso localizar la localización; es preciso que la política tenga lugar.

*Localizar la localización. La Crítica Cultural querría darle lugar a la localización. Una política del sentido siempre espera la reunión del significante y del significado. El juego de la significación en el saber no domiciliado, en la metáfora, en fin, en la poética del lenguaje, amenaza ser un puro juego. Es preciso que deje de jugar. Es preciso que se ubique. Por lo ya dicho, por el tenor ético y político del acto crítico, no se trata de una mera utilización. Pero se trata de una política del acto crítico, esto es, una política que revisa el diagrama de fuerzas entre el “Discurso Universitario” y sus “otros”, precarios e híbridos, cuya relación es variable y no fija. Una política que también calcula “el modo en que los estudios efectuados en el interior de la academia (llámese estudios de género o estudios culturales) son capaces de afectar -y en qué grado- su máquina del conocimiento”. Una política que examina “los conflictos y antagonismos de saberes que emergen de las fisuras de autoridad del discurso centrado, es parte de lo que la misma crítica cultural propone como trabajo deconstructivo, es decir, como un trabajo que no se resume a un simple método de análisis de los textos sino que busca intervenir las formas y los soportes de relaciones -prácticas e institucionales- de los discursos”.*

*Cuestión de localizar la localización. Cuestión de lugar y de política del lugar. No hay, entonces, lugar para la localización. La localización no tiene lugar. Se da como lugar sin contornos, sin cierres, sin lugar. La localización no existe. Si erección, sin identidad, sin propiedad, sin poder, la localización podría llamarse el “espaciamento”. Como tal, y si hay tal, la localización no da lugar a la política del sentido. La localización es la duda infinita; la puesta en duda del lugar; la puesta en la duda. La localización es la desconstrucción del lugar y de la política del sentido.*

*La localización es también el epígrafe sin corpus en el corpus, como corpus. La localización es el trabajo del epígrafe en el corpus. Ni afuera ni adentro del corpus. Es el corpus sin lugar. La localización es también la localización del cuerpo sin lugar, sin fosa, sin tumba, sin topes; localización como desaparición del cuerpo en el corpus político o transicional. La desaparición del lugar trabaja en la desaparición de todo lugar. Y jamás trabaja desde afuera. No interviene. No calcula. Acosa como un espectro. Como algo que pertenece a un lugar. Algo reconocible como del lugar pero irreconocible en el lugar. La localización es el desajuste, el desquiciamiento y el extrañamiento. Es el fuera de lugar del lugar.*

Iván Trujillo, *La localización del lugar.*

**11.** *Sin bordes nítidos, sin que un comienzo o un final claramente precisable le ponga marcas de calendario a esta secuencia que nos parece indefinida en el tiempo, sin la ordenación visible de rupturas o emergencias de sentido que dramaticen los cortes, la Transición dilata sus plazos gracias a un régimen intermedio de signos ya desligados de toda urgencia histórica, de todo valor personal. Romper esta conformidad (...) de lo que hecha a perder los equilibrios contables de la moderación y de la resignación.*

Nelly Richard, *Residuos y metáforas*

**12.** *¿Transición o post-dictadura? ¿Quién podría decidir esto? ¿La lengua oficial? ¿La sociología prestándole la lengua al discurso oficial? ¿Para quién esto es un problema? Claro, porque quien no tenga problema con esto, podría dirimir, o incluso no dirimir y mantenerse indiferente. Pero para quien esto es un problema, le es preciso dirimir. Y dirimir podría identificarse de un modo quizá aparente con el acto de no dirimir. Transición o post-dictadura, entonces.*

Ahora bien, si además ambos conceptos designan lo que se suele llamar la “actualidad”, entonces ésta podría guardar dentro de sí todo lo dicho hasta aquí: el saber domiciliado y el saber no domiciliado; la lengua oficial y la lengua marginal; la política del olvido y la voluntad de memoria; el victimario y la víctima; el desaparecimiento y el nombre propio; también el corpus y el epígrafe. Y podría guardar todo esto en la medida en que la actualidad, esto es, la Transición o post-dictadura, no refiera a un sólo lado de cada uno de los pares de conceptos señalados. En efecto, si la Transición tuviera que ver, por ejemplo, con el deseo, como deseo de transición y de Transición, entonces, la Transición sería quizá más el deseo del disidente, más la voz del margen que la voz oficial. Y esto, aun cuando la voz oficial hable incesantemente de Transición. A esta voz se le podría atribuir toda la retórica de la que se disponga, pero como tal esta retórica trabajaría sobre la base del deseo. Del deseo del otro, por cierto. Este otro, que no compartiría la voz oficial, sería el oyente de esa voz. Voz que pretende domesticar y administrar su deseo. Ahora bien, cuando este deseo se convierte en malestar, malestar frente a lo que constituye el propio deseo, en este caso deseo de transición como Transición, adviene la negación de este deseo como denuncia de lo que sería un engaño, una mentira; mentira de la voz oficial; mentira que es el propio deseo. Este malestar dice, cuando menos: “post-dictadura”. “Post-dictadura” como nombre del deseo de negar el deseo. La actualidad, sería entonces deseo de transición como Transición y deseo de negar el deseo. La actualidad, así, sería insolublemente doble y extremadamente aporética.

Lo que un pensamiento de la actualidad arma, al separar el deseo de la transición de la Transición, es un malestar como si existiera fuera del deseo, como objetividad. Es bajo esta pretensión, este deseo, que Transición y post-dictadura pueden no ser distinguidos. Este sería el caso en el libro de Nelly Richard. Pero lo sería, no sin excepción; no sin ir contra sí mismo. Caso en el cual la Transición o post-dictadura es el corpus mas masivo de su libro.

Transición o post-dictadura. ¿Cómo pensar la actualidad? ¿Cómo pensar a la vez la conjunción y la disyunción? Habría quizá que des-hacer la reflexión. Des-haciéndola mientras se la hace. Una vuelta sobre algo que borra su trayectoria y no encuentra lo que ya se buscaba. Esto es, a la propia reflexión, a su objeto y al sujeto de la reflexión. Y esto se puede hacer repitiendo de cierta manera la reflexión; de cierta manera quiere decir analizando la lógica de su funcionamiento poniendo atención en los elementos residuales que dicha lógica querría separar, expulsar, controlar o reducir.

Hay en el libro de Nelly Richard elementos con los que se puede deshacer esta lógica reflexiva, pese a que éste se esmera en un ejercicio reflexivo de gran rendimiento crítico. Pero este rendimiento se ve escamoteado una y otra vez en la medida en que dichos elementos antirreflexivos no pueden detener una lógica de la argumentación que funciona no sin un tributo efectivo a la ontoteología. Esto podría indicar, con toda la insistencia que uno quisiera, una seria falta de rigor, si no una pérdida de vigilancia crítica, allí donde precisamente el rigor implacable, la vigilancia acérrima y la crítica indomable, parecieran encontrar por fin su lugar por antonomasia, a saber, la “Crítica Cultural”. Sin embargo, nada de lo que en la “Crítica Cultural” (tal y como es concebida por Nelly Richard) está sujeta a la falta y a la pérdida, es privativa de su manera de pensar. Es que lo que no se puede pensar fácilmente, todavía no, y quizás nunca, es lo que depara cierta fisura inenarrable en la ontoteología. Inenarrable digo porque el intento por desamarrarse de la ontoteología, con toda su lógica, su política, su teología, su axiología, su economía, encuentra ante todo en esta misma la certificación de aquello que es o no verosímil. Como tal, la ontoteología no regula el saber disciplinario, sino también la diferencia entre lo disciplinario y lo que no lo es. Ella, por definición, ha prefigurado, configurado y refigurado el espacio de la exterioridad. A esta exterioridad pertenecería legítima o legalmente lo que ella puede o exaltar o rebajar o aborrecer. Lo difícil para ella, si no lo imposible, es ser invadida por la exterioridad, pero no ya en tanto que proveniente del exterior, como intervención externa, sea oblicua, torcida, transversal, elíptica, estética, metafórica, simbólica, oscura, desdoblada, etc., etc., sino como proviniendo desde dentro, desde sí misma, como ella misma a la vez que como otro.

Ahora bien, ¿cómo se puede “narrar” el funcionamiento de la ontoteología sin que ella no suministre los términos de su propio relato? O mejor: ¿cómo “narrar” su funcionamiento sin contribuir a su rendimiento? Estas son preguntas acuciantes que comprometen a fondo el libro de Nelly Richard y a la práctica de la Crítica Cultural tal y como ella la lleva adelante. Acuciantes no porque ella haga un análisis crítico del enunciado de esta reflexión, sino

precisamente porque la reducción del elemento antireflexivo, hace que cumpla miméticamente los términos ontoteológicos de su enunciación. Y no se trata de levantar acta contra un libro cuyos fragmentos no dejan de pretender estar conducidos por un trabajo de pensamiento tan estratégico como sistemático. Antes bien, se trata de defender y extender un intento formidable por reunir y reconstruir no sólo un movimiento intelectual crítico (si bien en gran medida carente de política), también un pensamiento teórico que debe constituirse a base de una defensa contra una racionalidad hegemónica imperante y funcionalista y contra una reflexión crítica que diagnóstica a cada momento su autodestrucción. Pero, lo que en el libro de Nelly Richard delata quizá su fallo político, como asimismo también su fallo teórico, es menos su esteticismo como arma crítica, que su afán cuasi obsesivo por negarle a la post-dicadura (Transición) cualquier beneficio subversivo desde sí misma contra ella misma, y como ejemplo privilegiado, cierto don que ella jamás habría consentido dar, a saber, las condiciones histórico epocales que contribuyen a un pensamiento ya no transicional sino post-transicional, donde la pérdida es su más precioso residuo suplementario.

El libro: “Residuos y Metáforas (Ensayos de crítica cultural sobre el Chile de la Transición)”, dice esto, pero no lo piensa. Y no lo puede pensar mientras se esmere en una reflexión crítica que no se arriesgue a deshacer su propio itinerario. Esta reflexión debería dejarse perder en medio de tanta pérdida y tantos restos. Y lo lograría si no separara con tanto afán el epígrafe y el fragmento todo lo que constituiría un corpus. Si no se hace de partida esta separación, podría quizá pensarse esto: Lo que se da en llamar transición de la dictadura a la democracia (en la medida en que todavía se designe algo de este modo) tiene como componente esencial, una estructura iterable que vuelve su proceso inconmensurable. Esta inconmensurabilidad es lo que hace de la Transición una cuestión irreductiblemente transicional. Así, la transicionalidad de la Transición resitúa a esta una y otra vez sobre su mismo eje de articulación y dominio. Con variaciones que posibilitan la permanencia de esta articulación y de este dominio, la Transición se repite con vocación de infinitud. Cuando un ensayo como el de Tomás Moulián habla de “transformismo” pone de manifiesto, más allá de las variables económico políticas que lo explican, la dimensión esencialmente iterable de este proceso. Ahora bien, esta iterabilidad que hace de la Transición algo inconmensurable, lo hace en tanto que “política” de la falta o de la pérdida. La Transición dura según la administración de la deuda a la que ha dado lugar. De ahí que cierta “política” de la falta o de la deuda administre los sus restos o saldos en vistas a la condonación de su deuda. Dicha condonación se especifica en relación con una cierta pulsión de olvido que sea coextensiva con el término de la Transición. Así, la Transición terminaría allí donde el olvido de sus saldos y de sus restos haga totalmente su labor. Lo cual significa, que, de derecho, la Transición no terminaría nunca. En cuyo caso la Transición no es sólo la Transición. Cuando Moulián habla de “revolución” no deja de apuntar a esto.

Pero, ¿cuáles son esos restos o saldos cuya deuda alcanza a constituir el núcleo transicional de la Transición? Una mínima enumeración podría arrojar lo siguiente: en primer término y de manera global, falta de democracia; pero también, de un modo más específico: falta de justicia, falta de duelo, falta de soberanía, falta de participación, falta de memoria, etc., etc. La Transición en su transicionalidad es constitutivamente todas estas faltas. Y lo es no sólo como puro y simple defecto, sino como operación: como transición, como reconciliación, como deseo de duelo, como consenso, como olvido, como privatización, etc., etc. La Transición es la operación de la falta como capitalización o rendimiento. La Transición chilena, no tiene término. O lo que es lo mismo, pudo haber terminado ya. O quizá, de modo más radical, nunca habría comenzado.

La Transición, si hay tal, sería un estado de la política. Un estado en el cual estaría previsto el deseo de transición como Transición. Un deseo tal pide un estado de transición en vistas a un término, esto es, la pérdida de la transición. Un deseo tal garantiza la transición como Transición. Política del deseo que comunica y abastece otras políticas: políticas del duelo como deseo duelo, esto es, de pérdida definitiva; políticas de la memoria como articulación de olvidos entre el pasado y el futuro; políticas de la lengua como articulación de silencios dados en el consenso; etc., etc. Políticas todas cuya necesidad está dada en la persistente iterabilidad de la falta. Políticas, entonces, que cuentan con la falta.

El desarme de esta política, armada y rearmada incesantemente en el desarme de la política, tendría que abastecer una política de la falta o de la deuda, en definitiva de la pérdida, que no diera ocasión ya al deseo de pérdida de la

*pérdida. Que contara, por ejemplo, con la memoria como arma eficaz del olvido; en este mismo sentido, que contara también con la historia como Historia; que contara además con la pérdida sin dar ocasión al duelo; en este sentido, que contara con la desaparición como reclamo ya no de verdad sino de justicia, de justicia sin verdad; que contara, por último, con la pérdida del sentido como pérdida de la política del sentido, como pérdida del corpus o de la hegemonía.*

*La pérdida, un día, de golpe, vino para quedarse. Y se quedó como epígrafe, como nombre propio, como corpus o cuerpo desaparecido, sin lugar ni domicilio. El epígrafe, entonces, mientras se hacía visible, arrastraba al corpus a la pérdida. Tal y como un cuerpo desaparecido abre una fosa en medio del nombre propio. El epígrafe y el corpus, ambos, adentro y afuera, no son más que un testamento escrito con la letra de su desaparición. Es que resultó ser que tanto el epígrafe como el nombre propio, tanto el fragmento como el resto, eran lo único que había. Así, el epígrafe, todo él era corpus. Él era su propio y ajeno lugar. Y si alguien, por piedad o justicia, decidiera prestarle un corpus, este préstamo nunca podría ser devuelto, nunca le daría volumen a un capital.*

*Escena de la doble desaparición: del epígrafe y del corpus, del nombre propio y del lugar como cuerpo o fosa. Esto sería un epígrafe, es decir, un corpus. Todo el corpus estaría contenido en él. Cuestión de localización.*

Iván Trujillo, *La doble desaparición*