



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO

PENSAR LA CUESTIÓN MAPUCHE, HERIR LA SOBERANÍA

Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía con mención en Filosofía

Cristóbal Montalva Cautín

Profesor Guía: Carlos Contreras Guala

Estudios y Tesis realizados con Beca CONICYT para Estudios de Doctorado Nacional

Santiago
2023

On devrait pouvoir dire, je m'y étais risqué naguère, que tout travail est aussi travail du deuil¹
Jacques Derrida

Es siempre posible el olvido
Jacques Derrida

Un sueño que no se interpreta es como una carta que no se lee
[Talmud]

Ni flecha sagita ni flecha mapuche ni flecha huilliche
algo mestizo indiscernible y milagroso
Elvira Hernández

Cette coupure est à la fois une blessure et une ouverture, la chance d'une respiration²
Jacques Derrida

A nada teme el hombre más que a ser tocado por lo desconocido
Elías Canetti

The simple rule of thumb is that the less people know about something the more certain they are
about the little they know. The more they know the more nuanced, balanced, humble, fair,
provisional, and critical would be their judgment³
Hamid Dabashi

Itró wallmapu rupaiñi rakiduum iñche⁴
Domingo Wenuñanco

¹ “Uno debería poder decir, me arriesgué una vez a hacerlo, que todo trabajo es también un trabajo de duelo”.

² “Este corte es a la vez una herida y una abertura, la oportunidad de una respiración”.

³ “La simple regla general es que cuanto menos sepa la gente sobre algo, más seguros estarán de lo poco que saben. Cuanto más sepan, más matizado, equilibrado, humilde, justo, provisional y crítico será su juicio”.

⁴ “Alrededor de toda la tierra gira mi pensamiento”.

RESUMEN

La presente investigación aborda la cuestión mapuche, entendiendo que en ella tiene lugar una puesta en cuestión de la soberanía. En el acercamiento prevaleciente, la puesta en cuestión mapuche de la soberanía parece presentársenos como una demanda identitaria que viene a objetar la soberanía nacional, soberanía que se pretende como universal en su arrasar más que contener las diferencias, mostrándose, por tanto, aquella demanda, de entrada, como una demanda de soberanía. Sin embargo, en esta misma lectura se revela un exceso de la politicidad mapuche a la soberanía: un suplemento que establece relaciones con la soberanía no limitadas a ejercer su demanda. Este suplemento, este resto, es ilegible desde las matrices soberanas de lectura que saturan la cuestión mapuche, imposibilitándose las aperturas de lo político en juego. El objetivo de esta tesis será desplegar un despejamiento deconstructivo a fin de habilitar una legibilidad a este suplemento mapuche. Desde luego que este objetivo no importa un concebir lo mapuche como un lugar de la verdad, ni de excepcionalidad alguna. Para despejar la clausura soberana de la cuestión mapuche, en primer lugar, se abordará extensamente la deconstrucción derrideana de la soberanía a fin de dar cuenta de un herir desde la fuerza de la debilidad, de una *encentadura* a la soberanía. En segundo lugar, provista esta lengua deconstructiva no soberana, se realizará desde ella una lectura de la cuestión mapuche en clave de *hiriencia* a la soberanía, despejándose con ello la apertura a otras experiencias de la politicidad.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO 1. ENCENTAR LA SOBERANÍA. LA DECONSTRUCCIÓN DERRIDEANA DE LA SOBERANÍA	33
1. La soberanía en el primer Derrida	35
2. La encentadura de Derrida	60
3. La escritura de la soberanía en el último Derrida	140
3.1. La escritura de la soberanía	140
3.2. El camino por la soberanía de Jacques Derrida	143
3.3. La tarea de la deconstrucción de la soberanía	159
3.4. La cuestión del <i>ethical-political turn</i>	168
3.5. La insistencia de la soberanía	176
3.6. Derrida como realista político: economía de las fuerzas	187
3.7. El escándalo de la escritura derrideana de la soberanía	195
3.8. Para una insistencia no mística en la soberanía: tras la secularización	209
3.9. <i>Double bind</i> en la posibilidad de deconstrucción de la soberanía	213
3.10. Deconstrucción lenta y diferenciada de la soberanía	225
3.11. Las condiciones excesivas de la soberanía	229
3.12. La deconstrucción de la soberanía en su (in)divisibilidad	245
3.13. La deconstrucción imposible de la soberanía en nombre de la incondicionalidad	254
3.14. Más allá de la soberanía	267
3.15. De otro modo que la soberanía: la vulnerabilidad de la lengua	279
3.16. La encentadura de la soberanía	284
CAPÍTULO 2. HERIR LA SOBERANÍA: PARA UNA <i>HIRIENCIA</i> MAPUCHE DE LA SOBERANÍA	295
1. De la encentadura hacia una hiriencia de la soberanía	295
2. Esa extraña vocación de alterabilidad que llamamos la politicidad mapuche	321
3. Una primera hiriencia mapuche a la soberanía: el ethos segmental	330
4. Manuel Namuncura: una hiriencia mapuche a la soberanía desde los restos inasimilados del archivo	332

CONCLUSIÓN	333
BIBLIOGRAFÍA	342

INTRODUCCIÓN

Estuve largo tiempo salivando palabras en la boca
Guadalupe Santa Cruz

Venías a la noche en el fondo de mi garganta, venías a tocar mi nombre con la punta de la lengua. Bajo la superficie, la cosa sucedía bajo la superficie de la lengua, dulcemente, lentamente, un temblor inaudito del que estaba seguro que un segundo después aquélla ya no volvería, una convulsión de todo el cuerpo en las dos lenguas a la vez, la extranjera y la otra
Jacques Derrida

Pensar la cuestión mapuche, herir la soberanía. La presente investigación aborda la cuestión mapuche, entendiendo que en ella está en juego, tiene lugar, una *puesta en cuestión* de la soberanía, una cierta *herida* de la soberanía. Podríamos señalar que cuando decimos “cuestión mapuche” siempre se está subentendiendo en tal sintagma, se está suponiendo con él, que hay un cuestionamiento a la soberanía, o al menos, de alguna soberanía. “Cuestión mapuche”, “puesta en cuestión de la soberanía”, “herida de la soberanía”, todas estas referencias que hemos dado y otras que podríamos añadir, guardan, se deja escuchar en ellas, un carácter anfibológico: ¿cuál es la soberanía herida?, ¿la soberanía chilena o la mapuche? Esta equivocidad contrasta dramáticamente con la violencia y crueldad coloniales de corte republicano en las que persiste sometido el pueblo mapuche: la Conquista de la Araucanía fue una política republicana, discutida y aprobada en el parlamento chileno, que luego los historiadores reconvirtieron en la denominación paternalista, que no deja de portar cierta perversa ambigüedad, de Pacificación de la Araucanía. En el lado argentino, donde quizá la crueldad alcanzó mayores extremos –es perverso y cruel, de por sí, intentar dar con un escala de las crueldades–, aunque quizá por esa misma crueldad, la historiografía solo retuvo el

nombre oficial de la campaña militar: Conquista del Desierto, pornográfica denominación que se desnuda como genocidio, como operación de hacer desierto, de despoblar, de desplazar y aniquilar a un pueblo entero. A ambos lados de la cordillera, pese al mayor exterminio del lado argentino, el pueblo mapuche persiste sometido a una *larga pacificación* de su modo de ser, su lengua, su politicidad. Dar cuenta de la cuestión mapuche tendría que estar siempre, de algún modo, a la altura de la crueldad colonial que ella importa. Tendríamos que señalar que es una especie de violencia política total la que está implicada en este proceso colonial. La violencia corporal en las formas del exterminio, de los campos de concentración, de las reducciones⁵, de la tala e incendio de bosques para la extracción del agua y suelo mediante monocultivos de pino que hoy se acercan cada vez a producir desierto en su estricto sentido geográfico⁶. La violencia epistémica, la colonialidad de la violencia, otro modo de nombrar una misma violencia siempre corporal, de imposición de la monolingua del otro en todos sus registros: la lengua del otro, las lógicas jurídicas, morales y políticas del otro. La *herida colonial* le llamó a toda esta violencia Walter Mignolo (2007). La herida que se repite en todos los lugares y pueblos sometidos a procesos de colonización moderna. Si decimos “herida mapuche” podríamos hacer referencia a esta herida colonial que no ha dejado de sangrar. Esta herida ha sido recogida y *duelada* ampliamente por el mismo pueblo mapuche: por sus poetas, por sus dirigentes, por sus intelectuales, por su gente. Y persiste sufrida por su gente en la pacificación que no acaba de dejarse caer sobre su

⁵ “Y usted –seguramente– se preguntará: ¿qué significa una «reducción»? Significa que mucha de nuestra gente fue asaltada en sus hogares, castigada, torturada y trasladada –«relocalizada»– fuera de sus parajes habituales; o asesinada” (Chihuailaf, 2015: 25).

⁶ “Veo ejércitos de pinos bailando sobre los restos del estero” (Lienlaf, 2003: 47).

modo de vida. Pacificación tan larga como la transición chilena, largas vías a un exterminio.

“Cuestión mapuche”, en un vasto sentido, aludiría a toda esa violencia colonial. Sin embargo, aquí sin suspender en nada tal violencia, sino que estando en medio de ella, queremos atender al uso restringido del sintagma. Me refiero al uso acotado en que se deja traducir como un fenómeno político, en que se deja traducir, por ejemplo, en un sintagma como “conflicto mapuche”, sintagma de carga mucho más decidida que parece indicarnos que se trata de una puesta en cuestión de la soberanía chilena, de una herida a Chile en su soberanía. Ante esta lectura y ante la tamaña violencia colonial de la que dábamos cuenta, la pregunta que tendríamos que hacernos, en relación a la equivocidad que señalamos, es cómo podemos llegar a escuchar “cuestión mapuche” en una ambigüedad tal, y más aún en un sentido tan decidido como el que se porta en “conflicto mapuche”, que es precisamente, además, el sintagma que parece hegemonizar actualmente el acceso a la cuestión mapuche. Adelantemos, como primer acercamiento de respuesta a esta inquietud, que en esta misma puesta en cuestión mapuche, parece que una lengua de la soberanía insiste en hablar y tomarse toda la palabra, saturar y suturar el sentido.

Este sentido político de la expresión “cuestión mapuche”, su uso acotado, su uso restringido, contrasta con la vastedad de escrituras que se han dedicado a ella como asunto, esto es, más allá de que ella esté presente en sus precisos significantes. Me estoy

refiriendo a que se la ha convocado en los términos que decíamos al comienzo, estos es, como puesta en cuestión de la soberanía con toda la ambigüedad señalada que, insistimos, se nos deja escuchar en su expresión. Es imposible para los términos de esta introducción, e incluso para los términos de esta tesis, dar una reseña de esta vastedad de escrituras. Además es difícil saber dónde colocar el límite: se mezcla la cuestión mapuche con la cuestión de pensar a Chile. De algún modo la cuestión mapuche es tal vez la herida, o una de la heridas, de Chile. De eso que llamamos tranquilamente Chile. De algún modo Chile nace en el poema de *La Araucana*, en y con la Guerra de Arauco. Todo esto excede el marco de esta tesis por más que aquí de algún modo no se deje de pensar a Chile, tal vez en otro Chile. Si nos acotamos al uso convencional de la expresión, al asunto que ella implica de puesta en cuestión de la soberanía, tendríamos que señalar, dicho en un orden que deberíamos objetar, que ha sido ampliamente pensada desde la historiografía, desde la antropología y sobre todo desde la misma politicidad en que se ha pensado siempre el pueblo mapuche: desde sus formas propias de organización hasta sus formas traductivas, contaminadas, heteroglosicas, esto es, desde los parlamentos durante la Colonia y los primeros años de la República, pasando por un temprano corporativismo y adscripciones partidarias desde comienzos del siglo XX, luego por movimientos campesinos en los 60, luego por su emergencia como movimiento social autónomo en los años 80, que desde los 90, con distintas intensidades, se ha materializado en demandas de autonomía mediante vías políticas que van desde organizaciones territoriales hasta la recuperación directa de tierras. Está pensada la cuestión mapuche. Se ha pensado y disputado mucho desde ella, sin duda.

Sin la posibilidad de hacer un recorrido exhaustivo de la cuestión mapuche, ensayaremos dar cuenta de ella en su logicidad política. Atenderemos ahora a una cita de Bengoa, que creo que da un juicio muy certero de lo que ha venido hacer y sigue siendo la cuestión mapuche en los últimos cuarenta años, y sobre todo de cómo ha sido pensada ella:

“En una buena medida, el Estado y la mayor parte de la sociedad política chilena *no comprenden o no quieren comprender* los cambios que se han producido en la cuestión indígena, su tránsito desde un movimiento campesino tradicional a un *movimiento de reivindicación étnica de carácter moderno*” (Bengoa, 2002: 12; cursivas añadidas).

Me importa destacar la operación implícita que hay en el “no comprenden o no quieren comprender” como operación general del Estado y la sociedad chilena, al menos, de sus integrantes que se piensan en una lógica mononacional hacia el pueblo mapuche. El tono de Bengoa podría ser acusado de ingenuo, pero la verdad que un destacado historiador y activista mapuche como Alvarado Lincopi suscribiría por entero esta afirmación, agregando sin lugar a dudas que estamos ante un Estado racista (2016: 62). Más que esta cuestión de tonalidades, creo que nadie del movimiento mapuche de hoy no se sentiría interpretado por este texto de Bengoa. Podríamos decir que en su soberanía el Estado chileno es incapaz o *no quiere*, en verdad, *qua* soberano, responder a la demanda mapuche, no puede responder a su *otro*. ¿Es solo ahora que el Estado no quiere responder al pueblo mapuche, su otro? Contra las numerosas evidencias que nos va a mostrar el mismo Bengoa en su libro, tendríamos que responder que no, y, en base a las mismas evidencias que él da, es cuestionable que el mismo movimiento campesino y todas las otras formas de organización anteriores, que ya referimos, no hayan sido un

movimiento reivindicatorio. Dijimos que nos íbamos a mover solo en la logicidad, pero parece que lo dejamos de hacer, pero no es así: la presencia de la soberanía arrastra a las mismas escrituras de la puesta en cuestión mapuche de la soberanía. En este caso, todo lo que acabamos de observar a Bengoa tiene que ver con cómo queda digerida en su discurso la misma otredad del movimiento mapuche de la que él mismo da cuenta ampliamente en la prosa amena y hospitalaria que lo caracteriza. Insisto en señalar que el pensamiento de Bengoa, al menos, en textos como este, es totalmente paradigmático de cómo queda pensada la cuestión mapuche en la intelectualidad chilena que acoge esta demanda, e incluso en la nueva intelectualidad mapuche.

Del pasaje de Bengoa, nos queda atender a la frase “movimiento de reivindicación étnica de carácter *moderno*”. Destacamos “moderno” porque en ella se deja escuchar una vez más y de la otra parte, del lado mapuche, la soberanía. Es la alteridad al Estado, a lo moderno, la que empuñaría la misma modernidad, para hacer reclamos de soberanía:

“La sociedad chilena se está enfrentando a un conflicto de carácter étnico moderno, con un actor en formación que reivindica el establecimiento de *un lugar propio* en la sociedad chilena, *un trato diferenciado*, *privilegios* por su carácter de minoría y un *estatuto propio* en el nivel político y de manejo de recursos, tanto naturales como presupuestarios” (Bengoa, 2002: 10; cursivas añadidas).

Insisto en señalar que el juicio de Bengoa es certero respecto a cómo es pensada la cuestión mapuche, incluso por la intelectualidad mapuche. Eso no obsta a que puedan establecerse diferencias en el tono o ciertas especificaciones y diferencias sobre todo si atendemos a la heterogeneidad de formas que hoy, y en verdad siempre, se ha dado a

organizar el pueblo mapuche y si atendemos al espinoso asunto de la posibilidad de legitimar el recurso del colonizado a cierta violencia política. Pero aquí ante todo nos importa señalar la cuestión mapuche en su logicidad: aquí nos encontramos con la soberanía empuñada tanto de parte del Estado como de parte del pueblo mapuche. No pienso que haya motivos para objetar este recurso a la soberanía por el pueblo mapuche del que nos está dando cuenta Bengoa. Solo un purismo decolonial podría objetar las operaciones heteroglósicas mapuche. De la segunda frase que estamos comentando de la primera cita que dimos de Bengoa, creo que es más cuestionable, como ya apuntábamos, el sostener que solo en algún momento reciente los mapuche⁷ se habrían vuelto modernos en su identidad. Aún más complejo es el recurso al término “étnico”, pero es un término que ha sido y es convocado por las mismas organizaciones mapuche. El juicio de Bengoa, insisto, no deja de ser certero, o al menos, de tener cierta importante certeza.

Van Bebber, comentando el libro de Bengoa al que atendemos, resume y enfatiza el asunto de un modo que nos importa en nuestra de recoger la cuestión mapuche en su logicidad:

“La gran diferencia radica en la fuerza del planteo del tema identitario y particularista de la cultura mapuche con respecto al resto de la sociedad. El discurso levantado por las organizaciones mapuches de la actualidad ha logrado establecer al mapuche como un

⁷ No declinaremos a formas plurales el término “mapuche”. Más allá de poder sostenerse que es un término que en sí carga una pluralidad, o tal vez dos –*gente de la tierra*–, lo cierto que el no recurrir al plural se ha convertido en una marca de reconocimiento a la diferencia mapuche. Será la única marca –en cuanto a marcas en los significantes mismos– de respeto a una diferencia que realizaremos en este texto: pido disculpas por la ausencia de marcas que rindan homenaje a las diferencias y disidencias de género en medio de las urgencias y emergencias de demandas de inclusividad en que estamos.

otro, como sujeto particular con características diferentes a las que tienen los demás habitantes del país” (Van Bebber, 2002: 338).

El pueblo mapuche como un *otro*, como el otro: eso es la cuestión mapuche, el problema del otro. Son sintomáticas, a la vez que paradigmáticas, en este pasaje como en los de Bengoa, las dificultades en ellos mismos con el otro, con la politicidad del otro. Las escrituras que piensan acogiendo la cuestión mapuche abundan en sintagmas que eliden decir “pueblo mapuche” o “nación mapuche”, desvían la aprehensión de la politicidad mapuche en sintagmas como “cultura mapuche”, “etnia mapuche”, u otros de mayor carga política como “movimiento mapuche”, “organizaciones mapuche”, u otros de carga cínica neoliberal como “pueblos originarios”. Siguiendo a Bengoa, no es extraño que Van Bebber señale que *en la actualidad* recién los mapuche han logrado constituirse en un otro. Estas referencias a una condición actual distinta del movimiento mapuche, me refiero a una actualidad de los últimos cuarenta años, tampoco sería objetada por la misma intelectualidad y movimientos mapuche. Es cierto que desde los años 80 surgió un movimiento autónomo mapuche, que viene precisamente a reiterar la reivindicación por la autonomía para el pueblo mapuche, pero esa condición de movimiento autónomo dice relación tanto a una declarada independencia de la política partidaria en la que el movimiento venía inserto desde los 30 así como respecto de los movimientos campesinos de los que fue parte desde los años 60. Digo reiterar la autonomía porque, y solo para dar un ejemplo, el Levantamiento de Ránquil de 1934, que terminó en una masacre hacia los sublevados, estuvo atravesado por la declaración de una República Mapuche Araucana.

La actualidad de constituirse en un *otro* a la que apunta Bengoa sería más bien el nombre de una intensidad. La cuestión mapuche en nuestra actualidad se lee, se puede leer, sobre todo se *quiere* leer, como *conflicto mapuche* porque se trata de la intensidad de la puesta en cuestión de la soberanía chilena por parte de su otro, el pueblo mapuche. Se trataría, diciéndolo al modo de cómo lo piensa la intelectualidad, de una puesta en cuestión *soberana* de la soberanía. Disputa por la soberanía: de un lado el Uno, el Estado de Chile, el soberano, del otro lado, el otro, el pueblo mapuche con sus demandas de autonomía, de soberanía. Destaquemos que este otro, como se deja traslucir de modo certero en los pasajes de Bengoa, guarda pretensiones soberanas pero al interior del Uno: cuestiona al Uno en su consagrado reparto soberano. Acusa, da señas de esta amenaza a su soberanía, la violencia estatal vertida sobre el pueblo mapuche con estados de excepción de por medio, desalojos con uso no proporcional de la fuerza y la aplicación de una legislación terrorista excepcionalista, en clave del (no-)derecho penal del enemigo (Jakobs y Cancio, 2003), o en el registro de una irregularidad partisana⁸.

Esta violencia estatal contemporánea, esta excepcionalidad partisana, en que se viene a redoblar la larga violencia colonial republicana, nos da cuenta de que, si bien el pensar a la cuestión mapuche como una demanda identitaria de soberanía satura, hegemoniza, el discurso de la intelectualidad y del mismo movimiento mapuche, se nos da cuenta,

⁸ “Para la teoría del partisano en general, hay que tener en cuenta que la fuerza y trascendencia de la irregularidad está determinada por la fuerza e importancia de lo regular que está puesto en trance existencial” (Schmitt, 1966: 11).

decíamos, de que hay otro posicionamiento discursivo, otro modo de pensar la cuestión mapuche que viene a objetarla como demanda de soberanía, aunque no necesariamente como demanda, ni tampoco como inserta siempre ya en una lengua de la soberanía. Estaríamos aquí ante la puesta en cuestión republicano-soberana de la demanda mapuche, y hasta de lo mapuche mismo, como política otra, como otro. Es la denegación del otro en su política desde el Uno soberano, desde la nación chilena. Desde luego que esa nación chilena no es toda la sociedad chilena⁹, ni tampoco es la “sociedad política chilena” como se nos decía, sin dejar de importar un cierto cinismo, en un pasaje al que atendimos de Bengoa. Si queremos seguir diciéndolo con artefactualidades, que de algún modo nos gobiernan, podríamos decir que es el posicionamiento de la “opinión pública”, ese constructo neoliberal político-empresarial, que tampoco es del todo homogéneo, y que tampoco hegemoniza siempre en la misma medida a la sociedad chilena. Habría que hacer la historia de cómo esta opinión pública casi llegó a abrazar el proyecto de reforma constitucional de la plurinacionalidad en el año 2017, para luego convertirla a ella en la amenaza indígena a la soberanía chilena, a Chile, en el plebiscito de salida de la propuesta constitucional del año 2022. Si lo decimos hegelianamente, tendríamos que decir que el conflicto mapuche como demanda identitaria soberana no es toda la verdad de la cuestión mapuche, o para decirlo de modo más hegeliano, tendríamos que decir que es solo la verdad, solo la verdad en su concepto. O tendríamos que decir que “conflicto mapuche” se nos dice en dos tonos. Uno, al que hemos venido atendiendo, en la tonalidad de reivindicación de autonomía

⁹ “La otra es la chilenidad del poder: superficial y globalizada (enajenada); sólo con padres de la «patria», esos que instalaron la blanquizadora «legalidad» del Estado” (Chihuailaf, 2015: 219).

que nombra una heterogeneidad de modos de lucha, y otro tono que es una operación mediática, retórica, de los grupos que detentan el poder político-económico, una operación vociferante del soberano que pretende convertir, asemejar, reducir, toda la amplitud de formas de la demanda política mapuche a aquel recurso a la violencia política ejercido por sectores minoritarios del pueblo mapuche. Y es cierto que ese Uno no solo vocifera, en tanto recurre a la señalada excepcionalidad de la fuerza de la razón estatal, pero tampoco es solo que reduzca la cuestión mapuche a tal extremo, sino que, a su vez, de algún modo, termina reafirmando lo mapuche, irguiéndolo como su gran Otro, su amenaza. Conjura fallidamente al otro. El otro le vuelve, y le vuelve a volver. Para intentar pacificarlo, los grupos que detentan el poder político-económico de la República chilena, los grupos representantes y guardianes de la nación chilena, le dejan venir pretendidamente despolitizados, como cultura cribada por los dispositivos de la patrimonialización y la construcción de un mapuche auténtico, empresario de sí en el turismo etnocultural. Estas operaciones tienen el rasgo de un débil multiculturalismo neoliberal: más bien una vociferación, una declaración de buenas intenciones que la concreción de políticas públicas al respecto, o más bien estamos ante políticas neoliberales antes que multiculturales, centradas en el incentivo a la inversión y focalizadas en la pobreza, la vulnerabilidad social, de la población mapuche en términos abstractos. Por tanto, una objeción total a la otredad es fallida por parte de la “opinión pública”, acotándose su objeción a una denegación en su politicidad. Un cierto reconocimiento de la otredad, a sus demandas, tiene lugar aquí. Lo que más nos importa para nuestra tarea –para nuestro atender a la cuestión mapuche en su logicidad– es que

aquí se sigue hablando la lengua de la soberanía, pero también se asoma un cierto exceso: las políticas oficiales chilenas, soberanas y biopolíticas, no logran pacificar en nada la heterogeneidad de formas de la demanda soberana de derechos políticos colectivos por parte del pueblo mapuche. Ahora bien, este exceso podríamos decir que obedece a cuestiones más estructurales, esto es, a la existencia de un pacto del pueblo mapuche con su otro, con el Estado, o más bien con la “democracia chilena transicional”, otro nombre de esa artefactualidad que ha detentado el poder del Estado en los últimos cuarenta años:

“Nueva Imperial significa, ni más ni menos, que en la construcción de la democracia chilena se tendrá en cuenta la cuestión indígena, se respetará a esas culturas, se las hará participar y las tomarán en cuenta como *un interlocutor válido*. En ese sentido fue un Parlamento como aquellas grandes reuniones del tiempo de la Colonia en que *el delegado del Rey* se reunía solemnemente con *los jefes mapuches* y llegaba a acuerdos con ellos y hacían las paces” (Bengoa, 2002: 185; cursivas añadidas).

El Pacto de Nueva Imperial, así prefiere llamarle el pueblo mapuche, o Acuerdo de Nueva Imperial, así prefiere llamarle la democracia chilena en su lengua consensual, efectivamente fue el último pacto entre el pueblo mapuche y la “sociedad política chilena”. Pacto en que además de sellar los acuerdos que desembocarán en la Ley Indígena de 1993, ratifica –en el plano de nuestra tarea de atender a la cuestión mapuche en su logicidad– que el pueblo mapuche es el otro del Estado, el interlocutor válido, y de algún modo, por el hecho de hacerle pactar al Estado con él, es el pueblo mapuche el que objeta al Rey como soberano. Como lúcidamente se deja entrever, en lo sostenido por Bengoa, las demandas contemporáneas identitarias mapuche se levantan desde saberse el otro del Estado, un pueblo sometido por un Estado moderno. Es aquí donde tenemos que

preguntarnos hasta dónde se comporta como soberano el pueblo mapuche, hasta dónde es el otro del soberano, de este otro que es mermado, herido, como soberano, al venir a decirle “¡pactemos!”. En bellos pasajes de *Para una crítica de la violencia*, Benjamin releva la pequeña mentira en el ámbito social así como la diplomacia en la política como vías que renuncian a la violencia, y a la soberanía, podríamos agregar (2001). ¿Hay soberanía, hay violencia, en la exigencia de venir a pactar, de venir a prometer? La demanda mapuche, la puesta en cuestión de la soberanía que ya no sabemos hasta dónde es soberana, coloca al Uno, al soberano, ante una encrucijada:

“El Estado y la sociedad [chilena] se encuentran en una *encrucijada*, o continuar con la política de despojo y conflicto o encaminarse por la vía del diálogo, del respeto mutuo, de la reparación del daño histórico cometido” (Bengoa, 2002: 13; cursivas añadidas).

Es la otredad del mapuche, el arribarle del mapuche como otro al Estado chileno, lo que objeta a este soberano en su ser soberano y e incluso en el modo que tiene de ser mononacional, monolingüe, monocultural. Entonces, por más que tengamos una hegemonización de la lengua soberana en el discurso sobre la cuestión mapuche, tanto desde el discurso de la “opinión pública”, que lo niega como puesta en cuestión soberana por parte del pueblo mapuche, así como desde los discursos que afirman la politicidad de la demanda, discursos empuñados por la amplia intelectualidad, mapuche y no mapuche, y por el movimiento mapuche mismo, termina teniendo lugar un herir del pueblo mapuche al Estado chileno en su pretensión soberana, y a la soberanía como tal, injertándolas de esa otredad a la soberanía que son el diálogo, el pacto, el parlamento, la diplomacia.

En esta encrucijada, o más bien, entalladura, de la soberanía, se nos asoma un cierto bilingüismo: la cuestión mapuche puede ser dicha no solo en un registro soberano, sino en otro que le excede. Lógica de la traducción, del desvío de la soberanía. Así la exigencia mapuche en la voz de Chihuailaf es un recado, un recado confidencial a los chilenos, un mensaje secreto, que se secreta y ofrece, sin vociferaciones, recado para recaudo del otro. Y no sólo eso, es un recado para recordar la posibilidad del diálogo, no del consenso, de la conversación que si es tal, siempre va a involucrar acuerdos y disentimientos:

“La enorme distancia en la que nos encontramos mapuche y chilenos, aun en la misma geografía –campos y ciudades– que sí «compartimos», hecho, este último, que incluso en la negación nos ha influenciado (en ambas direcciones, claro) [...] es la razón por la que les entrego este Recado, lleno de cifras y de datos jurídicos necesarios –por lo mismo, inevitables– para establecer *puntos comunes de conversación, en la dualidad del acuerdo y del disentimiento*” (Chihuailaf, 2015: 10; cursivas añadidas).

La cuestión mapuche escuchada en estos otros registros desborda la cuestión soberana. Es bilingüe la lengua de la demanda política mapuche. Pero, ¿tenemos la otra lengua, la lengua no soberana? ¿Sabemos hablarla o al menos escucharla? Al menos sabemos que sí hay otra lengua asediándonos aquí. Si las demandas son bilingües, entonces cada demanda deberíamos ser capaces de escucharla en su doblez, o en su más de una lengua. Se habla de que en la reparación histórica va a ser fundamental la recuperación de tierras para el pueblo mapuche. Pero ¿lo despojado fue solo tierras, propiedad de tierras? ¿La cuestión mapuche solo como una cuestión de tierras, de terrenos agrícolas? “Tierra” se dice de muchos modos en la cuestión mapuche. Bengoa insiste, y cómo no hacerlo, en la

cuestión del despojo de tierras como factor estructurante de la cuestión mapuche, pero él mismo habla del despojo territorial al que fue –en verdad, está y sigue estando: el Uno quiere que todo se hable en pasado indefinido, total, cuando se trata del pueblo mapuche– sometido el pueblo mapuche. Pero aquí “tierra” como “propiedad de tierra” nos habla en la lengua jurídica, y “territorio” como “espacio de una nación” nos habla en directa lengua soberana. Desde luego que “tierra” y “territorio”, en aquellas lenguas, no dejan de ser tierra como lugar donde sostener la vida: más que propiedades se trata de un sostén, de un otro modo de tener la tierra, o de ser tenidos por la tierra, de una *tenencia* si escuchamos el término como voz media. Decir que “tierra” en la demanda mapuche no solo habría que escucharla en lengua jurídica, como “propiedad”, o en lengua soberana, como “territorio de un Estado”, no quiere decir que se deba renunciar a *tenencia* alguna por la tierra. Said, criticando a los pensadores sionistas, nos dice que para ellos se trata “como si las masas [de árabes] no necesitasen también un pedazo de tierra en el que llevar su vida” (2013: 61). No hay vida que no necesite un pedazo de tierra sobre el cual llevar su vida. Ni siquiera el capitalismo, si acaso alguna especie de organismo es. Hay un reparto, un *nomos*, de la tierra establecido desde la ocupación militar chilena¹⁰ en el Wallmapu, otrora territorio mapuche al sur del río Bío-Bío. Es *otrora* territorio mapuche *para* la ocupación republicana, no así para el pueblo mapuche y sus poetas que despliegan una vasta reconstitución semiótica de tal territorio. Pero el reparto se sigue recrudesciendo en la intensidad de asentamientos extractivos que

¹⁰ Desde Schmitt podríamos decir que la Pacificación de la Araucanía se justifica como un reparto de la tierra, un *nomos* de la tierra, para la República chilena que se sigue pensando a a sí misma como la pacificadora, la pacífica: “A pesar de ello, aún mantenemos la esperanza de que se consiga descubrir el reino de los sentidos y que serán los pacíficos los que poseerán la tierra” (Schmitt, 2001: 470).

necesitan de la tierra para poder tener lugar bajo la forma de la propiedad o esa forma cínica de propiedad que es la concesión:

“El permanente avance de las forestales, hidroeléctricas, mineras, pesqueras, nacionales y transnacionales asolando nuestro territorio es el verdadero terrorismo, pues implica la constante de la dominación por el terror” (Chihuailaf, 2015: 221-222).

¿Por qué Chihuailaf habla de “terrorismo” sobre el territorio? Porque “tierra”, “territorio”, también es la *Mapu*, una cierta relación con la tierra que excede la soberanía, una cierta tenencia, un estar *sostenidos* por la tierra. La tierra como *mapu* es la ternura. Ternura es un cierto tener, un otro modo de tener. Un modo de la acogida y dejar acoger. Ternura hace raíz en *tenere*, tener, pero en un tener que es también *tendere* y *tentare*, estar en tensión hacia y un vacilante estar en tensión, estar hacia, hacia al modo del tentar, intentar. Otro modo del tener y del estar sostenido:

“Y recordar que: «la Tierra no pertenece a la Gente. Mapuche significa Gente de la Tierra», nos dicen. Nos consideramos sus brotes, sus hijos e hijas. La *Ñuke Mapu* / Madre Tierra nos regala todo lo que necesitamos para vivir. Y nos dicen: «¿Qué hijo, qué hija, agradecido / agradecida no se levanta para defender a su Madre cuando es avasallada?». Nuestra lucha es una lucha por Ternura. Cada quién la asume desde el lugar y con la herramienta que la causalidad le ha asignado” (Chihuailaf, 2008: 12).

Lucha por Ternura, ¿podría ser más oximorónica, excesiva, una lengua? ¿Qué lengua es esta? Advertimos acá, en medio de un pueblo como el pueblo mapuche asediado por los discursos de la raza, la etnia, la autenticidad, la originariedad, la sangre, que no tendríamos que leer esta lucha por la *ternura-mapu* como una lucha por el suelo patrio, por la patria. Esta ternura no es un regreso al más profundo y soberano amor a la patria. Es una lucha por la *tenencia*, por la operación materna, madre inapropiable, antes, ya y

después de nosotros, ella misma insostenible más que en su darse como *tenencia*, en su no retenerse¹¹. *Mapu* nombra una relación de tenencia, ternura: lo que se da como tierra. El mismo Chihuailaf nos desmarca de cualquier apego patrio por *una* tierra, por una determinada tierra. La misma ciudad es un camino abierto para un ser mapuche en la ciudad:

“Y estoy refiriéndome nuevamente a la ciudad, desde donde le escribo. La *waria* –ciudad–, ahora un camino que hay, que debemos considerar para no ser derrotados definitivamente como cultura” (Chihuailaf, 2015: 26).

El apego a la tierra entonces se dice de más de un modo. Hay el apego, porque lo es y es más que eso, hay el apego, decíamos, voraz de las industrias extractivistas a las tierras, a sus tierras. Mientras que ser mapuche nombraría un cierto apego en el marco de una tenencia-ternura. Más aún, como ha sido ampliamente registrado por la antropología, los mismos mapuche hablan de una universalidad, en el sentido de presencia en todas partes, del ser mapuche (Faron, 1961; Foerster, 2004; Course, 2011; González, 2016). Nos quedamos con la palabra de una *lamgen* mapuche que recoge González en su trabajo etnográfico en Elicura de hace una década:

“«Hay mapuches en todos los países del mundo, pero uno no sabe cómo son, cuáles son sus costumbres... y nunca los vamos a saber...»” (González, 2016: 20).

¹¹ “Wer kann besitzen, was sich selbst nicht hält” (Rilke, 2021: 24). “Quién podría poseer lo que no se sostiene a sí”.

González va a hablar del ser mapuche como un modo de ser-en-el-mundo (2016: 20-21) en el sentido heideggeriano de la expresión. Gente de la Tierra entonces nombra, ante todo, la relación de saberse brote de esa tierra que nos sostiene.

Ahora bien, ¿cómo responder a una demanda por la *Mapu*, no por una propiedad de tierras? ¿Puede un Estado *qua* soberano responder a una demanda que lo objeta, que lo cuestiona, que lo cuestiona en su relación de ocupación territorial con lo que no se puede nunca tener, pero sí destruir? Con esta inquietud no negamos el despojo, no negamos la deuda. Un Estado que reconozca el daño acometido, y acometiéndose, tiene que tener políticas reparatorias, tiene que haber devolución de tierras. Esto porque la *Mapu* se da en la misma tierra sometida a la juridicidad de la propiedad: no es otra tierra, es el mismo terruño, la relación es la que es otra. Anotamos un exceso más a la soberanía en esta cuestión mapuche que nos viene hablando en bilingüe.

Hay un sentido más en que es excedida la soberanía en esta demanda por la reparación de deuda histórica. Y es excedida en el sentido de solo decirse como deuda. Es un exceso en que la demanda –esto un poco ya se nos dejaba decir con el recado-recaudo de Chihuailaf– puede ser pensada como un don del otro hacia el Estado chileno. La demanda mapuche como desafío, como oportunidad democratizadora, como don de democracia:

“No hay nada más democrático que esta demanda. Más aún. En Chile no pareciera haber una demanda más democrática que ésta. Es una propuesta transformadora de nuestra democracia decimonónica, anquilosada, encerrada en la idea abstrusa de la

homogeneidad como condición de vida en común. Los mapuches le plantean al Estado un desafío formidable en este fin de siglo” (Bengoa, 2002: 234).

Las reivindicaciones mapuche como el don de una cierta politicidad. Como un “imaginar otra forma de ser plural” (Pairicán, 2022: 64). Sin duda, la plurinacionalidad fue el don *phármakon* para la propuesta constitucional chilena de 2022, más veneno que remedio, pero don indígena democratizante al fin y al cabo, aunque haya sido un proceso fallido. En este fallo, en este fracaso, se insiste en asomar el Uno que no recoge el recado, el Uno que no quiere devenir mapuche, que no quiere dejarse traducir hacia otra politicidad, hacia una relacionalidad con la tierra al modo de la *Mapu*. Persiste el exceso a la soberanía en el *no poder* atender al recado. Hemos señalado un exceso a la soberanía, hemos advertido que la mirada intelectual se da por enterada de un cierto bilingüismo, de una otra lengua teniendo lugar, pero aún no podemos hablar en nada esta lengua otra. Tenemos las señas de una otredad que nos persiste inasimilable en su lengua. Hay un *resto* que nos persiste inaprehensible.

Citamos una vez más a Van Bebber por lo decididor de sus expresiones para nuestra tarea de atender a la cuestión mapuche en su logicidad:

“En este sentido, el conflicto indígena del continente puede ser leído como un *resto* que queda de esa imposición [del Estado-nación]” (Van Bebber, 2002: 334; cursivas añadidas).

Nos importa la cuestión del *resto*, pero antes señalemos que una formulación como esta nuevamente sería suscrita por toda la intelectualidad que acoge la demanda mapuche. La

cuestión mapuche tomaría origen en la soberana ocupación republicana, en esa ocupación total, o pretendidamente total, en términos corporales, territoriales, semióticos, epistémicos, que recayó hace ciento cincuenta años sobre el modo de vida mapuche. Aquí es donde podemos escuchar la cuestión mapuche como la puesta en cuestión soberana de una –supuesta– soberanía mapuche. Así se ha leído recurriendo al Parlamento de Tapihue de 1825, último parlamento, en que se reunieron la temprana República con el pueblo mapuche, reconociéndose como frontera el río Bío-Bío, ratificándose un cierto reparto de soberanía que venía de la Colonia. Al sur del Bío-Bío había población, había territorio, pero ¿había Estado? No, no lo había. ¿Había soberanía? ¿Había poder? No está en discusión que la ocupación militar se trató, y trata, de una puesta en cuestión chilena de carácter soberano sobre lo mapuche, sobre su politicidad y su modo de vida. Lo que sabemos con certeza es que una soberanía nacional se enseñoreó, se pretendió como universal, como Uno, en su arrasar más que contener diferencias. Una tarea que nos quedaría por pensar, más allá de esta tesis, en base a los excesos que hemos ido notando, es si en el Wallmapu no tenía lugar, no era él mismo, un exceso a la soberanía. Aunque el Wallmapu parezca –en parte, perezca a la vez, doloroso perezca– hoy solo escrito en la memoria, en la poesía y en la lucha del pueblo mapuche, pareciendo él mismo ya un exceso –y haberlo dicho en pasado hace un momento no tiene que ver con empuñar lengua soberana alguna, sino que con dar cuenta de una injusticia–, sería su misma pervivencia como resto, su insistencia, su asedio, lo que nos estaría dando cuenta de una cierta inasimilabilidad.

El tono de Van Bebber como voz de la lectura de la cuestión mapuche *qua* demanda guarda una indecisión en los pasajes que torcimos en la primera ocasión. Sus textos dicen: *un* otro, *un* resto. Una cierta indecidibilidad en el decir que se corresponde con la condición excesiva de la politicidad mapuche que se nos ha ido mostrando. La otredad excesiva que guarda hoy la otredad mapuche se hereda de su condición de resto. Lo mapuche como resto: más que como otro en cualquier registro de otredad –como el registro de otro de sí mismo–, lo mapuche como *suplemento*. Suplemento mapuche: los restos que vuelven como otro, pero permanecen resto. La politicidad otra mapuche se guarda en la inasimilabilidad de los restos mapuche.

¿Quién lee estos restos? Los canta el poeta, la poeta, mapuche. Tal vez. Pero, ¿los lee la intelectualidad? ¿Hasta dónde se lee esta otredad inasimilable de los restos? Creo que Bengoa es paradigmático, una vez más, en su acercamiento a esta otredad. Sin duda la intelectualidad abierta a la acogida de la demanda mapuche ha sido el lugar que en los últimos cuarenta años ha registrado y publicado la voz y escritura del otro, y aquí se incluye a la nueva intelectualidad de plumas mapuche que ha atendido a las huellas de su pueblo, a sus otros en el tiempo. El suplemento mapuche late en las escrituras de la intelectualidad. Hay una aprehensión contenida y compleja de los restos. Bengoa, por ejemplo, aprehende la fragmentariedad política histórica del “pueblo” mapuche: ¿hasta dónde podríamos decir entonces que es un pueblo? Lo mapuche es *un* otro, ni siquiera el otro pueblo de la nación-estatal chilena, o el pueblo que de tan *diferente* (Bengoa, 2002:

138) resulta difícil llamarle pueblo. Sin embargo, Bengoa en su encuentro con la otredad que le excede, con la alteridad inasimilable, nos va dando cuenta de su perplejidad:

“Extrañamente, y a diferencia de lo que ocurrió en el resto de América, el trigo fue adoptado por los mapuches inmediatamente a la llegada de los españoles. Se ha producido una paradoja: los indígenas que más han defendido su territorio, que lo mantuvieron independiente hasta fines del siglo diecinueve, no tuvieron ningún problema en adoptar el alimento consustancial a la cultura occidental: el pan” (Bengoa, 2002: 85).

Sin duda, sin tampoco llegar a decir mucho con eso, podríamos decir que aquí se manifiesta el apego/desapego singular del pueblo mapuche. Habría que decir algo más del pan y la politicidad mapuche. Hay vidas desplazadas hacia los centros urbanos durante todo el proceso de reducción. Experiencias políticas a veces olvidadas. Restos de la gran historia de la cuestión mapuche que parece que nosotros mismos hemos estado reproduciendo aquí, en un texto que pretende declararse como homenaje, testimonio a los restos. Las cosas son más complicadas, heterogéneas. En esos mismos desplazamientos de los restos se cruza la ternura con la explotación. Una cultura de “mucha ternura” nos dice Chihuailaf sobre el mundo mapuche (2015: 23). Ternura del pan, ternura de la crianza: es complejo decirlo porque estas ternuras se cruzan con explotaciones, discriminaciones estigmatizaciones de unos cuerpos, los cuerpos mapuche desplazados y reducidos. Pero creo que la cuestión hay que mirarla doble vincularmente: ¿quién produjo a Chile?, ¿qué manos criaron a otros?, ¿cuáles fueron los cuerpos protésicos madre?, ¿qué manos amasaron el pan? Y no se trata de hacer una historia lacrimógena, compasiva. Se trata de abrir el archivo de esas vidas. Vidas que como la de Martín Painemal, panarife, obrero panadero, que, objetando a la vez el

reparto de la propiedad y de la sensibilidad en que se hubo arrojado, fue un importante dirigente mapuche intermediario entre el mundo mapuche y el partido comunista durante las medianías del siglo XX (Foerster, 1983). El otro, el resto, haciendo por debajo, soportando a Chile. Convocamos las caricias, crujencias, migajas, los restos que no pueden o no se quieren dejar entrar al archivo de la nación.

Volvamos a las perplejidades de Bengoa. Se maravilla Bengoa, y es certero, acierta en maravillarse de las singularidades excesivas que tienen lugar por todas partes en la cuestión mapuche. Bengoa las destaca: no solo marca la emergencia de un otro del Estado con intensidad en los últimos cuarenta años, sino que también releva el ingreso de la cuestión mapuche en la ley, su constitución, de algún modo, desde la ley chilena. Queda mediada la cuestión mapuche en la ley, en la legislación chilena, en el archivo legal de la nación: el mismo despojo y arreducciónamiento quedó mediado y registrado en la ley. Entrada en la ley que es, tal vez, acaso, *phármakon* de la soberanía chilena sobre lo mapuche, del Uno sobre su otro. De Bengoa, hay que agregar que se mantiene en el desconcierto, no asimila la alteridad, tampoco le asimila, menos la asimila o devora para sí. Cuando da cuenta de las operaciones mapuche que nosotros al comienzo señalamos como formas políticas traductivas y heteroglósicas, Bengoa habla de ellas como “plataformas de comprensión”, como un “traducir”. Las comillas las coloca él mismo, no las agregamos nosotros, quizá en señal de no caer sobre lo inasimilable, en señal de respeto, o quizá tan solo dando cuenta de esa inasimilabilidad:

“Al leer la historia moderna de los mapuches, uno tiene la impresión que los indígenas chilenos han tratado de obtener sus objetivos de dignidad y desarrollo por todos los caminos posibles. Sobre todo, han tratado de hacerse entender. Han buscado «plataformas de comprensión» con la sociedad chilena. Han tratado de «traducir» sus aspiraciones en imágenes y lenguajes comprensibles al resto de los chilenos” (Bengoa, 2002: 121).

¿Quiénes son los bilingües acá? Bengoa registra en este pasaje la ilegibilidad, el no acceso, a la otredad excesiva, a la otredad de los restos de la que hemos venido dando cuenta, a la otra lengua, a la lengua otra que la soberanía. Estamos acá, en este torcer mapuche la lengua de la soberanía, ante una cierta sagacidad, un cierto ladinismo de la politicidad mapuche. Esto nos trae una complejidad a nosotros presos aún en la metafisicidad de los significantes. ¿Qué están haciendo los mapuche cuando hoy recurren a los significantes “etnia”, “nación”, “cultura”, “pueblo”? Son operaciones políticas que son excesivas al sentido, son operaciones de recurso al significante para decir el exceso, para hacer el exceso. Excesos para la intelectualidad que atiende a la demanda, pero sobre todo excesos para el Uno de la nación chilena.

Dicho en su logicidad, la cuestión mapuche va a tener que ver con una cierta *inasimilabilidad* de la alteridad *qua* restos. El fracaso soberano que no puede ni siquiera asimilar el trauma de la otredad de la politicidad mapuche. Lo mapuche como el resto de Chile.

En lo que parecía una tranquila y asimilada, en distintos registros, puesta en cuestión soberana de la soberanía, nos hemos venido a encontrar por doquier con el exceso a la

soberanía desde los restos. Entonces, ¿hasta dónde es soberana la puesta en cuestión mapuche de la soberanía? Quizá incluso tendríamos que hacernos la pregunta a la inversa: ¿hasta dónde no es solo no soberana esta puesta en cuestión?

Creo que nos hemos abierto a escuchar una puesta en cuestión de la soberanía de carácter no soberana desde la politicidad mapuche. Decimos bien al decir soberanía como tal y no soberanía chilena, parte de este excesivo modo de ser del exceso mapuche es que es un gesto a la misma soberanía. No es que la soberanía chilena no sea soberanía, ni soberana. Por supuesto que no es que la puesta en cuestión mapuche no sea a la soberanía chilena. Se trata de que el gesto es más general o antes, por decirlo de algún modo: la histórica fragmentariedad política parece ser seña de lo primero. Además, respecto a lo segundo, ¿cómo dejar fuera la larga relación de la politicidad mapuche con la soberanía monárquica española?

Desde esta problemática que se nos ha abierto, desde una puesta en cuestión mapuche no soberana de la soberanía, toma lugar esta tesis. Hemos solo señalado esta relación no soberana de la politicidad mapuche hacia la soberanía. En ese mismo señalarla se nos ha mostrado las dificultades de dar cuenta de ella, de tener acceso a ella. En el mismo acercamiento intelectual que acoge el carácter reivindicatorio de la cuestión mapuche, se nos ha revelado una otredad que le resulta inasimilable, la otredad del resto.

En esta tesis intentaremos un acercamiento deconstructivo a esta condición no soberana que se nos ha revelado de la puesta en cuestión mapuche de la soberanía, intentaremos un acercamiento a este exceso de la politicidad mapuche respecto a la soberanía. Decimos acercamiento deconstructivo porque recurrimos a la deconstrucción como un pensamiento de la hospitalidad, de la acogida a los restos, que puede despejarnos el acceso a los restos mapuche, al suplemento mapuche: y así poder escucharlos en un doble registro, en una doble vincularidad, que exceda el atender a ellos como meramente capturados en el archivo de la nación. Decimos acercamiento deconstructivo porque en esta tesis invocaremos extensamente a Jacques Derrida y su tramarse deconstructivamente con la soberanía. Derrida podrá darnos una lengua con la que dar cuenta de la posibilidad de una relación no soberana con la soberanía, una relación más allá de la soberanía y que, sin embargo, siga insistiendo doble vincularmente a nuestro ya estar siempre implicados en cierta violencia, en cierta soberanía. Concurrimos a Jacques Derrida porque no tenemos cómo leer el exceso mapuche, el más allá mapuche, a la soberanía. No es solo que no queramos hacerlo. Creemos que en la doble vinculación de Jacques Derrida con la soberanía podemos encontrar una lengua no soberana.

Para pensar la otredad que porta la puesta en cuestión mapuche de la soberanía en un registro no soberano, no nos bastan los marcos de legibilidad en que estamos asignados, marcos de la mismidad, del Uno soberano, eso que piensa sin pensar ya a la cuestión mapuche, eso que la clausura, que la da por cerrada.

Hemos aludido a la cuestión del archivo en más de una ocasión. Señalemos que aquí estamos sosteniendo una relación deconstructiva, doble vincular, con la *inasimilabilidad* del exceso y restos mapuche *en* el archivo de la nación.

La inasimilabilidad para el *arkhé*, para el principio organizador y de lectura, del archivo de la República nacional chilena, la inasimilabilidad para este *arkhé*, decíamos, del exceso mapuche a la soberanía es condición de posibilidad de que estos restos nos sean restos: lo que se dejó ingresar como exceso no leído porque no legible para ese *arkhé*.

Decimos relación doble vincular con la inasimilabilidad porque no se trata de activar una asimilabilidad de estos restos, sino que se trata de en qué medida podemos hacerlos entrar, gracias a su misma condición de restos, en juegos de legibilidad-ilegibilidad. Se trata de poder intentar *una* lectura de esos restos, no de imponer algún nuevo *arkhé*: leerlos, atender a ellos, guardando su condición de restos para otras posibles lecturas por venir.

Se trata de acceder a los restos *en* el archivo, se trata de abrir el acceso al archivo. Acceder a los restos como acceder al archivo. Se trata de la tarea política, quizá tan urgente como las reivindicaciones de toda especie, de abrir la lectura e interpretación del archivo:

“Jamás se determinará esta *cuestión de una política del archivo* como una cuestión política más entre otras. Ella atraviesa la totalidad del campo y en verdad *determina de parte a parte lo político* como *res publica*. Ningún poder político sin control del archivo, cuando no de la memoria. La democratización efectiva se mide siempre por este criterio esencial: la participación y el *acceso al archivo*, a su constitución y a su interpretación” (Derrida 1997: 12; cursivas añadidas).

Abrir marcos de legibilidad, de interpretación, del archivo, es, por tanto, una tarea democrática, democratizante. En medio de los restos de la cuestión mapuche se nos puede dar una democracia que nos acose por todas partes.

En esta investigación nos proponemos una tarea menor, del todo liminar: no *el*, ni siquiera *un*, acceso al archivo. Vindicamos el gesto del despejar, del dar acceso. Nuestro objetivo será despejar el acceso al exceso mapuche a la soberanía, despejar el acceso a la puesta en cuestión no soberana de la soberanía por parte de la politicidad mapuche.

Desde luego que este objetivo no importa un concebir lo mapuche como un lugar de la verdad, ni de excepcionalidad alguna, sino solo como un posible lugar de aperturas a otras experiencias de lo politicidad.

Decíamos que estos excesos mapuche, esos restos, están en el archivo. Decíamos que están conservados en el archivo de la nación. La verdad es que casi siempre lo están ahí. Hay algunos que no, a esos algunos, alguna mano los cuidó. Como sea, están ahí *qua* restos en algún archivo. Se podrían leer. ¿Alguien los ha intentado leer *qua* restos? ¿Alguien ha atendido a estos restos como restos? Tendríamos que decir que se ha estado

recogiendo, desclasificando, publicando, abriendo todo un archivo de lo mapuche, todo un archivo mapuche, sobre todo en los últimos quince años. Un desclasificar como un cierto aprehender, como un cierto dar cuenta de matrices soberanas de lectura, que no siempre llega a desplegarse como un desplazamiento. En la misma reflexión sobre estas operaciones de desclasificación se ha nombrado y señalado a un cierto suplemento mapuche. Decimos “a un cierto suplemento mapuche” porque, si bien se atiende a estos restos, en el “acceso” a ellos parece privilegiarse dar cuenta de la captura, parece privilegiarse dar cuenta de su ser retenidos en la matriz soberana. La soberanía nos envuelve, siempre va intentar hacerlo. Darnos acceso a los restos mapuche, a este exceso a la soberanía, pasa por vérnoslas con la soberanía. Más aún si tenemos presente, como hemos insistido, que este exceso es él mismo una puesta en cuestión no soberana a la soberanía. ¿Qué tipo de relación tienen, qué le hacen, estos restos a la soberanía? ¿Cómo nombramos la operación que le hacen estos restos a la soberanía? ¿Cómo traman su puesta en cuestión? Como ya habíamos anticipado, es aquí que concurriremos a Derrida para darnos una lengua que nos permita hablar no soberanamente de la soberanía, lengua en que la relación no soberana con la soberanía se nos va a revelar, traducir, como un encentar, un herir, la soberanía. Solo entonces podremos darnos un acceso liminar al suplemento mapuche, acceso que atenderá a sus trazas no soberanas como un herir la soberanía.

Si atendemos a la estructura de esta tesis, en su primer capítulo, teniendo presente que no contamos con marcos de legibilidad, con una lengua que se deje hablar más allá de la

soberanía, recurriremos a la deconstrucción derrideana de la soberanía para poder despejar un acceso al suplemento mapuche. Cómo llegar a leer el resto, cómo llegar a acceder al archivo, es lo más tedioso de lograr. Esta tesis será fundamentalmente una larga procesión por la escritura derrideana para habilitar tal acceso. Esta misma procesión tendrá el carácter de un ir despejando el acceso a la soberanía y a un excederla, a un más allá de ella, en el que emergerá una encentadura de la soberanía desde una fuerza de la debilidad. En el segundo capítulo, realizaremos un traspaso de tal encentadura a una operación de carácter más general que denominaremos *hiriencia* de la soberanía a modo de ampliación de la lectura que permita un acogida de las operaciones de heridas no soberanas a la soberanía que porta el suplemento mapuche, que portan los restos mapuche en tanto puestas en cuestión no soberanas de la soberanía. *Hiriencia* de la soberanía que no se pretende nada más que como un dar acceso e insistir en proseguir en el dar acceso. Ni siquiera aquí se dejará de abrir accesos.

Esta tesis es por entero un exiguo despejamiento. Pero por más que sea un mínimo e imperfecto despejar, en tanto que tal, se haya comprometida en lo que habría de constituir una de las medidas del quehacer académico: dar acceso y persistir en dar acceso. No más que eso. No vamos detrás, no podríamos tampoco, de constituir ningún archivo mapuche, no vamos detrás de ningún *arkhé*. La tarea es muy mínima: abrir con la escritura de Derrida una escucha no soberana de la cuestión mapuche.

Esta tesis, aunque no esté a la altura, no podría estarlo, y nunca, espera llevar una doble firma: la firma de la politicidad mapuche y la firma de Jacques Derrida. Insistimos en señalar que “politicidad mapuche” no es una expresión retórica, sino seña del gesto mapuche de herir la soberanía, su soberanía, en un aporético no conformarse como pueblo, ni conformarse con ser un pueblo. Volviendo al punto: podemos pensar esta tesis como un despeje en que se deja injertar la cuestión mapuche en Derrida y viceversa.

Mis disculpas por todo el exceso de imperfecciones que puede venir en esta escritura que se anhela despeje. Son excesos más hijos de *Penia* que de *Poros*, más hijos de la carencia que del acceso. O de la aporía que es la vida. Había que seguir cuidando a la *ñuke*, a la *ñuke mapu*. Había que seguir cuidando, amasando o tostando el pan. Había que, hay que, habrá que... Que ahora en algo se nos deje escuchar la crujencia de unas palabras que se anhelan mapuche.

Decimos que esta tesis se trata de un acceso a una lectura. Uno es lo que lee, nos decía Borges. En esa incontrolabilidad en que uno no sabe lo que lee. Uno no es las marcas que deja en los otros, cuestión de la que jamás podríamos tener certeza, sino las marcas que los otros dejan en mí. Otra incontrolabilidad. Se pretende con esta tesis intentar en algo leer, más bien dar acceso a cierta legibilidad, en otro registro que el de la soberanía, en un registro excesivo, en un registro poético-político, a *aquello* que porta el insoberanizable resto mapuche. Vislumbrar un acceso a una *otra* lengua que esta de la soberanía. Como esa lengua que me viene a veces en el temblor de mi prosodia. O a

veces, por las noches de imprevisto, para temblarme. Pero las más de las veces esa voz solo es resto, ceniza de la saliva en los labios de mi boca. Mi herida. Pero sueña, se sueña, fluyente cascada, saliva, sangre de palabras:

“y esta voz
que es cenizas en los labios
pretende ser cascada en el desierto”
(Ancalao, 2001: 39).

CAPÍTULO 1. ENCENTAR LA SOBERANÍA. LA DECONSTRUCCIÓN DERRIDEANA DE LA SOBERANÍA

En cualquier caso, semejante puesta en cuestión de la soberanía no es simplemente la necesidad, enteramente académica, de una cierta especulación filosófico-política o de un cierto celo genealógico, incluso deconstructivo. Aquélla está en curso, en marcha hoy, es lo que viene, lo que ocurre. Es y hace la historia a través de las angustiosas turbulencias que vivimos.

Jacques Derrida

Como señalamos en la introducción, este primer capítulo corresponde a un extenso despeje de la lengua soberana siguiendo la escritura derrideana. Nos detendremos en dos términos que se nos presentaron saturando de soberanía la lectura de una puesta en cuestión a la soberanía como la cuestión mapuche. Estos dos términos son “soberanía” y “herida”. Para el segundo término nos detendremos en el término derrideano “*entame*”, encentadura, que a diferencia del término “*blessure*”, herida, sí está ampliamente desplegado en su pensar y como será manifiesto cubre el sentido de lo que decíamos con “herida” en la introducción.

Decimos que este capítulo será un despeje en los términos recién reseñados, pero hay que tener presente que este mismo capítulo tendrá la condición de una operación de despeje. No es un despeje al modo aletético, sino que un despeje para la apertura de más despejes, un gesto de dar acceso e insistir en dar acceso. Intentamos en esto dejarnos ser decididos por Derrida y su confiarnos la lectura de sus textos al modo de una *puesta en escena*:

“Tendría la impresión de que alguien me lee bien si lee mis textos los más universitarios, los más académicos, interesándose por la puesta en espacio, por la puesta en escena. Esta lectura permanece siendo bastante rara, pero es la que me interesa, te la confío, es la que me importa. Mucho más que el contenido de lo que digo”¹² (Derrida, 2002: 38).

Atenderemos en este registro a la deconstrucción derrideana de la soberanía intentando dar cuenta que lo que está teniendo lugar en ella es una encentadura de la soberanía que nos abre a un más allá de la soberanía.

Advierto que las referencias de las citas a los textos de Derrida se dan con una palabra que o es el título o forma parte del título en francés del texto. En un par de casos se recurre a más de una palabra. Estas palabras se dan en cursivas y la bibliografía de Derrida se ha dispuesto según el orden alfabético de ellas a modo de facilitar el dar con su correspondencia. Cuando se da una sola página corresponde a la traducción al castellano que seguimos, salvo cuando se dé a pie de página el texto en francés –o puntualmente el texto en inglés– tras la traducción que hacemos nosotros por no contarse con una versión en castellano. Las citas de traducciones publicadas han sido revisadas y se modificaron solo cuando se consideró necesario hacerlo. En virtud de estas modificaciones y también de intercalaciones de términos en francés, en ocasiones en las referencias de las citas se indican dos páginas separadas por punto y coma: de ser así, primero se ofrece la página de la traducción publicada que seguimos, y en segundo lugar se indica la página de la publicación original en francés. El motivo de citar de este modo

¹² “J’aurais l’impression que quelqu’un me lit bien s’il lit les textes les plus universitaires de moi, les plus académiques, en s’intéressant à la mise en espace, à la mise en scène. Cette lecture reste assez rare mais c’est cela qui m’intéresse, je vous le confie, c’est cela qui m’importe. Beaucoup plus que le contenu de ce que je raconte” (Derrida, 2002: 38).

los textos de Derrida creo que es evidente, pero desde luego señalo que intencionadamente se busca evitar el recurrir a siglas y el saturar con dobles años las referencias de las citas.

1. La soberanía en el primer Derrida

Si rastreamos la presencia temática, si una cosa como tal se puede hacer, de la soberanía en Derrida, podemos dar cuenta de cómo su proliferación se precipita hacia el final de su pensar. Desde luego que, a lo largo de su trayecto, hay una presencia no temática o no tematizada del término “soberanía”, donde nos encontramos con su uso o el de su forma adjetival “soberano/a”, siendo parte de secuencias o enumeraciones que califican al sujeto o a las operaciones de la metafísica. Pero habría otra presencia más de la soberanía: una más espectral, en que, sin estar el término tematizado y ni siquiera presente, es difícil concebir que ya no estuviera rondando o siendo asediado. Y esta última afirmación no se sustenta en una retrolectura desde aquella señalada proliferación postrera. Esta presencia espectral, esta ausente presencia, si queremos sostener en su entereza el gesto derrideano, nos implicaría convocar, imposiblemente, toda la vida la escritura de Derrida.

Pero solo tomando un rasgo, entre muchos otros posibles, digamos, para iniciar este recorrido, que la soberanía, en su presencia espectral, estaba rondando en toda la

cuestión del origen que ocupó la temprana escritura de Derrida. La soberanía en su sentido tradicional, entre otras marcas, para Derrida está cruzada por la excepción que funda, que da origen, por la excepción que decide, que constituye. Es esa cuestión de un origen por entero constituyente, no constituido en nada, una de las cuestiones en que se va a tramar el laboratorio de la deconstrucción. Solo por nombrar una trama insigne de ello, señalemos que la aporía de la conciencia constituyente en Husserl va a llevar a Derrida a mostrarnos cómo en el mismo texto del fundador –si hay algo tal– de la fenomenología, se deja entrever, se empieza a mostrar, a esta misma conciencia como constituida. Entonces en todos esos sus textos iniciales en que Derrida nos mostraba cómo en el origen ya era la contaminación, cómo en el origen ya era el injerto, estaba teniendo lugar ya una crítica abierta, pero no nombrada, a la noción convencional de soberanía. Si releemos sus textos desde un lugar tal, como ya decíamos, se nos multiplican al infinito los textos que tendríamos que convocar. No sé si en una escritura como la de Derrida no ocurriría lo mismo con otros términos presentes en su ausencia.

Podría proponerse una otra presencia en la ausencia de la soberanía, presencia ausencia que también se abisma. Me refiero a la presencia de la soberanía en medio de esos otros términos con los que siempre puede confundirse: “poder”, “autoridad”, “fuerza”, “violencia”. Ahí las proliferaciones también serían incontestables: cada una daría para una tesis aparte. Habría que tener presente también el hecho de dónde colocar el límite a esa lista de términos. ¿Habría que dejar fuera “dominio”, “gobierno”, “voluntad”? ¿Y qué con “jerarquía”, con el binarismo jerarquizante por el que atraviesa Occidente, la

metafísica? La cuestión tal vez se nos invierte: ¿dónde la soberanía quedaría no aludida, convocada, en la escritura derrideana?

Señalemos que en sus primeros textos hay tal vez dos lugares excepcionales donde la noción de soberanía está presente de alguna forma en un modo más bien tematizado. El primero de ellos que abordaremos –aunque los dos textos están publicados en 1967 en su versión como libros– es un pasaje en *De la gramatología* en que Derrida está comentando *El contrato social* de Rousseau. Aquí, de entrada, nos dice:

“La soberanía es la presencia, y el goce la presencia [...] Habría que alcanzar ese punto donde la fuente se retiene en sí, vuelve o remonta hacia sí dentro de la inmediatez inalienable del goce de sí, dentro del momento de la imposible representación, dentro de su soberanía” (*Grammatologie*: 373).

Más allá de que este pasaje tenga lugar en medio de una estrategia de crítica a la metafísica de la presencia y más allá incluso de la identificación de la presencia con la soberanía –cuestión que nos haría proliferar y proliferar textos y textos de Derrida como vinculados a la cuestión de la soberanía–, si nos atenemos a rasgos de la soberanía como tal, podemos pensarla como clausurada, como en relación a sí, como irrepartible, como *indivisible*. Una presencia ni siquiera capaz de dividirse en una (im)posible representación. Presencia pura, de punta a cabo, inmaculada e inmaculable.

Si bien nosotros acabamos de agregar al listado la calificación de indivisible, notemos que un poco más adelante Derrida nos señala:

“Es por consiguiente absolutamente necesario que la voluntad general se exprese por medio de *voces* sin procuración. Ella «hace la ley» cuando se *declara* en la voz del «cuerpo del pueblo», donde es indivisible; de otro modo, se divide en voluntades particulares, en actos de magistratura, en decretos” (*Grammatologie*: 374).

Esta debe ser la vez primera, al menos hasta ahora pues todavía restan la edición de los tempranos seminarios, en que Derrida aproxima, por no decir califica ya que en rigor no hace tal, a la soberanía con la indivisibilidad. Hay que decir que la cuestión de la indivisibilidad, al contrario de la soberanía, es un término que ya plaga los tempranos textos de Derrida. Y con la indivisibilidad, alude, para decirlo en pocas palabras, precisamente a ese origen pura presencia que pretende tener lugar como incontaminado, inencentado, como constituyente, pero en nada constituido.

Notemos también una cuestión que nos puede pasar desapercibida en la última cita. Me refiero a una crítica implícita a Rousseau en su noción de soberanía: no hay sino continuidad, sino traspaso, entre las soberanías que no dejan de estar planteadas desde un marco teológico-político de la soberanía. Tal es lo que sucede con todas las soberanías de la modernidad. Es la misma soberanía en su indivisibilidad la que caracteriza a la soberanía absoluta o a la soberanía popular. Es solo una cuestión del número de soberanos. No importa tanto si ese soberano es uno, el monarca, o los muchos, de la asamblea popular (o después de una asamblea nacional, o después de una asamblea de ciudadanos). Digo bien, *uno*, *muchos* y *ciudadanos*, que siempre terminan rezumiéndose como un *uno*.

Respecto a la última cita agreguemos algo más. Señalemos, solo para colocar en contexto una de las proliferaciones a que apuntamos, que en este pasaje la soberanía tiene su lugar en la presencia perfecta, en una comunicación sin corrupción. La división de esa voz es –para Rousseau– el paso a su corrupción en la escritura, en el suplemento corruptor de la escritura. Al ser esto así, toda la crítica derrideana al fonocentrismo sería a la vez, de algún modo, una crítica *de* la soberanía. Digo, bien, crítica *de* la soberanía y no *a* la soberanía. En esta última expresión las cuestiones están demasiado decididas: la primera, en cambio, va de la mano con esa inquietante insistencia de la soberanía que encontraremos en el último Derrida: insistencia no para meramente criticarla, descartarla, menos destruirla. Aquí podríamos recordar el célebre pasaje del ginebrino en que señala que una verdadera democracia solo tendría lugar entre dioses: quizá el pasaje apunta a la cuestión de la igualdad, al menos casi siempre se le ha leído así, pero en verdad podríamos darle un giro y pensar que se trataría de seres que no necesitan corromperse en los suplementos de las escrituras de decretos y actos. Eso ya nos lleva a la cuestión paradójica, aporética, de la necesidad del suplemento: eso ya nos encanta la soberanía, eso ya nos presenta a la soberanía como ya dividida o ya por dividirse cuando se *presenta* o pretende presentarse como indivisible.

El pasaje aún nos da para más. Hay otra palabra que Derrida deja en cursivas a la que no hemos aludido: es la palabra *declaración*. En textos posteriores –*La vida la muerte y Otobiografías*, textos de 1975-1976, pero publicados diferidamente– tendrá lugar una detención extensa en esta cuestión. Pero declaremos que Derrida se va a colocar, ya

aquí, más allá de la performatividad. O al menos nos está señalando que la performatividad –no con ese término desde luego aquí– queda identificada en Rousseau con la soberanía de la presencia, o la presencia de la soberanía.

Prosigamos con la lectura:

“El orden de la ley pura, que devuelve su libertad al pueblo y su soberanía a la presencia, ¿acaso no es siempre el suplemento de un orden natural deficiente en alguna parte? Cuando el suplemento cumple su oficio y colma el defecto, no hay mal. El abismo, es la oquedad que puede quedar abierta entre el desfallecimiento de la naturaleza y el *retardo del suplemento*” (*Grammatologie*: 375).

Aquí podríamos agregar la palabra “orden” entre aquellos términos en isonomía – isonomía diferencial, no oposicional– con la soberanía. Y también, podríamos añadir “ley”. Pero más allá de eso, notemos el modo en que Derrida nos muestra cómo la lógica del suplemento termina por corroer, por deconstruir, en el mismo texto rousseauiano, a la soberanía que se enseñorea como fuente. Es el mismo Rousseau quien afirma que la voluntad general es fuente y suplemento a la vez. En este último pasaje se nos muestra que, si hay origen en la ley pura, ese origen ya tiene otro origen en la deficiencia del orden natural que no se basta a sí mismo: a todo orden siempre le queda, resta, un suplemento. Como dijo Gödel nos encontramos ante la incompletitud de todo sistema: a todo sistema le queda siempre al menos un principio fuera de él. Y, habiendo suplemento, siempre hay la posibilidad del retardo, del trecho, de la oquedad, del abismo. No hay origen que no porte ya una herida.

En un penúltimo momento de este amplio pasaje perteneciente a *De la gramatología* al que atendemos, Derrida nos comenta acerca de cómo Rousseau piensa la escritura:

“Correspondiendo a una mejor organización de las instituciones sociales, brinda también el medio de abstenerse más fácilmente de la presencia soberana del pueblo reunido. Tiende a restituir la dispersión natural. La escritura naturaliza a la cultura [...] Rousseau piensa la propagación de la escritura, la enseñanza de sus reglas, y la producción de sus instrumentos y de sus objetos, como una empresa política de sojuzgamiento” (*Grammatologie*: 380).

Empresa de sojuzgamiento que se exacerbará en el paradójico surgimiento, desde esta dispersión, de una capital, de una capital de la letra, que se enseñoreará con la letra de sus decretos y literaturas. Por tanto, para Rousseau la escritura es corrupción de la unidad del pueblo uno, del pueblo en asamblea de la pura presencia, provocando una dispersión en el suplemento de las letras, una dispersión que es un reemplazo y una suplantación en la capital que dispone sobre los restantes pueblos y ciudades. Por esto, “la instancia de la escritura debe borrarse hasta tal punto que el pueblo soberano *ni siquiera debe escribirse a sí mismo*” (*Grammatologie*: 381). La escritura, podríamos arriesgarnos a decir, es la división de la soberanía.

Hacia el final de este pasaje que nos ocupa, Derrida insiste en este carácter de la pura presencia, al menos pretendida, que tiene lugar en la fiesta pública para Rousseau:

“La presencia será plena pero no a la manera de un objeto, presente por ser visto, por darse a la intuición como un individuo empírico o como un *eidós* que está ante o muy próximo; sino como la intimidad de una presencia consigo, como conciencia o sentimiento de la proximidad consigo, de la propiedad. Esta fiesta pública tendrá pues una forma análoga a la de los comicios políticos del pueblo reunido, libre y que legisla:

la diferencia representativa se borrará dentro de la presencia consigo de la soberanía” (*Grammatologie*: 385).

Notemos la clausura de esta soberanía: una impenetrabilidad, una relación íntima consigo misma. Un pueblo *sin entre*: el espanto para la deconstrucción de un pueblo sin la posibilidad de venirse mutuamente, de acontecerse. La presencia temática de la soberanía cierra su tener lugar en *De la gramatología* con este texto:

“Existen en su descripción de la fiesta proposiciones que podrían haber sido perfectamente interpretadas en el sentido del teatro de la crueldad de Antonin Artaud o de la fiesta y de la soberanía cuyos conceptos ha propuesto G. Bataille. Pero esas proposiciones son interpretadas de otro modo por el mismo Rousseau, que transforma por tanto el juego en juegos y la danza en baile, el gasto en presencia” (*Grammatologie*: 387).

Texto algo críptico, pero en el cual Derrida nos enrostra la radicalidad de Rousseau: ahí donde no cabía sino interpretar la dispersión, el diferimiento de la presencia, él insiste con reconducirlo todo, reducirlo todo y ver en todo la pura presencia. Un poco antes nos había dicho que la fiesta rousseauiana era sin gasto y, sobre todo, sin máscara. Una coreografía de juegos y bailes, en que nada es puesto en *juego*, donde nada ocurre. Ya atenderemos a la alusión a Bataille detenidamente en el texto de Derrida en que nos detendremos a continuación. Notemos una cuestión más antes de despedirnos de este pasaje. Es una cuestión inquietante, desazonante, desconcertante, que no podemos pasar por alto. Notemos la cercanía de Artaud-Bataille con Rousseau, pero atendamos a ello más allá de lo que Derrida le enrostra a este último, más allá de su manía por la pura presencia. Reparemos en lo próximo que están unos de los otros. Una tenue línea imposible, una tenue línea casi indecible. No es solo que no haya binarismos para la

deconstrucción, no es solo que no haya extremos ni meras oposiciones, estos se tocan, se contaminan: lo mejor, si hay algo así, está siempre al borde de devenir lo peor, en caso de que también hubiese algo así. Hasta aquí la soberanía en *De la gramatología*.

Decíamos *supra* que había dos textos tempranos en que la soberanía tenía una presencia temática. Ya vimos uno de ellos. El segundo también es de 1967, al menos en su publicación como libro. Se trata del capítulo dedicado ni más ni menos que a Bataille: "De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva" en el volumen *La escritura y la diferencia*. Pero antes de ir a él detengámonos por un momento en un pasaje del capítulo que le antecede a aquel: "El teatro de la crueldad y la clausura de la representación" (*Écriture*: 318-343). Como es evidente se trata de un capítulo destinado a Artaud, pero aquí nos interesa detenernos en una cuestión terminológica de importancia para lo que se sostendrá en esta tesis. El pasaje dice así:

"Artaud sabía que el teatro de la crueldad ni comienza ni se lleva a cabo en la pureza de la presencia simple, sino ya en la representación, en el «segundo momento de la Creación», en el conflicto de fuerzas que no ha podido ser el de un origen simple. Sin duda la crueldad puede comenzar a ejercerse, pero debe también, por ello, dejarse *encentar*. El origen está siempre *encentado*" (*Écriture*: 340).

Decíamos que dejaríamos la cuestión de la crueldad artaudiana *intocada*. Pero de tocar, de *tangere*, precisamente se trata el *encentar*. "Encentado" es "*entamée*": "*intaminado*" podríamos traducir si quisiéramos dar con un neologismo en esta lengua castellana. Eso dicho en tanto "*entamé*" deriva del latín "*intaminare*". En nuestra lengua tenemos "contaminar", pero no nos da casi en nada con las acepciones hacia las que nos vuelve

“*entamer*”. Por cierto, “contaminar” es un manchar y algo de eso hay en el verbo francés que nos convoca: pero en su *-tamer* late con más fuerza el *tangere*, el tocar. En su sentido, o más bien sentidos, “*entamer*” carga con una inquietante, no sé si decirlo así, ambigüedad, sí al menos doblez: es comenzar y dañar, comenzar y herir. Quizá nuestro verbo “partir” guarda un doblez similar: pero en “partir” el tocar está tal vez demasiado decidido, es un tocar que divide lo que toca, lo corta, lo decide. Podríamos pensar en otras alternativas que guarden un doblez que en algo se le parezcan al verbo francés: pienso en “prender”, sin embargo, nos lleva hacia los lugares de la captura moderna que devora todo lo que se le antepone, lo que prende para sí. Quizá deberíamos seguir buscando alternativas porque, si bien “*entamer*” queda traducido por “encentar”, se vuelve un intraducible por el uso común que tiene en la lengua francesa el verbo “*entamer*”, cuestión que no ocurre con “encentar”.

Notemos que Derrida no nos dice que el origen esté siempre originado, nos dice que está siempre encentado, comenzado. Añadimos “comenzado”, en el sentido de comenzado a comer. El origen siempre está hollado, marcado. No hay origen simple, ni siquiera doble, hay la huella que siempre ya es dos y más: la huella de la huella y así. El origen siempre ya está tocado. El origen siempre ya está iniciado: las cosas que nos inician siempre ya nos estaban tocando. El iniciarse en algo es siempre ya dejarse tocar. Llevamos las marcas ya en la piel. Es a una intimidad¹³ tal a lo que nos convoca “*entamer*”: donde el *in-* o el *en-* son lo íntimo no en el consigo mismo, sino del intimar,

¹³ Con la cercanía fónica de “*entamer*” e “intimar” no se pretende hacer una falsa etimología, sino solo dejar que se marquen una lengua con la otra.

del marcarse. Insistamos: el origen no está originado, el *entamer* rompe con la lógica del origen, rompe con la lógica del partir, del reparto, *desde* el origen. El origen estaba ya comenzado. En un comienzo que no repone un origen, que no viene a traer un origen. Todo lo que se levanta como origen no son entonces más que operaciones fantasmáticas: pero dicho eso sin una carga ontológica despectiva.

Encentemos, ahora, el capítulo dedicado a Bataille donde otra vez nos encontraremos con el *entamer*.

De entrada, tendríamos que señalar que es imposible en el espacio de esta tesis dar cuenta a cabalidad de las encentaduras¹⁴ –marcas– que Derrida hiende en el pensar de Bataille. Y viceversa. De entrada, tendríamos que decir que es un texto en que profusamente, por todas partes, abunda el término “soberanía”: en *lo que entiende* Bataille por soberanía. Aquí no puedo adelantar todo lo que vendrá después –hacia el final de la vida pensar de Derrida–, pero me limito a señalar que la soberanía de Bataille, su operación soberana, su escritura soberana, guarda relación con lo último que inquietó a Derrida: esto es, desplazar la noción tradicional de soberanía, abrir otras formas de la soberanía. El mayor sentido –aunque este sea un término poco apropiado cuando estamos en medio de Bataille– de algunas de las cuestiones que remarcaremos ahora quedará diferido para cuando atendamos al último Derrida.

¹⁴ Digo encentaduras, no por una cuestión de meros juegos lingüísticos, ni por abstractamente insistir, sino para que la palabra se nos haga algo común al menos en la lengua de esta tesis, para que la podamos escuchar en algo como en la lengua francesa.

Para ir adentrándonos en lo peculiar de la soberanía batailleana, leamos a Derrida citando a Bataille:

“*Método de meditación* anuncia así *La parte maldita*: «[...] Es esa pérdida inútil, insensata, lo que *es* la soberanía»” (*Écriture*: 371).

La cita de Derrida es más extensa, pero se cierra en el mismo lugar que la nuestra. Lo que nos dice Bataille antes tiene que ver con la existencia de excedentes que solo podrían perderse. Se trata de un gesto en que se nos da de golpe una noción de soberanía donde la noción tradicional de ella queda violentada, se nos presenta como irreconocible¹⁵. ¿Qué conserva –si vale el término cuando hablamos de *la* pérdida– esta soberanía irreconocible de la noción clásica de soberanía? ¿Cuál operación es la que está montando Bataille? De eso nos ocuparemos en este recorrido, llevados por Derrida. Pero antes adelantemos algo, por cuenta propia, como dándonos y arriesgándonos, para hacer el asunto menos enigmático o para hacerlo lucir en su enigmaticidad. Podríamos decir que Bataille solo *conserva* el *supra-* de la soberanía tradicional, o, en rigor, solo conservaría el *no-sub-* de la soberanía tradicional:

“La soberanía de la que hablo tiene poco que ver con la de los Estados, que define el derecho internacional. Hablo en general de un aspecto opuesto, en la vida humana, al aspecto servil o subordinado” (Bataille, 1996: 63).

Si intentamos pensar con consistencia la no-servilidad, el *no-sub-*, no nos sirve la figura hegeliana del amo y el esclavo: dialéctica en que el amo queda pensado como *amo* del

¹⁵ Es palabra de Natalia Lorio (2013: 11) en su tesis sobre la soberanía en Bataille.

siervo, pero a la vez queda este siervo como *amo* del amo, por la cuestión de que el amo *depende* del trabajo del siervo. No nos sirve en realidad ninguna dialéctica, no solo esta que es en la que, precisamente, toma comienzo el pensamiento soberano de Bataille al romper con ella. Podríamos decir que Bataille lleva hasta un extremo radical su búsqueda de lo opuesto a lo subordinado. Como deja ver la dialéctica del amo y el esclavo, es la muerte o, dicha en su reverso, es la *conservación* de la vida, la *acumulación* para tal conservación, lo que nos somete, lo que subordina. La soberanía en última instancia, en su no servilidad, toma la forma de una revuelta al principio de calculabilidad, toma la forma de la *pérdida inútil, insensata*, sin cálculo alguno al cual convocar.

Leamos otra cita que Derrida hace de Bataille, también de *Método de meditación*:

“«No sólo la operación soberana no se subordina a nada, sino que por sí misma nada se le subordina a ella, le es indiferente el resultado que se produzca cualquiera que éste sea; si posteriormente quiero llevar adelante la reducción del pensamiento subordinado al pensamiento soberano, puedo hacerlo, pero a lo que es auténticamente soberano no le preocupa eso, dispone de mí en todo momento de otra manera»” (*Écriture*: 363).

Creo que en este pasaje la soberanía batailleana exacerbaría su irreconocibilidad en la soberanía tradicional. Y eso no tanto por lo primero que vamos a apuntar. Esto primero que diremos en parte lo teníamos entrevisto cuando señalamos que se trataba de un pensamiento del *no-sub-* más que del *supra-*. Aquí se nos precisa que la *operación* soberana es *no-sub-* en todos los sentidos: no subordinada y no subordinante. No es

colocada bajo de nada ni coloca nada bajo de sí, despreocupada, indiferente¹⁶. La segunda cuestión que diremos de algún modo ya estaba presente: el texto batailleano está lleno de marcas en que no solo está más allá de una dialéctica hegeliana, sino que más allá de un pensamiento de la subjetividad. Retomemos estas marcas a las que recurre el texto para aludir a la soberanía: “lo que es”, “lo que entiendo”, “aspecto (en la vida humana)”, “operación”. Hay una marca más que expresamente dejé aparte: “dispone de mí en todo momento de otra manera”. Paradojal escena: la soberanía es una operación expurgada de la insubordinación –genitivo fuerte y doble–, pero hay un modo *no-sub-* en que ella *dispone* de mí en *todo momento*. Con el Derrida por venir –situados en 1967– podríamos decir que estamos ante una escena de la incondicionalidad. Se trata de una exigencia que me arrasa en mi ipseidad, una exigencia en un otro registro que el de toda forma posible de la subordinación, o de toda forma posible del *no-sub-*. Entonces, si esta soberanía, esta operación soberana, es radicalmente *no-sub-*, ¿podría no ser *no-supra-*, podría no tener lugar soberana e incondicionalmente? Tendríamos que responder que no, pero añadiendo que la soberanía batailleana en su supremidad, en su ser radicalmente *supra-*, *es de otra manera*. No resta para ella misma nada de ipseidad, no podría hacerlo, es operación: la operación suprema de oponerse a todo surgimiento de algún servilismo. En tanto operación tal, tendría que oponerse al surgimiento de contenidos a someter. Tendría que oponerse a contener, tener y retener algo. Lo que advierte Bataille leyendo a Hegel es que la más mínima operación de sometimiento, el

¹⁶ Podríamos convocar un célebre epigrama de Angelus Silesius: "Die Rose ist ohne Warum. Sie blühet, weil sie blühet. Sie achtet nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet" (1984: 89). ["La rosa es sin porqué, florece porque florece. No atiende a sí misma, no se pregunta si alguien la ve"].

más mínimo querer conservar contenidos para sí, desembocará en la subordinación. Creo que, con todo lo que hemos señalado, podemos atender a un pasaje extenso de Derrida en que condensa el nudo de la cuestión de la soberanía batailleana:

“Desde el momento en que la soberanía quisiera subordinar a ella a alguien o algo, se sabe que se dejaría volver a atrapar por la dialéctica, se subordinaría al esclavo, a la cosa y al trabajo. Fracasaría por querer ser victoriosa y por pretender conservar su superioridad. Por el contrario, el señorío se convierte en soberano cuando cesa de temer el fracaso y se pierde como la víctima absoluta de su sacrificio. El señor y el soberano fracasan, pues, igualmente, y los dos logran su fracaso, el uno dándole sentido por medio del sometimiento a la mediación del esclavo –lo cual es también fracasar por fallar el fracaso– y el otro, fracasando absolutamente, lo cual es a la vez perder el sentido mismo del fracaso al ganar el no-servilismo. Esta diferencia casi imperceptible, que ni siquiera es la simetría de un reverso y un anverso, tendría que regular todos los «deslizamientos» de la escritura soberana. Tiene que *encentar la identidad* de la soberanía, identidad que *está siempre en cuestión*. Pues la soberanía no tiene identidad, no es *sí, para-sí, de sí, junto a sí*. Para no dominar, es decir, para no someterse, *no debe* subordinarse *nada* (complemento directo), es decir, no debe subordinarse *a nada ni a nadie* (mediación servil del complemento indirecto): tiene que gastarse sin reserva, perderse, perder el conocimiento, perder su memoria, su interioridad; contra la *Erinnerung*, contra la avaricia que se asimila el sentido, tiene que *practicar el olvido*, la *aktive Vergesslichkeit* de la que habla Nietzsche y, última subversión del señorío, no pretender hacerse reconocer” (*Écriture*: 363-364; 389).

Reparemos en las cuestiones que nos abre este pasaje. Aquí este ser *de otra manera* la soberanía se nos muestra en que ni siquiera puede querer conservar el *supra*: tiene que fracasar incluso en querer conservarlo, y, tal vez, en todo querer. En su fracasar en conservar para sí incluso eso, *gana* el no servilismo: quizá podríamos decir se le abre un no-servilismo *por ganar*. O también, gana una *operación* de la no servilidad. Y será este fracaso el que abrirá para Derrida la operación de la escritura soberana: en rigor, esta operación se abre en este fracaso, desmarcándose del fracaso del señor que fracasa en su sacrificio, guardando para sí, conservando para sí su ipseidad. Apuntemos a un contraste

con lo que dijimos al comienzo: Derrida aquí nos estaría diciendo, podemos entender que se aproxima a decirnos, que la diferencia entre una y otra soberanía, entre la noción tradicional de soberanía y la noción batailleana de ella, sería más bien *imperceptible*. Esto contrasta con la *irreconocibilidad* que declaramos entre una y otra soberanía. Contrastes de este tipo en base a precisiones que nos hace Derrida forman parte del ámbito de lo inquietante que ronda y atraviesa el pensamiento de Derrida, y con lo cual él, a la vez, nos asedia. Leyendo la traza dibujada por Derrida resulta difícil no echar pie atrás, echar por la borda, a la irreconocibilidad que declaramos a riesgo propio, a cuenta propia. Se trata, por lo demás, aquí en medio de Bataille, de perder, de ser arrebatados, de dejarse arrebatar. La imperceptibilidad vislumbrada por Derrida nos advierte de varios asuntos. Esto querría decir que el ser *de otra manera* de la soberanía batailleana no tiene nada que ver con colocarse en relación con otros contenidos que con los cuales se coloca en relación la soberanía tradicional. *Pérdida* es perder, el nombre de una operación entonces. También nos estaría diciendo Derrida que, en el colocarse en relación con los mismos contenidos, la diferencia imperceptible se materializaría entre, por una parte, querer dominar y llegar a hacerlo sometiéndose al dominar, y, por otra parte, querer dominar para luego sustraerse de ese querer dominar. Diferencia imperceptible. Borde. Abismo. Despeñadero. La soberanía se da cuando al mismo momento de querer se sabe fracasada: de no acontecer este fracaso, este sustraerse, al estar siempre en riesgo, a punto de ser lo otro, pasaría de ser soberanía batailleana a señorío hegeliano. Diferencia imperceptible con “efectos” contrastantes, aunque en verdad todo se toca, se roza. Siempre estamos al borde, siempre estamos arrojados en

escenas de indecidibilidad: la vida la muerte, el amar el herir, y así. Desde luego que también está en juego en esta imperceptibilidad una lógica de la *diferencia*¹⁷, una lógica no-oposicional-jerarquizante, una lógica no binárica, y también podríamos convocar otras advertencias, pero marcamos solo las que resultan inquietantes para la traza que venimos siguiendo. Aunque quizá también ya marcamos inadvertidamente estas que omitimos.

Una segunda cuestión, que se nos abre en la cita que estamos comentando, es la encentadura que tiene lugar en la operación de una escritura soberana. Se trata de un “*encentar la identidad* de la soberanía, identidad que *está siempre en cuestión*”. Algo ya hemos dicho de este restarse la soberanía batailleana de la ipseidad y algo ya hemos venido diciendo de la encentadura. En esta formulación derrideana parece darse a entender que “*encentadura de la identidad*” sería tanto como decir “*identidad siempre en cuestión*”. La escritura soberana tendría que herir a la soberanía en su intención de tener no solo qué o quién sea, sino que de darse una identidad: de todos modos, en un pensamiento de la alteridad no podría llegar a haber sedimento de identidad alguno, identidad alguna, que no sea traspasada de otras cosas, de otros, de lo otro. La soberanía se sustrae en su llegar a darse una identidad, es un perpetuo y diferido ponerse en cuestión. No sedimentar nada en sí, no llega a ser sí. Siempre se está volviendo a

¹⁷ El término derrideano “*différance*” lo traducimos por “diferencia”. Han habido varias estrategias traductivas, incluyendo aquella en que no se lo traduce. Pensamos en “diferencia” como propuesta que tiene el valor tanto de estar construida desde el participio pasado del verbo “diferir”, esto es, desde “diferido”, como también, a su vez, se acerca a pasar imperceptible su diferencia en la escucha precisamente con el término “diferencia”. Ambos elementos son fundamentales en la acuñación terminológica derrideana que está en juego aquí.

encentar, a comenzar. Es un querer que tiene una y otra vez lugar tras fracasar una y otra vez, que solo puede tener lugar así: una y otra vez sustrayéndose. Es un herirse, perderse, olvidarse, sustraerse, arrebatarse de sí mismo, un arrebatarse de ser sí.

Un último apunte sobre este pasaje. Es inevitable que hagamos la conexión con la cuestión de las políticas del reconocimiento a la que aludimos en la introducción. Podríamos decir que el reconocer no excede la lógica del señorío, la lógica de la subordinación, del dominio-sometimiento. Toda exigencia, toda demanda, de reconocimiento importaría, requeriría un marco de señorío, sería un querer ser un señor entre los señores, o el señor sobre los otros señores devenidos siervos. La soberanía –en términos batailleanos–, por su parte, importa la práctica del olvido de sí mismo, un no tener límites a ponerse en cuestión, un andar despreocupados e irónicos¹⁸ y, ante todo, respecto de sí mismos.

Volviendo al asunto de la diferencia imperceptible entre soberanía y señorío, entre soberanía batailleana y soberanía en sentido tradicional, notemos que, más que de un “efecto” aumentado, magnificado, proyectado, de una diferencia infinitesimal, se trataría de la dimensión de esa herida, de esa apertura, de esa encentadura:

“Al sacrificar el sentido, la soberanía hace que se venga abajo la posibilidad del discurso: no simplemente por medio de una interrupción, una cesura o una herida dentro del discurso (una negatividad abstracta), sino a través de una abertura como esa, por medio de una irrupción que descubre de repente el límite del discurso y el más allá del saber absoluto” (*Écriture*: 358).

¹⁸ “Despreocupados, irónicos, violentos, así nos quiere la sabiduría” dice Nietzsche (1998: 65).

Lo que abre y descubre la encentadura es un límite: por más que la diferencia entre una y otra soberanía sea imperceptible, lo que toca, lo que acontece, lo que tiene lugar, no es dentro de la lógica de la ipseidad, no se trata de algo así como un yo que sea interrumpido y pueda seguir dando cuenta de sí. Lo que se interrumpe es la posibilidad misma de dar cuenta de sí, lo que se interrumpe es el sentido.

No se me pasa desapercibido que ya más de una vez en este recorrido por la soberanía batailleana hemos introducido como de contrabando la cuestión de la sustracción. Cierto que en los pasajes que hemos leído no ha aparecido el término, pero creo que sí está dándose a entender. Como sea el caso, es el mismo Bataille quien lo introduce expresamente, remarcadamente. De hecho, Derrida mismo citará una formulación más contundente sobre este asunto:

“«La soberanía, por otra parte, es el objeto que se sustrae [*deróbe*] siempre, que nadie ha aprehendido, que nadie aprehenderá» («Genet», en *La literatura y el mal*)” (*Écriture*: 364).

La soberanía se resta, se pierde, no se aprehende a sí misma, no se aprehende como sí, porque se sustrae en sus posibilidades de llegar a ser sí. Una y otra vez es un ponerse en cuestión, como ya remarcamos.

Esta lógica de la sustracción se nos da, o más bien se nos arrebatada, en esa soberana pérdida que es el instante, en su tener lugar como presencia encentada, como presencia

marcada en su posibilidad de tener lugar como presencia, sustracción a sí misma, presencia que nunca llegar a ser presencia, que nunca fue ni ha sido presencia. Instante del aoristo:

“Y en cuanto al *instante* –modo temporal de la operación soberana– no es un *punto* de presencia plena e inencentada [*inentamée*]: sino que se desliza y se *sustrae* entre dos presencias; es la diferencia como sustraerse afirmativo de la presencia. Aquél no se ofrece, *se hurta*, se quita él mismo dentro de un movimiento que es a la vez de fractura violenta y de fuga que desaparece. El instante es lo *furtivo*” (*Écriture*: 362; 387).

Insistamos. La soberanía es un perderse, un sustraerse, un encentarse, un sustraerse a sí. Y todo ello en un estar al borde de devenir en su otro, en señorío. Insistamos también, entonces, una vez más, en esta diferencia infinitesimal entre ellos, entre soberanía y señorío, para ver a dónde nos hace precipitarnos:

“Todos los atributos vinculados a la soberanía están tomados de la lógica (hegeliana) del señorío. No podemos, Bataille no podía ni debía disponer de ningún otro concepto, ni siquiera de ningún otro signo, de ninguna otra unidad de la palabra y el sentido. Ya el signo «soberanía» en su oposición al servilismo, procede del mismo fondo que el de señorío. Si se toma aquel signo al margen de su funcionamiento, en nada se distinguirá de éste. Se podría incluso abstraer, en el texto de Bataille, toda una zona por la que la soberanía queda presa dentro de una filosofía clásica del *sujeto* y sobre todo dentro de ese *voluntarismo*, que Heidegger ha mostrado que seguía confundiéndose, en Hegel y en Nietzsche, con la esencia de la metafísica” (*Écriture*: 366-367).

La diferencia infinitesimal aquí se nos hace nada: al margen de su funcionamiento, soberanía y señorío en nada se distinguen. No es en sus conceptos, sino en sus operaciones, en las operaciones en que están insertos, en que se insertan, que uno viene a distinguirse del otro. Es el sustraerse, el perderse, lo que distingue a la noción de soberanía de la noción de señorío. Esta es la operación soberana.

Bataille entonces es un desplazamiento de Hegel en sus mismos conceptos: ni Hegel mismo sabía cuánta razón tenía. Bataille es un operar desplazando el pensamiento del sujeto hegeliano, es un darle la razón a Hegel en sus conceptos, instalándolos, abriéndolos a tramarse en unas otras e inéditas relaciones, extremándolos en sus formas de entrar en relación. Le da la razón en sus conceptos para mostrar cuánta razón (no) alcanzó a tener en su colocarlos en relación, en su hacerlos operar.

Añado dos apuntes más. Este estar poblado el texto batailleano de conceptos de la filosofía clásica del *sujeto*, marcará sus posibles lecturas. Si seguimos *los conceptos que quedan tramados en él*, entenderíamos a Bataille como parte de una filosofía de la subjetividad por más que esta adquiriera la forma de un desgarramiento del sujeto. Si seguimos *la trama de los conceptos*, nos abriríamos a una lectura deconstructiva de Bataille. Pese a las advertencias explícitas, o puestas de relieve de la cuestión, que nos hace Derrida, parece haber terminado predominando la lectura que sigue los conceptos, esto es, la lectura subjetiva. La exhaustiva investigación de Natalia Lorio a la que ya aludimos parece seguir esta vía: pese a tener presente en bastantes lugares el texto de Derrida que comentamos, no parece hacer eco de sus advertencias¹⁹. Por supuesto que no se trata, sería imposible, que haya un no tener en cuenta las operaciones soberanas batailleanas en estas lecturas desde la subjetividad: la controversia de lecturas está en

¹⁹ “La faz sagrada, heterogénea, de la soberanía representa el reverso del servilismo, está atravesada por la torsión de la negatividad hegeliana en negatividad sin empleo, en esa negatividad que no se inscribe en el sentido o la satisfacción, o en la ganancia de la conciencia, sino que traza lo que podríamos llamar un *reconocimiento* desgarrado, que nunca es total, que no tiene cierre” (Lorio, 2013: 16; cursivas añadidas).

juego en el tener estas operaciones en cuenta en cuanto a si exceden o no, por entero, a una filosofía de la ipseidad. Un última apunte del todo especulativo. Este recurso en Bataille, al menos de modo ineludible para él, al conjunto conceptual hegeliano del sujeto podría arrojarnos pistas, huellas, de por qué el diferimiento derrideano en abordar de plano la cuestión de la soberanía. Sería exagerado calificar el periodo que va del año 1967 al 1999 o 2000 –si tenemos presente *La universidad sin condición* o *Estados de Ánimo del Psicoanálisis*–, como un silencio sobre la soberanía de treinta y tantos años por parte de Derrida. Si no fuera sobre todo por este texto dedicado a Bataille de 1967 al que atendemos, tal vez tampoco podríamos ni siquiera hablar de silencio alguno. Desde luego que la respuesta a este asunto quedará inevitablemente postergada por ahora. Pero remarquemos una precisión doble. Primero, señalemos que podríamos estar prestos a barruntar que Derrida habría podido encontrar una coartada, con la cual justificar su diferimiento en abordar de lleno la soberanía, en la lengua de la subjetividad en que queda hablado un pensamiento de la soberanía, incluso en un autor disruptor como Bataille: un poco al modo en que Heidegger justificó el fracaso del *Ser y tiempo* proyectado en el hecho de no contar con una lengua que estuviera a la altura de superar, en rigor recuperarse de, la metafísica. Seguidamente, deberíamos decir que no hay nada de eso. Notemos que Derrida mismo se advierte, nos advierte: “no podemos, Bataille no podía ni debía disponer de ningún otro concepto” que los de la lógica hegeliana del sujeto. Esto no quiere decir que Derrida no crea que no haya que intentar trazar un pensamiento que no se confunda con la esencia de la metafísica. Lo que nos viene a relevar esto es que el énfasis, más allá de la lengua que es hablada, tiene que estar puesto

en el funcionamiento, en las operaciones en que quedan tramados los conceptos. Ahora bien, la afirmación derrideana a la que atendemos tiene aún un sentido más fuerte: “no podemos” más que recurrir a los conceptos hegelianos tratándose de la soberanía. La imperceptibilidad en la que majaderamente hemos insistido nos vuelve a hablar aquí. Parfraseando y desplazando –no hay paráfrasis que no sea un desplazar–, podríamos decir cuánta razón tenía Bataille, aunque él mismo bien lo sabía. Se trataría, por tanto, de hacer herencia de la tradición, haciendo entrar en relaciones de desplazamiento lo que nos llega.

Y no solo esto último. Bataille someterá a un sacrificio del sentido a los conceptos filosóficos a los que recurre:

“En esta escritura –a la que aspiraba Bataille– los *mismos* conceptos, permaneciendo aparentemente sin cambiar en sí mismos, sufrirán una mutación de sentido, o más bien quedarán afectados, aunque parezcan impasibles, por la pérdida de sentido hacia la que se deslizan y en la que se hunden desmesuradamente. Estar ciego ante esa rigurosa precipitación, ante ese despiadado sacrificio de los conceptos filosóficos, seguir leyendo el texto de Bataille, interrogándolo, juzgándolo *en el interior* del «discurso significativo» es, tal vez, entender algo, es, con seguridad, no leerlo. Cosa que siempre puede hacerse – ¿y acaso no se ha hecho?– a veces con mucha agilidad, con muchos recursos, y con seguridades filosóficas” (*Écriture*: 367).

Entonces no se trata solo de un desplazamiento en las relaciones entre los conceptos, en sus relaciones de funcionamiento: los conceptos mismos se deslizan, se desplazan, se precipitan hacia su *pérdida* de sentido, son un precipitarse inacabadamente hacia su pérdida de sentido. De tanto hundirse terminarán mostrándosenos como *insostenibles*:

“Arrastrados en ese deslizamiento calculado, los conceptos se convierten en no-conceptos, son impensables, se hacen *insostenibles* («Introduzco conceptos insostenibles». *El pequeño*). El filósofo se vuelve ciego ante el texto de Bataille porque sólo es filósofo a causa de ese deseo indestructible de sostener, de *mantener* contra el deslizamiento la certeza de sí y la seguridad del concepto. Para él, el texto de Bataille está cogido en la trampa: es, en el sentido primero de la palabra, un *escándalo*” (*Écriture*: 368).

Conceptos que no pueden conservar certeza alguna, que no mantienen ni sostienen certeza alguna. Cuán cercana podemos escuchar a esta insostenibilidad de los conceptos batailleanos de la indecidibilidad, imposibilidad, de los términos derrideanos. De ser esto así, la soberanía no puede ser, en sentido fuerte, la pérdida. ¿Se puede, por lo demás, *ser una pérdida*?

“La soberanía es lo imposible, así pues, *no es, es*, Bataille escribe la palabra en cursiva, «esta pérdida». La escritura de soberanía pone el discurso *en relación* con el no-discurso absoluto. Como la economía general, no es la pérdida de sentido, sino, acabamos de leerlo, «relación con la pérdida de sentido». Abre la cuestión del sentido. No describe el no-saber, lo cual es lo imposible, sino sólo los efectos del no-saber. «... Del no-saber mismo, sería imposible hablar, en definitiva, mientras que podemos hablar de sus efectos...»” (*Écriture*: 372).

La lectura de Derrida no se detiene tanto en lo último a lo que apuntábamos, esto es, a la cuestión de en qué sentido se puede ser una pérdida. Lee más bien las cursivas puestas sobre el “es” en la frase “la soberanía *es* la pérdida”. Ese *es* no es marca de certeza alguna. La soberanía *no es* la pérdida a la vez que *es* la pérdida: no hay certeza en ninguna de las cláusulas de este enunciado. Por eso Derrida nos traducirá esta incerteza que hace parte de la soberanía haciéndonosla ver como la *relación* con la pérdida, es el hundirse desmesuradamente, no el llegar a hundirse. El asunto es encantar el sentido, colocarlo en cuestión, no precipitarnos hacia la certeza inversa, hacia la certeza del no-

sentido. De ser las cosas ciertas, todo sería anestésico, tranquilizador, todo sería el reino de las certezas que se traspasa en el saber absoluto. Sin embargo, con lo que nos encontramos en la escritura soberana es con el marcaje, la encentadura, de los conceptos por las fuerzas que exceden el discurso:

“Esta escritura no produce necesariamente nuevas unidades conceptuales. Sus conceptos no se distinguen necesariamente de los conceptos clásicos por rasgos marcados en la forma de predicados esenciales sino por diferencias cualitativas de fuerza, de altura, etc., que a su vez sólo se las califica así metafóricamente. Se conservan los nombres de la tradición pero quedan afectados por diferencias entre lo *mayor* y lo *menor*, lo *arcaico* y lo *clásico*, etc. Esa es la única manera de marcar, en el discurso, lo que separa el discurso de su excedente” (*Écriture*: 375).

Entonces, los conceptos de Bataille marcan su diferencia con los conceptos de la tradición no por sus contenidos, sino por las fuerzas que se dejan modular en ellos, fuerzas que exceden el discurso. Eso no quiere decir que el discurso no sea fuerzas o tenga fuerzas en juego en él. Lo que quiere decir es que en Bataille las fuerzas excedentes al discurso tienen lugar, se muestran, solo marcando el discurso, esto es, como resto, como excedencia, al discurso no se hacen discurso, sino que tan solo lo marcan como modo permanecer fuera del discurso, de permanecer en su restancia.

Revisemos un último pasaje del texto sobre Bataille que nos ocupa. Lo citamos porque contiene aprehensiones a tener en cuenta en la lectura que nosotros hacemos del mismo Derrida y porque nos advierte del riesgo en que siempre estamos de subsumir el exceso al sentido en un sistema del sentido:

“La lectura de Bataille debe pasar entre esos dos escollos. Dicha lectura no deberá aislar las nociones como si éstas fuesen su propio contexto, como si se pudiese entender inmediatamente en su contenido lo que *quieren decir* palabras como «experiencia», «interior», «mística», «trabajo», «material», «soberano», etc. En este caso el fallo consistiría en considerar como inmediatez de lectura el estar ciego ante una cultura tradicional que se ofrecería como el elemento natural del discurso. Pero a la inversa, no se debe someter la atención contextual y las diferencias de significación a un *sistema del sentido*, que permita o que prometa un dominio formal absoluto. Eso equivaldría a borrar el exceso del sin-sentido y recaer en la clausura del saber: una vez más, no leer a Bataille” (*Écriture*: 376).

Podríamos señalar que Derrida nos plantea la tarea de un aporético ejercicio de lectura: no podríamos faltar en no atender que en un texto de escritura soberana siempre hay que tener presente el contexto de la tradición, pero, a la inversa, no podemos pretender que los excesos al sentido terminen recogidos en un sistema de lectura que los clausure, perdiéndose, con ello, su condición de excedencia al sentido. Por tanto, atención al contexto de la tradición no implica un ingreso automático en el sistema de sentido de esa tradición.

2. La encentadura de Derrida

Digo bien, “la encentadura *de* Derrida”, y no “*en* Derrida”. Es que no se trata meramente de dar cuenta de las presencias y ausencias del término “*entame*” en la escritura derrideana, en esas cuatro prolíficas décadas por las que se extendió su escritura. Y tampoco será tanto la encentadura *de Derrida* como genitivo posesivo, como si fuéramos a atender a alguna concepción clausurada acerca de la encentadura que hubiese intentado trazar Derrida. Más bien atenderemos a la *encentadura de Derrida*, a una especie de

genitivo desposesivo, por decirlo de algún modo. Es que tratándose de la *entame*, de la encentadura o *encenta*, estamos instalados de pleno en la lógica de la huella, de la iterabilidad, de la contaminación, del aoristo del estar ya siempre tocados, heridos, de estar atravesados por la alteridad, de estar desposeídos y heridos en toda posibilidad para el *ipse*. *Encentadura de Derrida*, por tanto, como modo de dar cuenta del lugar donde se encenta, donde toma comienzo, no origen, una y otra vez, haciéndose y deshaciéndose, hiriéndose, la escritura derrideana. Recorreremos, entonces, las presencias y ausencias de la encentadura en Derrida como modo de atender a las fuerzas que atraviesan, marcan y hieren, su escritura: de algún modo, para dar cuenta, en primer lugar, del “concepto” de encentadura derrideano, “concepto” que no sería nada más que un conjunto de operaciones deconstructivas plenas de por venir, no definidas, como señalamientos de un cierto operar, de una cierta fuerza y, en segundo lugar, para dar cuenta de la encentadura de Derrida como *la herida de Derrida*, eso que hiera a la escritura de Derrida y eso a lo que hiera la escritura de Derrida, aunque estos “esos” sean indiscernibles pues, tratándose de las distancias e instancias de la intimidad, herir al otro es ya herirme a mí o herir las formas mismas de la mismidad .

Comencemos entonces. Encentemos entonces, podríamos decir en francés. Daremos cuenta de las presencias y no menos de las ausencias del término “*entame*” y sus formas derivadas verbales y adjetivales. Ciertamente que invocar estas ausencias y dar prueba de ellas, implicaría citar prácticamente toda la escritura derrideana. Fuera de ver en ello una especie de broma borgiana, a lo que apunto es que no sería una tarea absurda ni vana el

preguntarse por qué, en ciertos lugares, Derrida no invocó a la *entame* y, en cambio, optó por otros términos. Tal tarea sería infinita, o demasiado infinita al menos, para el marco de esta tesis. El único modo que tengo de reducirla es dejarme llevar por una fuerza, una cierta fuerza, que decidirá en todo lo que haremos en este recorrido. Siempre tiene que haber decisión. Se trataría de tener presente, dicho más subjetivamente, y como decía Goethe, que quien quiere todo, en verdad no quiere nada. Hablaremos entonces, por ejemplo, de ausencias relativas. Como decíamos antes, lo cierto es que una de las intraducibilidades del verbo “*entamer*” tiene que ver con su uso común en la lengua francesa. En los textos de 1967, sobre todo en *De la gramatología*, persiste ese uso común del término: uso común que ejemplificamos con la segunda oración con que iniciamos este párrafo. Sin embargo, en los textos posteriores, brilla por su ausencia tal uso. Detengámonos un momento aquí. Dijimos que íbamos a hablar de una ausencia relativa, pero, como vemos en este caso, no es tan relativa. Y más que eso, ¿de qué queremos separar este uso que de modo campante hemos llamado común? No puedo citar las ausencias ni las absolutas, ni las relativas, pero tendrán que creerme que ese uso común del verbo “*entamer*” todavía estaba en los textos de 1967 junto con un *otro* uso. Luego ese uso común prácticamente no tiene lugar –lo que digamos, otra vez relativamente, relativamente que siempre se nos presenta ya demasiado absolutamente–, no deja de ser extraño. Ese *otro* uso, a falta de un mejor término y un poco por el prurito de estar en medio de un trabajo académico, convengamos en llamarlo como *un uso técnico*. Detengámonos otra vez. Todo esto puede sonar demasiado binámico, demasiado poco diferencial, poco deconstructivo, como si opusiéramos lo común a lo técnico.

Adelantemos –iremos viendo esto en unos momentos más y de modo sucesivo– que Derrida en los textos de 1967 encontró, dio o, más bien, fue donado, con un uso *singular* del verbo “*entamer*”. Digamos que ese uso singular fue seguramente lo que en lo sucesivo le hizo restarse de utilizar el término en esas expresiones *triviales* que siempre tienen lugar en todo texto: lo que de algún modo nos deconstruye ya la trivialidad en su condición de tal. Lo que por contraste a la vez nos habla, nos da cuenta, de una rigurosidad hasta en los más mínimos detalles de la escritura derrideana: detalles paratextuales, por decirlo así, que dejan de ser meros paratextos, exergos, suplementos, insustanciales en el sentido de descartables, desechables.

Por tanto, nos encontraríamos a partir y desde los textos de 1967 con un uso que malamente, y también malvadamente, llamamos técnico del verbo “*entamer*”. Digo “mal llamado técnico” no solo porque se trata más bien de un uso singular como ya señalamos –uso singular que evade su uso trivial–, sino porque este mal llamado uso técnico, en verdad, no es otro que dejar hablar al verbo “*entamer*” con toda la fuerza que tiene en el habla común.

Adelantemos, una vez más, pero sin dejar de diferir, de abrir la posibilidad de volver dilatadamente sobre todo esto. ¿A qué obedece el uso singular de “*entamer*” con que da Derrida en los textos de 1967? ¿De qué es seña tal uso? Cabrían muchos modos de responder a esas preguntas y ninguno de esos modos cerraría el asunto. Pero lo cierto es que la rigurosidad del pensar derrideano también nos exige que respondamos: que

demos cuenta de con qué tiene que ver en singular tal uso de “*entamer*” al que le hemos atribuido el carácter de singular. Sin dejar que pueda hablar en doblez “*entamer*” –en verdad es un doblez que no es dos, sino que se multiplica, mucho más que dos–, digamos que el verbo “*entamer*” está de lleno implicado en la puesta en cuestión deconstructiva del origen, del origen único, intacto, inencentado. No exageraríamos si dijéramos que la deconstrucción está de punta a cabo, aunque no esté solo en eso, aunque no sea reductible a eso, implicada siempre, comprometida ya, precisamente, en la puesta en cuestión del origen tal como lo queda comprendido en la metafísica: esto es, del origen *qua* fundamento, infundado fundamento de sí mismo, origen único. Pero no seríamos en nada deconstructivos, no estaríamos imbuidos en nada de una lógica diferencial, si esto en que acabamos de reparar nos llevase a verter expresiones de la índole de que la *entame* sería *el* concepto más importante de la deconstrucción, sería el origen, el fundamento perdido, del pensar derrideano. No se trata de nada de eso. Se trata de eso de lo que es seña el término “*entame*”, se trata de dar cuenta de en cuál tensión singular, en cuál asunto singular, se encuentra implicado. Y habría que decir como Derrida nos reitera, y como ya veremos, que la *entame* no se halla sola en esa tensión: se encuentra ya trabada y co-implicada con otros términos deconstructivos entre los que siempre tienen lugar operaciones de sustitución y proliferación. Pero todo eso no nos libra de intentar ser rigurosos y dar cuenta de modo *preciso* del *rasgo*, de la nota distintiva, de la nota *decisiva* a la que nos abre, o en la que nos abre y hiere, el término “*entame*”. La deconstrucción como pasión por los *de-talles*, por los *cortes* finos.

Entonces, cómo responderemos a esta exigencia por el detalle, a este gusto por lo incisivo y preciso. Articularemos una doble cuestión. Recorreremos el término “*entame*” para dar cuenta a la vez, por una parte, de esa tensión con *el* origen en la que está involucrada, pero, por otra parte, nos importará dar cuenta de los matices, de las proliferaciones que se van abriendo en esa misma operación, matices que son porosos y pueden abrirla, y, de hecho, lo hacen –y es lo que esperaríamos la deconstrucción– hacia otros lugares, hacia otras tensiones. Nos detendremos en el texto derrideano, nos dejaremos injertar por él: ¿habría una otra forma de hacer este recorrido, de dar cuenta de la *encentadura* de Derrida, de la lógica de la huella y de la hendidura que la habita? Pero tengo que advertir que esto que haremos tendrá, más que de inserción, de injerto, tendrá mucho de ejercicio de una *escisión* extractora, de una extirpación de la palabra derrideana de su contexto. Acometeremos la violencia de no reponer el contexto en su detalle, nos importará solo dar un contexto para dar cuenta en detalle, en el detalle que nos sea posible, de la lógica de la *encentadura* que está aquí involucrada.

Comencemos, ahora sí. Aunque como dice Derrida siempre en el pensamiento estamos empezando, siempre nos quedamos en los exergos, en las advertencias, en los reparos. De los textos de 1967, comencemos por *De la gramatología*. Tal vez es el texto de Derrida donde más está presente “*entame*” y sus formas derivadas. Comenzamos por él porque tal vez es el texto donde más se nos aparece la búsqueda, hallazgo o, mejor dicho, asedio, del término “*entame*” en el uso singular del que estamos empezando a dar cuenta ampliamente. Tal vez como señala de esto y no solo por la cuestión de su

intraducibilidad, digamos que tenemos una complicación cuando nos enfrentamos a la *entame* desde el texto en castellano. Atendiendo solo a este texto de 1967, “*entamer*” se traduce al menos por los siguientes términos: inaugurar, iniciar, comenzar, entablar, lastimar, cortar, mutilar, herir. No *corregiremos* la traducción: dejaremos esa proliferación de términos como seña de la fuerza que está operando aquí. Creo que a Derrida no le habría molestado, sino al contrario, tal encentadura, por decirlo así, del mismo término “*entamer*” al ser traducido desde el texto en francés. Se reparte el término “*entamer*” al ser vertido a la lengua castellana, porque, de hecho, está repartido como tal, herido, en la misma lengua francesa. “*Entamer*” no nos dice algo, nos dice el desvío, o más bien, nos desvía, difiere. Hagamos lo prometido, comencemos esta operación de extirpación de la lengua derrideana:

“La imaginación [...] inaugura [*entame*] la historia” (*Grammatologie*: 231; 259).

Puede que el término “inaugurar” sea demasiado decidido en relación a las vacilaciones, indecisiones, que porta “*entamer*”. Pero veamos. Recordemos que repondremos solo de un cierto modo y hasta un cierto límite el contexto: vamos detrás de la operación de la *entame*. En este pasaje esa historia que es *la* historia, origen de sí misma, clausurada a sí, se verá, se ve, siempre amenazada por la alteridad de la imaginación, siempre múltiple. Qué asedia acá la historia. ¿La imaginación como otro *origen* para la historia? No es tal lo que sucede. Con “*entamer*” Derrida está comenzando a pensar, o comenzando a ser pensado, por una fuerza *de otro modo* que el origen. *Entamer* es una lógica del comienzo que no tiene el modo de ser al modo del origen. La imaginación siempre va a estar

reponiendo o más bien desplazando a la historia. La imaginación siempre va a estar inaugurando la historia en el sentido de estar abriéndola, le va a hacer tener devenir. Notemos que en castellano hay un sentido en que se inaugura lo que ya está siendo, pero en este pasaje no sería que la imaginación inaugure a la historia como ya siendo por sí misma. La inaugura hacia la alteridad. Siempre, una y otra vez, deberíamos agregar.

La fuerza del *entamer* no nos trae a otro origen, nos trae a lo otro del origen, a un más acá del origen:

“En esta inauguración [*entame*] lo que se inicia ya se ha alterado, retornando de este modo más acá del origen” (*Grammatologie*: 335; 377).

En el inicio al modo del *entamer* se desintegra toda posible presencia, toda identidad a sí, lo que hay es alboroto de la identidad, lo que hay es alteración. Es otro modo de inicio que el del origen que es clausura de sí, pretendida repetición sin desplazamiento de sí misma, cementación de la identidad. El inicio al modo del *entamer* remonta al modo de inicio del origen: es más acá de él, ontológicamente otro. Cómo se *enfrenta* la lógica de *entamer* a la lógica del origen, cómo se remonta:

“La diferencia [*différance*] no resiste a la apropiación, no le impone un límite exterior. Ha comenzado por inaugurar [*entamer*] la alienación y acaba por dejar inaugurada [*entamée*] la reapropiación. Hasta la muerte” (*Grammatologie*: 183; 206).

Tendríamos que decir que la *entame* no se le enfrenta al origen en su lógica: no cae en la trampa del origen y sus juegos de limitar lo que es propio o impropio. No construye su propia *entame* ante el requerimiento de la lógica de la apropiación del origen. En un

lugar de *El Monolingüismo del otro*, Derrida nos va a hablar de que estamos constituidos en una estructura de la *alienación sin alienación*. Es un modo de decirnos esto mismo: desde una lógica otra que la del origen somos tan poco propios de algo, en algo, que podemos pensarnos como alienados pero sin serlo y, por tanto, sin que pueda tener cabida alguna algún proyecto de desalienación: es una alienación no en el marco de la propiedad. Así le responde la *entame* al origen: no hace más que marcar a la alienación como a la reapropiación con su estructura de estar más acá de la alienación, de ser alienación sin alienación. Le hiende su modo de ser ya en el otro, desde el otro.

En este hendir en el otro, en este inaugurar como marcar y herir que no logra decirse por sí solo en el término “inaugurar”, nos encontramos con que la *entame* no es un mero más acá del origen. Si las citas, los injertos, por los que empezamos nos pudieron parecer fríos o lógicos, los que vienen ya se colocan más allá de ello. La palabra “inaugurar” no va alcanzar para dar cuenta de lo que nos señala “*entamer*”. Y no nos alcanza porque la *entame* no se coloca al lado del origen, sin enfrentar al origen, no es indiferente al origen como tal. Se hiende en él. Pero tal vez no solo para herirlo:

“Acabamos de rendirnos ante dos evidencias: la unidad de la naturaleza o la identidad del origen están aquejadas por una extraña diferencia que las constituye al inaugurarlas [*entament*]” (*Grammatologie*: 251; 283).

Ha dado pasos aquí Derrida en este pensar, en este convocar a pensar juntos *entame* y origen. La lógica del origen se mostraría acá constituida, jamás originada, en la lógica, en el rasgar de la *entame*. Cuestión aporética que, más allá de resolverla al detalle, tiene

que ver con que Derrida siempre ha pensado que la lógica de la marca, de la huella y, con ello, ese particular modo de la huella que es la herida de la *entame*, es más *general* que la lógica *restringida* del origen. Tales son palabras con las cuales Bataille busco perfilar y diferenciar su economía del gasto como economía no restringida, como economía general. Pero volvamos al texto derrideano. Decíamos que “inaugurar” ya no alcanzaba, en otros lugares ya nos aparece la encentadura como un herir:

“La escritura [...] era lo que amenazaba desde más cerca el deseo del habla viva, lo que la hería [*entamait*] desde adentro y desde su comienzo. Y la diferencia, lo probaremos progresivamente, no puede pensarse sin la huella” (*Grammatologie*: 73-74; 83).

Son fuerzas las que se están disputando acá, pero no en la lógica del origen. No a muerte sino más bien hasta la “muerte”, hasta esa muerte que es la clausura del sentido. La escritura aquí hiriendo, encentando, al habla que se piensa como origen inencentado del sentido y de todo. Lógica de la huella es lógica de las marcas, de las impresiones, de las grafías y escritura. La herida del *entamer* respirará de esa lógica, sin limitarse la lógica de la huella a la lógica de la herida del *entamer*. Así como la diferencia entre la escritura y el habla viva no podemos pensarla sin la lógica más general de la huella, la diferencia entre la *entame* y el origen tenemos que pensarla desde el registro de la herida de la huella del *entamer*. Y aquí vamos a volver sobre pasajes próximos a los que comentamos en el apartado anterior. Aquí vamos a volver a la cuestión de la presencia, de la pretendida pureza de la presencia. La pretendida pureza de la presencia no es más que tal, no es más que pretendida:

“El proceso indefinido de la suplementariedad ha lastimado [*entamée*] desde siempre a la presencia” (*Grammatologie*: 208; 233).

La presencia siempre está herida en su presencia, o la presencia está herida en su pretenderse y enseñorearse como origen de sí misma. La lógica del origen es la lógica de la presencia plena, pura y absoluta a sí misma. Pero lo que se nos muestra es que siempre hay un suplemento, lo otro que la presencia, teniendo lugar para que la presencia pueda ser:

“¿Qué es lo que Rousseau dice sin decirlo, ve sin verlo? Que la suplencia ha comenzado desde siempre; que la imitación, principio del arte, ha interrumpido desde siempre la plenitud natural; que, debiendo ser un discurso, ha cortado [*entamée*] desde siempre a la presencia como diferencia [*différance*] que siempre es, en la naturaleza, lo que suple una carencia en la naturaleza, una voz que suple la voz de la naturaleza. Lo dice, no obstante, sin extraer sus consecuencias” (*Grammatologie*: 274; 308).

La deconstrucción tiene lugar en la misma lógica de la presencia, si queremos exagerar el punto. En rigor, la deconstrucción no es algo que se les hace a los textos, sino que los mismos textos de la presencia, ya se deconstruyen a sí mismos. Estaba “hecha”, hecha de algún modo, la deconstrucción de la lógica de la presencia en el texto rousseauiano que se pensaba como una apología de la plenitud de la presencia. Rousseau tan solo no extrajo las consecuencias de la deconstrucción que tiene lugar ya en su mismo texto. La suplencia, la imitación, el suplemento del discurso, el inevitable tener que tener lugar como representación de la presencia, la corta y hiere a esta en su pretendida plenitud.

Hasta aquí hemos reiterado que ya hemos dejado atrás, en esta relación del origen-presencia con la *entame*, un ámbito de la frialdad, de la lejanía, del, como se dice, irse o

estar cada uno por su lado. Sin embargo, hemos insistido a la vez con la expresión “una lógica del ...”: pido, reclamo, una comprensión amplia para el concepto de lógica, una lógica que podríamos pensar en el registro de una háptica. Difiero el asunto, pero solo me permito insistir en que, tratándose de la *entame*, estamos de plano instalados en un cierto ámbito de la afectividad, del afectarse, tocarse. Digo todo esto, porque, a diferencia de la lógica de la presencia –quizá para esta sí vale más el término lógica–, la lógica de la *entame* se nos presenta como una lógica de la relación, de la articulación:

“Una vida que aún no haya empezado [*entamée*] el juego de la suplementariedad y que, al mismo tiempo, aún no se haya dejado cortar [*entamer*] por él: una vida sin diferencia [*différance*] y sin articulación” (*Grammatologie*: 305; 344).

Podríamos preguntarnos qué vida podría ser esa vida sin la diferencia. Tal es la pretendida vida a la que parecemos cada vez vernos asomados en el marco de las excepcionalidades sanitarias y securitarias en que hemos sido instalados cada vez más, cada vez más *habitualmente*. El horror, lo siniestro, lo *Umheimliche*, nos deberían ser tales posibilidades cada vez más cercanas y familiares. Pero volvamos al texto derrideano, aunque no hemos salido de él: el texto derrideano siempre estuvo sujeto a su presente, a pensar lo actual, a encentar, a inactualizar el ahora en su pretendida impenetrabilidad. Hagamos las veces entonces de que volvemos al texto que nos ocupa, a *De la gramatología*. Qué fue lo que hizo Rousseau ante esta lógica del suplemento que amenazaba con manchar, contaminar, a la presencia en su articularla con lo otro. Qué fue lo que hizo Rousseau ante esta lógica de la relación al modo del diferir:

“Siendo el suplemento la estructura articulada de ambas posibilidades, Rousseau no puede pues más que descomponerlo y disociarlo en dos elementos simples, lógicamente contradictorios pero dejando al negativo o al positivo una intacta [*inentamée*] pureza” (*Grammatologie*: 309; 349).

En lugar de sacar las consecuencias del operar del suplemento, Rousseau retrocede ante ese operar. Nos devuelve todo al ámbito de una pretendida despertadora irrelación, *repone* lo que nunca había. *Repone* una escena de ámbitos inencentados el uno del otro, un securitario no tocarse y no solo no tocable, sino que los repone como intocados: como si nunca hubiese habido huellas del uno en el otro, o de lo otro en todo uno, en todo pretendidamente uno.

Es inquietante como posibilidad lo que nos plantea Derrida en esta apología de la pureza: una vida o, mejor dicho, una no-vida al modo del origen como presencia plena, o al modo de la presencia plena como origen, da igual como lo digamos:

“Hablar antes de saber hablar, no poder callarse ni hablar, este límite del origen es por cierto el de una presencia pura, bastante presente para ser viviente, sentida dentro de un goce, pero bastante pura para quedar intacta [*inentamée*] ante el trabajo de la diferencia, bastante inarticulada para que el goce de sí no se altere con el intervalo, la discontinuidad, la alteridad” (*Grammatologie*: 313; 353).

Pureza de la presencia pura: pleno goce de sí, irrelacionable e irrelacionada, inalterable e inalterada, inencentada y no vida. Si lo pensamos como contraste, la lógica de la vida es una lógica del herirse, de afectarse por las discontinuidades y alteridades. Lógica de la inencentabilidad, del siempre estar al borde de ser tocado, del ser tocado. De la herida de los balbuceos que encenta e inicia la lengua. De la herida que la apertura le hace a los

balbuceos, de la herida de las fauces abiertas que encentan e inician todo balbuceo. De la herida que es la faringe que encenta a las fauces. Y así la huella de la huella en el (no)origen.

Hasta aquí nuestro recorrido por la encantadura en *De la gramatología*. Había otros pasajes en que tenía lugar el singular uso que reclamamos o nos reclama, más bien, la escritura de Derrida. Los elidimos porque creo que no están movidos del mismo modo por el temblor de la fuerza que puja a través de la *entame* en los pasajes que sí revisamos. No creo que esa fuerza tenga que ver con que este sea el inicial, original, tanteo o el ser tanteado Derrida por ella. No catalogo nada ni busco hacer genealogías, de las cuales el mismo Derrida tempranamente terminó desconfiando. Tal vez tenga que ver más con el *tono* que cada texto termina teniendo. Lo cierto es que, en uno de los otros textos de 1967, me refiero ahora a *La voz y el fenómeno*, en general, los usos de “*entame*” son menos en todos los sentidos, pocos y mucho más contenidos. No dejan de tener lugar en el singular uso que reclamamos. Citaremos solo dos pasajes. El primero es tan circunspecto como aleccionador. Podemos leerlo, y creo que así tenemos que hacerlo, en el registro de un apotegma:

“Hay que acosar la pureza no encantada [*inentamée*]” (*Phénomène*: 62; 22).

Esa es la tarea de la deconstrucción: la tarea por hacer, de no detenerse en hacer. Tendríamos que entender que hay que herir la pureza no herida. Con lo que hemos recorrido tendríamos que decir que hay que herir la pureza que se pretende como nunca

ya herida. Hay que acosar la pureza pretendida del origen y de la presencia plena. Tendríamos que entender, pese a lo ya señalado sobre el carácter de la expresión, que también es un modo de dar cuenta de la tarea que se emprende en este texto derrideano: resume y alienta un ejercicio de la encentadura allí, en la fenomenología husserliana, donde parece pretenderse desconocer su tener lugar.

Vamos al segundo pasaje al que atenderemos de este segundo libro de 1967. Al paso, hay que decir que Peñalver, el traductor, al menos en este texto vierte sistemáticamente “*entamer*” –y sus derivados– por “encentar”. Como vimos con Rousseau, aquí Derrida nos va a mostrar cómo la pretendida presencia, en el mismo texto de Husserl que busca pretenderla, se haya de algún modo deconstruida, herida:

“El concepto de soledad pura –y de mónada en el sentido fenomenológico– ¿no está encentado por su propio origen, por la condición misma de su presencia a sí: el «tiempo» repensado a partir de la diferencia en la autoafección?” (*Phénomène*: 122-123; 77).

Como vemos, el uso singular de “*entame*” que venimos recorriendo se sostiene del todo en estos pasajes. Es la implicación con el origen lo que da cuenta del registro que nos abre la *entame*. El mismo pretendido origen de la presencia se halla herido, encentado, ya articulado, ya tocado por la diferencia. Es diferencia lo que hay al origen y no una identidad que se erige y se pretende tal todo el tiempo. En la misma experiencia más íntima del tiempo, nos arrebatada la aparición de la diferencia, de lo otro del tiempo en la pretendida clausura a sí. Tendríamos que decir que, como Rousseau, Husserl tampoco sacó del todo todas las consecuencias que pudo haber sacado. Es cierto que el tono

aporético de Husserl es otro, y es cierto que toda su aporía en torno al origen sin lugar a dudas es el laboratorio de la escritura derrideana. Sin embargo, dijimos que no nos importan las genealogías, pero esta cercanía-lejanía de Derrida con Husserl también puede explicar mucho del tono más circunspecto del texto del que aquí dejamos de ocuparnos.

Atendamos ahora al tercer texto de 1967. Se trata de *La escritura y la diferencia*. Citaremos unos seis pasajes, aunque dos de ellos han sido ampliamente citados o referidos con posterioridad por el mismo Derrida y sus lectores. Son pasajes que tienen una cierta marca de ser conspicuos. Sobre todo, uno de ellos, uno que ya citamos en el apartado anterior: sin embargo, creo que este mismo carácter conspicuo ha empañado una detención más incisiva y amplia en la cuestión de la *entame* que estamos intentando trazar.

Como criterio que ya venimos siguiendo, omitiremos citar pasajes en que el uso singular de “*entame*” que postulamos tiene lugar más bien en un tono circunspecto, con lo que también queremos decir que son pasajes en que no se amplían, no se hacen proliferar, operaciones de la *entame*. Tendrían valor para dar cuenta de la consistencia en que empieza a tener lugar su uso singular evadiendo los usos triviales y también de los usos metafóricos.

Creo que en este texto nos volvemos a encontrar con el temblor de la fuerza que atraviesa de punta a cabo la *entame*. Lo digo, sobre todo, por la primera cita que daremos, que proviene del ensayo dedicado a Jabés. Señalemos antes que el traductor de este libro también es Peñalver: en esta ocasión casi guarda del todo la consistencia en traducir “*entamer*” por “*encentar*”. Eso salvo por la segunda cita a la que ya atenderemos. Leamos la primera cita:

“Lo que nos enseña Jabés es que las raíces hablan, que las palabras quieren brotar, y que el discurso poético empieza, se *encentar* en una herida” (*Écriture*: 90; 99).

Conmovedor pasaje, no puedo dejar de decirlo. Podríamos traducir que el poema se hiere de inicio en una herida, se inicia en una herida, hendidura en la hendidura. Más allá de la puesta en abismo que puede haber en la expresión, lo que nos importa aquí es que la *encentadura* responde a una otra lógica del inicio como ya lo habíamos advertido. De modo torcido, podríamos decir que cuando el “origen” sabe de alteridad, está atravesado de alteridad, su inicio tiene lugar al modo de una *encentadura* y no al modo de origen que se cierra a sí. El discurso poético no se inicia *en sí*, no podría hacerlo, más bien solo puede iniciarse, principiar, tomar lugar, *en un otro, en lo otro, desde un otro*. Lógica del tomar inicio al modo de las incrustaciones, al modo de atravesarse de alteridad y, en el mismo gesto, atravesar la alteridad del otro, de lo otro. Volvamos a la puesta en abismo: el discurso poético se incrusta no meramente en lo otro, se incrusta en lo ya herido de alteridad. Solo de un tal lugar la poesía brota. Que el temblor de estos pasajes nos vaya entallando en la herida que porta y es la *entame*.

Detengámonos ahora en la anunciada segunda cita que proviene del ensayo dedicado a Lévinas. Como adelantamos, aquí Peñalver no va a ser consistente en la traducción por *encentar*. Aquí nos encontraremos como una forma derivada de “*entame*” que no nos había aparecido. Teníamos el sustantivo (“*entame*”), las formas verbales de “*entamer*” y el participio adjetivado (“*entamée*” y su negación “*inentamée*”). La forma que aquí nos aparece es “*inentamable*”. Peñalver la traduce como *intangible*. Contreras comenta ampliamente los problemas de esta opción en su tesis (2008: 46-47). Lo cierto es que “*incentable*” era la opción que tenía a la mano Peñalver y da mucho que pensar que haya sido otra su decisión en la ocasión de su traducción. Es como si un cierto prurito, un cierto oximorónico control deconstructivo, hubiera operado en tal decisión. Leamos la cita para abundar en esto último:

“Comunidad de la cuestión acerca de la posibilidad de la cuestión. Es poco –no es casi nada–, pero ahí se refugian y se resumen hoy una dignidad y un deber intangibles [*inentamables*] de decisión. Una intangible [*inentamable*] responsabilidad. ¿Por qué intangible [*inentamable*]? Porque lo imposible ha tenido lugar ya. Lo imposible según la totalidad de lo cuestionado, según la totalidad de lo ente, de los objetos y de las determinaciones, lo imposible según la historia de los hechos ha tenido lugar: hay una historia de la cuestión, una memoria pura de la cuestión pura que autoriza quizás en su posibilidad toda herencia y toda memoria pura en general y como tal. La cuestión ha comenzado ya, lo sabemos, y al concernir esta extraña certeza a otro origen absoluto, a otra decisión absoluta, al asegurarse del pasado de la cuestión, libera una enseñanza incommensurable: la disciplina de la cuestión” (*Écriture*: 108; 118).

Insistamos en la cuestión de la traducción antes de ir a lo *incentable* de la comunidad de la cuestión: aunque insistir en la cuestión ante todo ya es darle lugar performáticamente al mismo asunto que involucra la comunidad de la cuestión. No se trata en ningún caso de ser injustos con Peñalver: él traduce este texto en 1989 cuando

solo era incipiente, sobre todo en nuestra lengua, una mínima comunidad de la cuestión en torno a Derrida. Cuando todavía no venían a tener lugar los textos y seminarios de Derrida de los años 90 que se han leído, no sin afanes domesticadores y reduccionistas, como una especie de *ethical turn*. Digo todo esto porque el mismo Derrida citará en un texto de 1998, recogido en *Papel Máquina*, este mismo pasaje (*Machine*: 266; 302). No se detiene ahí en la cuestión de lo *inentamable*, sino que ve en este pasaje en ciernes todo el pensamiento en torno a la responsabilidad, que había venido desplegando ampliamente desde inicios fines de los 80. Ve las señas de una continuidad en la discontinuidad de su pensamiento, ve, más que un responder a estos indicios tempranos de la responsabilidad, un necesario corresponder a ellos desde las derivas que ha abierto. Decimos todo esto para dar cuenta de lo indiciario a que apuntaba este pasaje, incluso para un lector-traductor en 1989, veintidós años después de su publicación en francés. Más allá de la decisión traductiva o, quizá, reforzado por esa decisión, lo cierto es que el pasaje no deja de inquietarnos. Y eso porque no deja de darnos cuenta de una aporía, tal vez *la* aporía del pensamiento de Derrida que va a tomar lugar de muchas formas, derivas que, como tales, la hacen menos digna del título de *la* aporía de su pensar. Enunciada desde este pasaje podríamos decir que tendría que haber, si llega a haberlo, un ámbito, en este caso la comunidad de la cuestión, que se reste de ser afectado por la cuestión, de ser encentado. ¿En qué se diferenciaría tal ámbito de aquel ámbito del origen como presencia plena, que Derrida se ha encargado de venir encentando? ¿No era que había que seguir como *dictum* el que había que acosar toda pureza inencentada? Aporía en su esplendor, más cuando Derrida convoca los términos puro, absoluto y

origen para calificar este otro ámbito o ámbito otro, que en su tal alteridad debería restarse de ser herido, encentado, o en rigor, de la posibilidad de ser herido: inencentable, intocable, incontaminable. Todos estos últimos términos hubiesen sido mejores traducciones para “*inentamable*”. Advertida la aporía derrideana aquí en juego, digamos que la traducción del término que nos ocupa por “intangible”, en verdad, más que seña de una mala lectura, es seña de lo contrario: es marca de una lectura estremecida de la aporía que este pasaje porta. “Intangible”, con esa peculiar carga que porta en nuestra lengua, de algún modo le concede irrealidad más que intocabilidad a este otro ámbito de lo puro, absoluto. Dicho todo esto, digamos que Derrida ve, antes que todos, la aporía, y Peñalver, como buen lector derrideano, la ve antes que nosotros, mucho antes. Ya tendremos ocasión de detenernos en otras figuras o formas de esta aporía. Pero insistamos en que la aporía en ningún caso tiene que ver con la decisión traductiva de Peñalver, que hace brillar en su oscurantez la aporía, la oscurantez que el pasaje convoca. El asunto para Derrida, en algo que en este pasaje nos queda más bien como críptico y hasta trunco, es que tiene que haber un ámbito que tiene que restarse del ser encentado, de hecho, ya lo hay, más que si es que lo hay. De hecho, este ya haberlo será la marca con que en este pasaje distinguirá a este ámbito de la comunidad de la cuestión, este inencentable ámbito, respecto del ámbito de lo que se presenta como presencia plena, inencentado. Este otro ámbito es aoristo: ha comenzado ya, no es plena presencia, de hecho, no es pureza, sino que memoria pura ya venida, ya arrojada. Sin ser encentable, podríamos decir que ya ha sido encentado, ya ha sido arrojado como memoria pura de la cual hacer herencia pura. Reparemos en que lo heredado es

precisamente el poner en cuestión, el acosar todo lo que se presente como teniendo lugar al modo de una pureza inencentada. Es complejo el asunto, se denota a lo largo del pasaje, pero sobre todo al inicio cuando dice que esta comunidad de la cuestión “es poco, no es casi nada”: marcas derrideanas en el discurso que hieren no a la comunidad de la cuestión, no podríamos hacerlo, sino que a toda posibilidad de pensarla en el registro de la plenitud de ser, o de la grandeza de su origen. Es un débil “ya haberla” el de esta comunidad.

Aún dos o tres apuntes más sobre este tan aporético como resonante pasaje. Son muchos los pliegues que están en él o, más bien, un solo pliegue que se pliega una y otra vez sobre sí. Lugar de lo diseminal más que de lo germinal o seminal. Algo dijimos ya, pero creo que vale la pena detenerse en lo que Derrida destaca, incluso con cursivas, cuando lee este pasaje en 1998. Derrida cita un poco más que nosotros y coloca en cursivas los siguientes elementos del texto de 1967: “estas cuestiones no son *filosóficas*, no son ya de la *filosofía*”, “*invitado*” y “*lo imposible ya ha tenido lugar*” (*Machine*: 265-266; 302). Todos estos destacados tienen que ver con relevar una lógica de la visitación, del arribo de lo otro, de la hospitalidad, una lógica de la responsabilidad en que está implicado el tener lugar de una imposible decisión pasiva: tales son las derivas del pensamiento de la responsabilidad que Derrida despliega desde los 90. Nos importan aquí estos elementos contextualmente para que podamos atender a lo que Derrida destaca primero: estas cuestiones *no son ya* de la filosofía. Esta afirmación podríamos leerla en distintos registros. Todo el pensamiento de la deconstrucción podríamos entenderlo entonces

como un exceso a la filosofía, un exceso al pensamiento del origen: lo que hemos querido marcar en este recorrido por el pensamiento de la encantadura tiene que ver, en gran medida, con mostrar el carácter no metafórico de este otro inicio, inicio que se desmarca de ser al modo del origen para tener lugar al modo de un herir. Atención por las heridas es tanto como decir atención por las fuerzas. Tentados podríamos estar, por tanto, a calificar a la deconstrucción en su exceso a la filosofía como político, como política. Uno de los primeros problemas con ello es que Derrida mismo tenía plena lucidez de que, en esta historia que es Occidente, la política había nacido a la vez que la filosofía, en un “a la vez” que quiere decir articuladamente. Si decimos que la deconstrucción es política así a secas, estaríamos, entonces, instalando a la deconstrucción en otro registro de la lógica del origen. El gesto deconstructivo etiquetado como *ethical turn* tendría que ver con desplazar, con contaminar, a la política de ética. Y en verdad contaminar a la una con la otra. No se trataría de reponer a la ética como un otro origen. Siguiendo una expresión feliz de Contreras, diría que la deconstrucción se mueve en medio, por, “márgenes ético-políticos” (2010): es operación de bordes, aperturas, excesos, al modo del origen en que el pensamiento ha tenido lugar en Occidente. Entonces no podríamos afirmar que la deconstrucción se haya solo comprometida políticamente: tendríamos que decir que la deconstrucción se haya implicada en abrir los márgenes de lo ético-político, en contaminar a la eticidad de politicidad, la una con la otra, para dejar que tenga lugar una politicidad más allá de la lógica del origen, más allá de la clausura al otro, a lo otro. Todo esto no quiere decir que la filosofía no haya estado *comprometida* políticamente. De hecho, podríamos decir que

ha sido su razón de ser: comprometida en fundamentar sucesivamente las distintas disputas por ocupar el sitio del origen. La deconstrucción no es eso, esto lo contrario de eso: pero si no es filosofía, qué sería entonces. Si quisiéramos dar con su nota distintiva, que no quiere decir no contaminada, tendríamos que atender a qué es lo que hace en su estar implicada en el diferir a la politicidad, en su cómo hasta ahora ha tenido lugar. Si volvemos al texto de 1998, Derrida dirá que en este exceso a la filosofía de lo que se trata es de “otro pensamiento del acontecimiento” (*Machine*: 266; 303). Notemos que la expresión es matizada: no es *el* otro pensamiento del acontecimiento, tampoco parece ser el (o un) pensamiento *otro* del acontecimiento. Podríamos leerla como *un otro* pensamiento del acontecimiento, como si la deconstrucción fuese *un trasto* entre otros muchos trastos que se implican con el acontecimiento, que lo piensan, permanecen y atienden a él. Me importa esta calidad de *trasto* que hemos apuntado no solo por relevar una posible condición material del pensar –material dicho aquí no como opuesto a ideal–, sino por dar cuenta de su condición de exceso, de desperdicio que, pese a ser tal, o más bien por ser tal, no deja de inquietar, obstaculizar, no deja de objetar, de colocarnos en cuestión. Es aquí donde tenemos que colocar en cursivas un asunto del pasaje que hemos abordado tangencialmente: me refiero a la *comunidad de la cuestión*. La denominación puede tener mucho de nombre de secta de un cuento borgiano, sectas que en los mismos cuentos borgianos se terminaban deconstruyendo como tales, sectas que terminaban coincidiendo con, o hasta excediendo a, toda la humanidad habida. Digo esto último porque creo que, para ser rigurosos con la palabra derrideana, comunidad tenemos que leerla en un registro literario, libre, no en un registro restringido de la comunidad como

fraternidad. Precisamente su carácter puro como comunidad tendría que ver, en este pasaje, con no estar contaminada en nada con las posibilidades que destinan la totalidad de lo ente, es más, tiene que ver con dar lugar a lo puesto como imposible por esa totalidad desplegada de lo ente: no se trataría en ningún caso, entonces, de la comunidad posibilitada y ya meramente posible en los registros restrictivos de la fraternidad, en los que nos destina el despliegue de la totalidad de lo ente. La comunidad de la cuestión tampoco es meramente la tarea de dar lugar a un imposible. La comunidad de la cuestión es en lo que estamos siempre implicados, es lo que siempre nos está siendo enviado, más que estar destinados a ella. Se trataría de responder a esta comunidad de la cuestión haciendo memoria pura del envío puro que siempre ya nos ha sido enviado, de hacer la herencia de ella ejerciendo la cuestión de todo lo que se nos presente como incuestionado, inencentado. Comunidad de la cuestión no como pureza, sino que solo pura y libre de lo inencentado. Entonces, la comunidad de la cuestión acosa y cuestiona la lógica del origen, todo lo que se muestre como inencentado en su pureza. Por eso, si escuchamos en su otro registro el sintagma “otro pensamiento *del acontecimiento*”, nos encontramos con lo que hemos remarcado: que en la deconstrucción, en el pensamiento de la encentadura, se trata no de otro modo del origen, sino que de otro modo que el origen. No podríamos decir que hay una mera sustitución posible entre las expresiones “pensamiento de la encentadura” –expresión que nosotros hemos agregado, pero creo que, a estas alturas, se puede agregar a firme– y “pensamiento del acontecimiento”, pero lo cierto es que en el espacio de treinta años de pensamiento derrideano es imposible no dar cuenta de una continuidad o, mejor dicho, de una comunidad desfraternizada, entre

uno y otro momento del pensar. Y si somos coherentes y venimos a convocar una escena de las encentaduras dentro del pensar derrideano, de sustituciones injertándose una en la otra, sin hacer pie, sin tomar origen, sin ser de origen, lo cierto es que seríamos testigos de proliferaciones en serie: esta comunidad de la cuestión de algún modo será el derecho a la filosofía y, a su vez, esa extraña institución que llamamos literatura y, a su vez, la universidad sin condición y, a su vez, no podríamos excluirla, la democracia por venir. Y la cuestión mapuche, estaríamos prontos a agregar nosotros: la cuestión mapuche en tanto puesta en cuestión de la soberanía, puesta en cuestión de la politicidad del origen. ¿Demasiado descontrol en este alborotarlo todo dentro del pensamiento de Derrida? No lo creo, no hemos hecho otra cosa, y lo seguiremos haciendo, que pensar en el registro de la rigurosidad con la que nos visita la letra derrideana, no hemos intentado otra cosa que corresponder a ella. Entonces la comunidad de la cuestión, si atendemos solo a los extremos de la cadena de sustituciones derrideana apuntada, es, de algún modo es, la democracia por venir. Cada registro tiene su tono y lugar, su impronta, pero eso no nos debe impedir de atender a lo contaminados que están, complicados, unos lugares con los otros. Nos encontramos aquí con algo no muy distinto a lo que habíamos afirmado: la comunidad de la cuestión está de plano implicada en los márgenes ético-políticos, en el plano del lugar donde la democracia queda pensada como alterable porque siempre abierta a dar acogida a lo que le excede momento a momento. La comunidad de la cuestión no es ya la filosofía, pero tampoco es ya la política: es el estar implicada en el abrir, en el herir, a la politicidad en sus modos de tener lugar estancos, clausurados, sin devenir.

Ahora sí, un último apunte sobre este pasaje en el que nos reclama la cuestión de lo *inentamable*. Precisamente coloquemos en cursivas, relevemos, esto que Peñalver traduce como “*intangible*” pudiendo haberlo traducido por “*incentable*”. Ya le habíamos dado su lugar de relieve, pero démosle una segunda vuelta, atendiendo a lo que hemos añadido. Relevamos que lo *incentable* correspondía a lo que, sin tener el modo del origen, de la presencia plena y clausurada, restaba de ser herido, de la posibilidad de ser herido. Retrocedamos un poco o reconstituamos lo que hemos venido haciendo en torno a este pensamiento de la encentadura. ¿Cómo fue que del problema del herir al origen, del acosarlo sin fin, terminamos en el problema que pareciese el inverso, en el problema de lo no herible? ¿Es una vuelta al origen? Veámoslo otra vez. Este pensamiento de la encentadura, en esta lógica de la herida, toma partida en el acometer todo lo que se pretenda como plena pureza, presente absoluto. Si lo decimos desde el pasaje que comentamos, diríamos que todo comienza por la ardua tarea de poner en cuestión, herir, a lo que se muestra como origen pleno. Es en este herir que van a tener lugar todas las formas verbales de “*entamer*” socavando al origen. Pero sus formas adjetivales del participio, “*inentamée*” y “*entamée*”, calificando al origen y al inicio, nos desdoblaron el problema: pasaremos del poner en cuestión al origen hacia el asunto de si todo siempre toma forma al modo del origen, de si no hay modo de inicio que le exceda y, más aún, qué relación guardaría el uno con el otro. Es aquí que la encentadura se mostrará como un modo del inicio o del comienzo no solo distinto que el del origen, sino que ya siempre marcándolo, marcándolo íntimamente: en muchos

sentidos, se trataría con la encentadura de una lógica más amplia o general que la de la presencia plena. Por este camino de la encentadura el problema se nos va a desdoblar una vez más. Si lo decimos de modo aporético: ¿es herible el herir que socava al origen? ¿qué de su heribilidad? Si postulamos su no heribilidad, ¿hemos venido a reemplazar con él al origen pleno, a ocupar su lugar? Si lo decimos desde el lugar del pasaje que nos ocupa, diríamos que el problema sería si podemos poner en cuestión al mismo poner en cuestión. Es en esta aporía que nos encontramos con esta forma adjetiva del “*entamer*” en que tiene lugar la denegación de su posibilidad pasiva, la denegación de sufrir el *entamer*: lo *inentamable*. Esto *inentamable* no nos va a arrancar de la cuestión del origen, de su puesta en cuestión, sino que nos va a hundir más en él. Si sostenemos la puesta en cuestión del origen, estaríamos a la vez *como* afirmando el restarse de la puesta en cuestión a poder ser herido, a poder ser encentado. Nos encontraríamos aquí, en esta caracterización como inencentable, con un tercer modo del cobrar inicio que ante todo tampoco será al modo del origen pleno. Será un modo del tomar comienzo: pero no del pretender ser siempre lo mismo y puro como el origen pleno, no el comenzar una y otra vez al modo de la herida, de la huella de la huella, sino al modo de haber ya comenzado, de estar ya enviado solo un gesto, solo una huella: la huella que se nos lega de la puesta en cuestión de la pureza del origen. Desde luego que esta huella no es cualquier huella, en verdad, qué huella no lo es. Todos los derivados de “*entamer*” traman, nos traman, en su puesta en cuestión del origen. Son esa aporía, portan esa aporía. Llegados a este punto, y para ir dejando este pasaje que nos ha tenido retenidos, no podemos sino sugerir, postular dos sustituciones más, o una que tiene el carácter de

doble, en medio de la escritura derrideana. Este “*inentamable*” prácticamente no volverá a aparecer en los textos derrideanos, salvo por una excepción de la que más adelante nos ocuparemos y que, como veremos, respira de la misma aporía que hemos intentado mostrar. Sin embargo, creo que es inevitable postular el traspaso de este asunto, el trasvasije de lo *inentamable* en lo *indéconstructible*: me refiero a la cuestión de lo *indeconstruible* que emerge en *Fuerza de ley*, conferencia de 1989, pero publicada en francés en 1994. Allí, las afirmaciones de Derrida son tan rotundas como ásperas, secas:

“La justicia en ella misma, si algo así existe fuera o más allá del derecho, no es deconstruible. Ni la deconstrucción misma, si algo así existe. *La deconstrucción es la justicia* [...] La indeconstruibilidad de la justicia hace también posible la deconstrucción, es decir, se confunde con ella” (*Force*: 140-141; 35-36).

Otro tono, otro régimen de formulación, pero de algún modo este asunto de la indeconstruibilidad sigue siendo el problema de la inencontrabilidad que hemos abordado. Difícil no ver que la comunidad de la cuestión era la deconstrucción, un primer nombre para la deconstrucción, un nombre de siempre, un sobrenombre, pero también difícil no acabar esa sustitución diciendo que *la comunidad de la cuestión era, es, ya era, la justicia*. Pero más allá de esto, creo que, si atendemos a los detalles, a lo que nos resulta menos llamativo, a la cuestión de los tonos, en la formulación de 1989, podremos recoger algo más sobre la puesta en cuestión del origen que es la enentadura, que es la deconstrucción. Notemos que la atribución de “*ser poco*” o “*no ser casi nada*” a la comunidad de la cuestión en 1967, aquí en 1989 toma la forma de “*si algo así existe*”, dicha así tanto para la justicia como para la deconstrucción. Son formas del “*si lo hay*”, del “*si llega a haberlo*”, que pueblan toda la escritura de Derrida incluso desde

sus primeros textos. Del tono del “*ser poco*” al “*si algo así existe*”, ha habido desplazamientos, sin lugar a dudas. Pero “*ser poco*” o “*si llega a existir*” sin duda le vienen a restar ser a lo que califican, no solo le vienen a restar plenitud de la presencia. Podríamos pensar en una cierta operación de *espectrar*. Pero ello tal vez todavía es un acercamiento demasiado general. “*Ser poco*” es una marca de pequeñez, de lo que es mínimo, de lo que es resto, de lo que casi no es, de lo que es débil, de lo a punto de no ser. “*Si algo así existe*” exagera la marca: es señal de una inminencia, no de la inminencia de algo que esté a punto de no ser, ni siquiera la inminencia de que algo pueda llegar a ser, sino que la inminencia de que ese algo siempre pueda no llegar a ser, fuerza de restarse del ser, fuerza que reclama una debilidad, un retraerse siempre posible en el momento de venir a ser, a tener lugar. Hemos dicho inminencia, hemos apuntado a una lógica de la inminencia y la debilidad, tendríamos que decir que lo *inentable*, lo indeconstruible, tiene lugar bajo la forma de lo acontecimental, de lo que *puede* llegar a venir: “puede” que nos dice que podría llegar a venir, pero, a la vez, tanto como que podría no llegar a venir. Es cierto que las marcas y tonos acontecimentales corren más bien por la frase “*si es que algo así existe*” que por la frase “*ser poco*”, pero contaminando una con la otra, injertando una con la otra, creo que queda mejor dicha la acontecimentalidad que buscamos señalar. Entonces tendríamos que preguntarnos hasta dónde estaría bien que le adjudiquemos el carácter de ser, incluso de un débil ser, a la acontecimentalidad: en rigor, podríamos decir que no existe. Pero más allá de esto, en su *ser poco* la acontecimentalidad, en su *casi no ser*, lo que se nos vendría a mostrar es que estructuralmente no sería posible su encantadura: no habría nada que herir. La

acontecimentalidad no tiene brío alguno, no podría tenerlo, hacia presencia alguna, menos hacia pureza alguna de la presencia. Sería un otro modo que el del origen, un tener lugar restado de la presencia, sería puro de la pureza. Si atendemos a que Derrida nos decía que la acontecimentalidad estaba ya comenzada, está ya siempre adviniéndonos –así podríamos traducir–, el mismo problema del origen queda desplazado y no solo puesto en cuestión. Lo acontecimental, eso ya siempre comenzado, eso ya siempre adviniendo, está por entero en juego en el otro lugar que el del origen: está en juego en el si llega o no a arribar lo que nos viene. Lo que nos reclama, lo que nos adviene, está enviado, tarjeta postal, envío, pero que, como tal, siempre puede no llegarnos: no nosotros ni siquiera algo puede decidir absolutamente acerca de evitar el fracaso en su arribo. Ni siquiera en su posible arribo puede haber encentadura alguna: no hay nada que herir, el mismo “arribo”, el mismo “hecho” de un pretendido arribo, siempre se halla en cuestión, por su misma estructura, de no haber llegado a ser arribo. La deconstrucción, la comunidad de la cuestión, la justicia, siempre están ya enviadas, pero en su carácter acontecimental, no tienen aseguradas en nada el llegar a ser: *pueden* llegar a tener lugar. “*Pueden*” en sentido débil-fuerte, en el sentido de una fuerza de la debilidad: sólo *pueden*, y siempre sólo pueden, llegar a arribar. Tal vez. Siempre tal vez. Este “siempre tal vez” es tener el modo de ser de la acontecimentalidad en sentido fuerte, aunque la acontecimentalidad misma, como tal, sea seña de una debilidad de ser, una anhelada debilidad de ser.

Volvamos a *La escritura y la diferencia*. Intentemos dejar atrás la cuestión de la inenentabilidad que nos tuvo como secuestrados. Atenderemos ahora al pasaje del ensayo dedicado a Artaud que ya citamos:

“Artaud sabía que el teatro de la crueldad ni comienza ni se lleva a cabo en la pureza de la presencia simple, sino ya en la representación, en el «segundo momento de la Creación», en el conflicto de fuerzas que no ha podido ser el de un origen simple. Sin duda la crueldad puede comenzar a ejercerse, pero debe también, por ello, dejarse encentar [*entamer*]. El origen está siempre encentado [*entamée*]” (*Écriture*: 340; 365).

La última afirmación es severa, y de algún modo ya había estado asomándose en *De la gramatología*. No se trata tanto de la tarea de encentar al origen en su pretendida pureza.

Se trata de que el origen siempre ya ha estado encentado: su ser inenentado no era otra cosa que una pretensión, la misma pretensión de tener lugar al modo del origen, al modo de la presencia plena. No vamos a intercalar ahora las citas porque ya atenderemos a ellas, pero cuando Derrida, con posterioridad, da cuenta de la *entame* como uno de los nombres de la tarea deconstructiva, siempre parece estar refiriendo a esta formulación. No hace la cita, solo da una referencia, pero ya lo veremos. Más allá de esta expresión señera para el mismo Derrida, más allá del esclarecimiento que porta ella para lo que hemos venido afirmando, más allá de dar ella cuenta precisa del cuerpo a cuerpo de la encentadura con el origen, creo que se nos vuelve necesario atender ampliamente al pasaje, atender a la cuestión de la crueldad que habíamos pasado por alto cuando comentamos anteriormente esta cita. Creo que este pasaje, en el marco del recorrido que venimos haciendo, por supuesto que vuelve sobre el problema de la representación: sobre lo que le hace la representación a la presencia, ese inevitable tener que

representarse la presencia para cuidarse, para pretender, seguir siendo presencia. Todo eso lo hemos abordado ya de algún modo. Lo que nos asoma singularmente en este pasaje es la encentadura como conflictividad, como fuerzas en conflicto, como cuerpo a cuerpo con el origen, como lastimarlo y herirlo en el plano de esas representaciones que entran en conflicto y que conflictúan al mismo origen. ¿Y qué de la crueldad? No podemos aquí detenernos mucho en ella: hacerlo requeriría convocar los seminarios que Derrida le dedicó a la pena de muerte, promediando los 90. Solo digamos aquí que la crueldad, aquel posible extremo de la violencia, sí, incluso este extremo que es la crueldad, se halla sometida para tener lugar al juego de la representación. Incluso la crueldad tendrá lugar al modo de la representación en su ejercerse y con ello no puede, no podrá no dejarse encentar, no dejarse herir ella misma como crueldad. Hay una operación subyacente en el texto de Derrida que no debemos pasar por alto, pese a que la crueldad en tanto ejercida jamás podrá restarse de ser encentada. El texto de Derrida parece decirnos, parece sugerirnos, que en el comienzo era la crueldad, que en el origen era la crueldad, o si invertimos la expresión, en todo origen, al modo del origen pleno se entiende, habría una crueldad teniendo lugar. No podemos abundar aquí más en esta posibilidad, pero tengamos presente que el teatro mismo de Artaud se movió por este límite. Como si fuera un enrostrarnos que no importa, que no nos debiese importar, que todo origen sea la crueldad de las crueldades, pues nos basta con un signo, una seña, representación de él, con repetirla, colocarla otra vez –“otra vez” que quiere decir en escena–, para desbandar la crueldad en una vorágine de la iterabilidad:

“Artaud se ha mantenido muy cerca del límite: la posibilidad y la imposibilidad del teatro puro. La presencia, para ser presencia y presencia a sí, ha comenzado ya desde siempre a representarse, ya desde siempre ha sido encentada [*entamée*]. La afirmación misma debe encentarse [*entamer*] repitiéndose. Y esto quiere decir que el asesinato del padre que abre la historia de la representación y el espacio de la tragedia, el asesinato del padre que Artaud quiere en suma repetir muy cerca de su origen pero en una sola vez, ese asesinato no tiene fin y se repite indefinidamente. Comienza repitiéndose. Se encenta [*entame*] en su propio comentario, y va acompañado por su propia representación. Con lo cual se anula y confirma la ley transgredida. Basta para eso con que haya un signo, es decir, una repetición” (*Écriture*: 341-342; 366).

Entonces, la encentadura tiene que ver con hacer entrar todo a la representación y hacerlo entrar iterablemente más allá de cualquier estructura de ligazón y orden entre las representaciones. De lo que se trata es de que no quede una reserva de presente que se guarde como irrepresentable. Guardar tal reserva, guardar tal presencia plena, sería proteger de la encentadura una reserva, sería proteger la estructura onto-teológica que ordena y dispone de las representaciones en una estructura, en un orden. El asesinato del padre es no guardar este Dios que se conserva soberano ante la cadena de las representaciones. Se trata de desacoplar la cadena. Esta estructura teológica, teológico-política, es la que incluso todas las revoluciones persisten en restaurar, en reponer:

“Esta estructura general en la que cada instancia está ligada por representación a todas las demás, en la que lo irrepresentable del presente viviente queda disimulado o disuelto, elidido o desviado a la cadena infinita de las representaciones, esta estructura no se ha modificado jamás. Todas las revoluciones la han mantenido intacta [*intacte*], incluso, en la mayor parte de los casos, han tendido a protegerla o a restaurarla” (*Écriture*: 323; 346).

Dejamos hasta aquí los textos de 1967. Solo apuntemos a algo en este pasaje que tiene que ver con ese imposible dar cuenta de las ausencias relativas de la *entame*. Notemos que aquí Derrida usa *intacte* para dar cuenta de esa estructura teológica reafirmada

incluso por las revoluciones. ¿Por qué Derrida no usa aquí “*inentamée*”? Tendríamos que decir que esto es muestra del uso singular de “*entame*” en el texto derrideano. Su uso singular apunta a que su uso está destinado a dar cuenta del ámbito del origen y de la cuestión del origen.

Nos dirigiremos ahora a textos de 1972. En primer lugar, a *La diseminación*. Sin lugar a dudas se trata de un texto que, por su tono y vasta presencia de la *entame*, podemos asimilarlo con lo que tuvo lugar en *De la gramatología*. Como en este último, “*entamer*” queda traducido por muchos otros términos en la versión al castellano: “incidir”, “entablar”, “emprender”, “calar”, “cortar”, “tocar”, entre otros. En su primer tener lugar en este texto, “*entame*” es traducido como “cala” y aparece relevado como una señal, entre otras, de la tarea deconstructiva en tanto proliferación, que se coloca más allá de la lógica oposicional, más allá de esta lógica sea en su forma del binario especulativo o del trinitario dialéctico:

“La diseminación desplaza al tres de la onto-teología según el ángulo de determinado repliegue. Crisis del *versus*: esas señales no se dejan ya resumir o «decidir» en el dos de la especulación binaria ni establecer en el tres de la dialéctica especulativa (por ejemplo, «diferencia», «grama», «huella», «cala» [*entame*], «de-limitación», «*phármakon*», «suplemento», «himen», «marca-marcha-margen», y algunas otras, ya que el movimiento de esas señales se transmite a toda la escritura y no puede pues encerrarse en una taxonomía acabada, y aún menos en un léxico en tanto que tal), destruyen el horizonte trinitario” (*Dissémination*: 39-40; 35).

Nos encontraremos en otros lugares, que ya atenderemos, con esta misma operación derrideana de colocar a la *entame* entre, junto a, otros términos, marcas, hitos, deconstructivos. Este darle tal lugar a la *entame*, lugar sin carácter de sitial, sin carácter

de trono, creo que nos viene a respaldar en nuestra señalada ausencia de usos triviales de “*entamer*” en la escritura derrideana. Va a persistir siempre su uso singular que, hasta ahora, hasta los textos de 1967, como mostramos, se encontraba incipientemente vinculado a la cuestión, a la puesta en cuestión, del origen. La última cita que dimos y las próximas dos que daremos pertenecen al exergo de este texto de 1972 (Derrida aquí le llama “fuera del libro, prefacio”). Eso explica el tono disímil con los restantes pasajes de este libro a los que posteriormente atenderemos. Leamos aquellas otras dos citas del exergo:

“Es –al menos– a riesgo de ese hacer saltar como se entablaba [*entamait*] la diseminación. Y el rodeo de una escritura de donde no se vuelve” (*Dissémination*: 41; 36).

“Con la aparición de un libro que, aun si dobla a la naturaleza, se añade a ella en esa duplicación de simulacro, se entabla [*entame*] un texto de ciencia o de literatura que excede al siempre-ya-constituido del sentido y de la verdad en el espacio teo-lógico-enciclopédico, de la autofecundación sin limen. La diseminación, solicitando a la *physis* como *mímesis*, vuelve a sacar a la filosofía a escena y a poner a su libro en juego” (*Dissémination*: 81-82; 56).

Creo que estos pasajes ya muestran un desplazamiento de enfoque, podríamos decir. Quizá ese mismo desplazamiento queda recogido en la opción de traducir “*entamer*” por “entablar”. De la atención *por lo que* es alterado, *por lo que* es afectado por la herida del *entamer*, esto es, de una atención por el origen, la plena presencia –al menos para los textos de 1967–, pasamos aquí a una atención *en lo que* es instalado, injertado, en esa herida: una atención por lo con que se hiere, por el cómo se hiere, o, es decir lo mismo, por lo que toma lugar, inicio, en ese herir, desde ese herir. Insistamos en el doblez de inicio y herida que tiene lugar en “*entamer*”. Cuando Derrida sostiene, en la primera de

estas citas, que “se entabla la diseminación”, no nos está diciendo que la diseminación sea el origen que hay que encentar, nos está diciendo lo que tiene lugar en la encentadura del origen: lo que tiene lugar allí es la diseminación, es lo que hiere y se inicia, toma lugar en ese encentar, en ese herir. En la segunda cita, lo mismo ocurre con el libro, incluso con el libro que se pretenda mimesis, réplica exacta del mundo: el libro, ese libro, todo libro, ya es la diseminación que se encenta en la pretendida presencia plena de la naturaleza, el libro es lo que se encenta, entabla, injerta, arruinando a la presencia, al origen. Ver lo que se injerta, ver lo que hiere, y toma inicio en la herida, es otro modo de atender, de enfocar la operación de la herida. Podríamos decir que es como si para Derrida la operación de *probar* al origen en su plenitud ya estuviera hecha: el origen se haya encentado, ahora se trataría de atender a las operaciones mismas de la encentadura. No es que vaya a desaparecer la preocupación por atender a lo inencentado, al origen que se pretende tal, se trata ahora de dar un énfasis al otro lugar: de lo herido a lo que hiere. Pasar de lo alcanzado a atender a lo que alcanza. Pasar de atender a la carne herida a atender a la flecha que la hiere.

Dos citas de “La farmacia de Platón”, uno de los ensayos de *La diseminación*, nos muestran que no se trata de que haya desaparecido la atención por lo herido o, más bien aquí, por lo que se guarda, se reserva, de ser herido:

“Semejante traducción interpretativa es, pues, tan violenta como impotente: destruye al *phármakon* pero al mismo tiempo se prohíbe a sí misma el alcanzarlo y le deja intocado [*inentamée*] en su reserva” (*Dissémination*: 147; 110).

“La pureza del interior no puede desde entonces ser restaurada más que acusando a la exterioridad bajo la categoría de un suplemento inesencial y con todo perjudicial para la esencia, de un sobrante que habría debido no venir a añadirse a la plenitud intacta [*inentamée*] del interior” (*Dissémination*: 193; 148-149).

Es una cuestión de énfasis como decíamos y como seguiremos intentando mostrar. Señalemos que en la primera de estas citas el asunto se trata de la interpretación restrictiva de *phármakon* solo como remedio, sin atender a su dimensión de veneno y a otras interpretaciones que se abrirían con ella. Destacamos esto porque como puede apreciarse, sin estar rayano a algún uso trivial, aquí también hay un desplazamiento en el uso del verbo “*entamer*” –en este caso como participio negado. Podríamos pensar que casi se trataría de lo que hemos nombrado como uso trivial o, al menos, se trataría de una especie de un uso analógico: esto porque el uso no está referido al origen, a la pureza como tal, sino a un término específico como *phármakon*. Sostengo que no estamos ante un uso analógico, porque con el *phármakon* se trata precisamente de aquello que coloca en cuestión a las operaciones del origen, de aquello que aporéticamente, como ya comentamos, tendría más que el carácter de lo aún no inencentado, de lo inencentable. Digamos que ahí donde hay algo que se reserva, que se guarda, estaríamos ante el tener lugar de lo uno o lo otro: lo aún no encentado, pero siempre ya encentado, tal como el origen, o lo inencentable, lo que pone en cuestión que no puede ser puesto en cuestión. No hemos dejado atrás, no hemos dejado de movernos, en el *entamer* bajo la lógica de la puesta en cuestión del origen.

Pasemos a otro ensayo del libro al que atendemos: “La doble sesión”. Por razones que aquí no cabe detallar, señalemos que Derrida dejó intitulado este texto, por tanto, este título mismo se trata de un injerto que entallaron los editores del ensayo cuando este se publicó como parte de una revista. Las dos citas que daremos de este ensayo tienen su complejidad contextual. Derrida está comentando el texto *Mímica* de Mallarmé que hace las veces de prefacio, exergo, injerto, para un escrito de Margueritte, pero la cuestión es, puede ser, tal vez, más bien, inversa:

“El libreto de Margueritte es, pues, a la vez, para *Mímica*, una especie de exergo, de fuera-de-la-obra, y un germen, una incisión [*entame*] seminal: ambas cosas a la vez, lo que sólo la operación del injerto puede sin duda representar” (*Dissémination*: 306; 223-224).

La *entame* como injerto: el énfasis en lo que es incrustado, insertado, en el-fuera-y-dentro. El texto de Margueritte al que atiende Mallarmé, y de ahí el título de su prefacio, tiene que ver con la posibilidad de una obra que pudiese ser la copia exacta de la realidad, una mímica de ella:

“Se prevé la objeción: puesto que no imita a nada, no reproduce nada; puesto que entabla [*entame*] en su origen aquello mismo que traza, presenta o produce, es el movimiento mismo de la verdad. No ya, ciertamente, de la verdad de adecuación entre la representación y el presente de la cosa misma, o entre lo imitante y lo imitado, sino de la verdad como desvelamiento presente del presente: mostración, manifestación, producción, *alétheia*. El mimo produce, es decir, hace aparecer en la presencia, manifiesta el sentido mismo de lo que presentemente escribe: de lo que lleva a cabo. Da a percibir la cosa en persona, en su rostro. Siguiendo el hilo de esta objeción, nos remontaríamos, más allá de la imitación, a un sentido más «originario» de la *alétheia* y del *mimethai*. Tendríamos así una de las más típicas y más tentadoras reapropiaciones metafísicas de la escritura, tal como podrá ocurrir siempre en los contextos más distintos” (*Dissémination*: 311; 226).

Mallarmé se moverá sobre este abismo de la recaptura metafísica que se pretende cernir sobre la escritura, siempre, incluso, o sobre todo cuando, estuviese la posibilidad de una escritura al modo de la copia exacta, de una escritura mimesis absoluta: posibilidad fallida de la que nos dará cuenta Mallarmé. Decimos todo esto para que podamos ver que en este caso también está puesta la atención por lo que es entallado por la encentadura: incluso en este caso donde lo que parece entallado es el origen como tal, esto es, una entalladura de lo mismo en lo que se pretende como lo mismo, como la presencia plena: estamos ante un herir a lo mismo colocándole como lo mismo, tal esta peculiar traza de la encentadura.

Un último pasaje de este ensayo abocado a Mallarmé:

“La castración es ese no-secreto de la división seminal que emprende [*entame*] la sustitución” (*Dissémination*: 401; 308).

Podríamos ver aquí un desplazamiento más en el uso del verbo *entamer*, pero en realidad se trata de que este pasaje nos hace escuchar con toda claridad algo que habíamos pasado por alto. Es un pasaje en que tienen lugar operaciones, preñado de operaciones: castración, división seminal –otro nombre para diseminación–, encentadura, sustitución. Solo no-secreto al parecer no se trataría de una operación, pero convengamos que ya es una negación. Este no-secreto podemos entenderlo como no-origen: de hecho, esta última condición se le había atribuido unas líneas antes a la misma castración. Lo que está en juego aquí es algo similar de lo que nos dijo al comienzo del libro: ninguna de estas operaciones deconstructivas se puede alzar como central, última, fundamental,

como soberana onto-teológicamente hablando. No pueden ser secreto, ni enigma, ni origen: no son un reemplazo del origen, son insistencias, operaciones que insisten una y otra vez en no colocarse, en no atribuirse, en el lugar del origen. Todas las operaciones de la cadena presente en este pasaje están atravesadas por no ser origen, por no valer por origen. Nunca pueden serlo, ni por un momento. Decíamos al comienzo de este párrafo que no había desplazamiento porque aquí lo que se nos viene a mostrar con claridad es que lo entallado, lo injertado, lo que hiera tomando inicio, siempre más que un algo es una operación: en un pasaje anterior, lo entablado era la diseminación como tal, aquí lo es la sustitución.

Abordemos ahora el último ensayo de este libro que homónimamente se llama “La diseminación”. Es un texto rayano en lo poético en su tono y retórica. Señalemos que el cruce con lo literario, que ya se ha venido tanteando tanto en este libro como en libros anteriores, contamina de plano la escritura derrideana. No daremos más contexto que señalar que está arrojado a trabajar el texto *Números* de Sollers, que se entallan una escritura con la otra.

“La amenaza del abrecartas con que sangró el filete rojo abre o erige, entablando [*entamant*] con un trazo la decisión de su presente; con ella se separan los labios, se descose la boca” (*Dissémination*: 449; 329).

Cuesta dejar a un lado lo que no habría que dejar un lado. Cuesta no dejarse también entallar a su vez, a su través, nosotros, por esta palabra derrideana. Pero mal que mal estamos en lo que estamos. Que en otros lugares esta palabra derrideana llegue en sus

otros bemoles a destino. Volvamos al recorrido que venimos haciendo. Se nos replica acá lo que recién relevábamos: lo que hiere es ante todo siempre una operación. En este caso se trata de la operación de la decisión, un simple trazo, que viene a herir lo que siempre ya estaba abierto: la boca, una boca absurdamente cosida como si no fuera siempre ya lo abierto, lo inencentado.

Pero habrá un giro de cámara más, o un otro ajuste de lente, del lente derrideano. Los pasajes de este ensayo nos instarán a atender a aquella instancia misma del venir a tener lugar un texto. Ya habíamos atendido a lo que es herido, sobre todo en los textos de 1967. Y también a la operación u operaciones que vienen, que alcanzan, a herir. Ahora se tratará, por decirlo así, de atender a las condiciones en que viene a darse el incidir, ¿hay algo antes de un texto?, ¿qué hay, si hay algo, justo en el momento en que se viene a hendir, a grabar, una escritura sobre la que será su superficie? Leamos:

“Si no hay fuera-de-texto, es porque la gráfica generalizada ha comenzado ya siempre, está siempre injertada en una escritura «anterior». Leéis injertada, sí, y sembrando aquí esta alusión al injerto, al trasplante, a la enfiteusis, premeditad el verla germinar en otro lugar y más adelante. No hay nada antes del texto, no hay pretexto que no sea ya un texto. Así, en el momento en que se incide [*entame*] la superficie de asistencia, en que se abre la abertura y se presenta la presentación, había una escena. En el imperfecto. Estaba ya en su lugar, aunque presentemente invisible, trabajando sin darse a ver, sin dejarse decir por ningún enunciado presente, antes del «primer» acto” (*Dissémination*: 490; 356).

Tendríamos que responder que no había nada antes de un texto que comienza a ser hendido, inscrito, que no había nada que no fuera ya otro texto. Esto nos recuerda aquella célebre frase de *De la gramatología* que nos dice que no hay nada fuera del

texto. En este pasaje al que atendemos ahora tiene la particularidad de hablarnos en aoristo, en imperfecto. No es que no sea cierto que no haya nada fuera del texto, es solo que el texto tiene lugar, ante todo, bajo la forma del ya estar siendo. Al venir un texto no había nada más que un texto que ya estaba teniendo lugar, texto en cual el texto por venir viene a injertarse, a implantarse. Las condiciones de posibilidad de un texto son otro texto, éste que ya estaba ahí. Recordando a Monterroso: “cuando despertó, el dinosaurio todavía estaba allí”, cuando viene a despertar un texto, el dinosaurio, la monstruosa e ingente masa de textos que le preceden, siempre, todavía, ya estaban ahí. La encentadura, la hendidura, que es toda escritura, es la inminencia que viene a tener lugar acogida en las hendiduras que ya están siendo, en el pliegue y plegarse una sobre las otras de las escrituras sumidas en el imperfecto:

“Lejos de toda esencia, sois inmediatamente sumergidos por el imperfecto en el espesor ya incidido de otro texto. Y lo que es dicho o escrito (el «significado»), es ya la práctica de una incisión [*entame*] en una sustancia gráfica que conserva y deforma huellas de todas clases: formas, dibujos, colores, ideogramas mediosilenciosos, enunciados hablantes, etc.” (*Dissémination*: 507; 368).

Lo que hay, si es que lo hay, si es que llega a haberlo, siendo poco ser, casi no siendo, es la incisión, la concretitud de una herida sobre las otras heridas, sobre las otras hendiduras, arrojadas al imperfecto, al aoristo. Hay que decir todavía algo más para atender a la radicalidad de lo que se nos dice, se nos escribe, hiende, en este pasaje. Habría que decir que el pasaje mismo nos hiere en el significado. La escritura es una operación de heridas, antes que de significados. Lo que viene es un herir desde otros herires que ya están siendo. Lo que se convocan son huellas, marcas. Cómo decir lo que

nos está diciendo Derrida sin correr a protegernos al ámbito del sentido, sin buscar refugio, sin intentar blindarnos en el sentido de la herida. Antes, en el momento de venir a tener lugar y después del tener lugar un texto, lo que queda es tinta, lo que queda es la inminencia de otra hendidura:

“Queda esta columna de tinta, después, antes del punto final. Maquinalmente sumergida, presta a incidir [*entamer*] otro texto” (*Dissémination*: 508; 369).

“Así, en el indefinido de un pasado que no ha sido nunca presente, en el instante en que un corte desencadena el juego y entabla [*entamer*] el texto, «una frase hablaba»” (*Dissémination*: 509; 370).

Hemos marcado el carácter inminente de la encentadura, su carácter acontecimental, pero no al modo de *el* acontecimiento, sino que al modo del acontecimiento numeroso: el acontecimiento como comienzo entre otros comienzos, como hendidura entre otras hendiduras que ya estaban siendo, que ya estaban hundidas como texto, como escena tramada, en que todo texto viene en su inminencia a tener lugar. Que solo el texto sea la condición para el acontecer de todo texto es tanto como decirnos que no hay nunca algo así como el acontecimiento, el acontecimiento singular, soberano, puro. Todo texto toma comienzo o hace comienzo, se da como corte, encentadura, desde la nada de acontecimiento puro, desde la nada de acontecimiento único que es el texto:

“Practicad, pues, un corte, arbitrario y violento, después de haber recordado que los *Números* prescriben el corte, y el «comenzar» por él. Comienzo siempre ficticio, y el corte, lejos de resultar inaugural, es impuesto por la ausencia, salvo la ilusión a descontar, de todo comienzo decisorio, de todo acontecimiento puro que no se divida, no se repita ni remita ya a otro «comienzo», a otro «acontecimiento», siendo la singularidad del acontecimiento más que nunca mítica en el orden del discurso. Hay que cortar porque (o como consecuencia de, como se quiera) el comienzo se oculta y se divide, se

pliega sobre sí y se multiplica, comienza por ser numeroso”²⁰ (*Dissémination*: 447-448; 328).

Il faut couper, hay que cortar, porque todo comienzo se hunde y oculta, plegándose sobre sí se olvida de ser comienzo, se pierde como tal para proliferar poblando el texto. El texto, la condición de toda encentadura, no es más que un cementerio de comienzos, de encentaduras pasadas.

Hasta aquí nuestro detenernos en *La diseminación*. Atendamos ahora a *Márgenes de la filosofía*, otro libro publicado en 1972. En lo específico citaremos dos pasajes del ensayo dedicado a Valéry. La imagen que tenemos que tener presente del poeta es aquella en que pensaba a los árboles como fuentes de agua, como ríos, pujando por elevarse y alcanzar el cielo. Tal es el sueño de la fuente: el sueño de los árboles sabiéndose fuentes, pensándose como fuentes. Derrida acogerá el giro, al que atiende Valéry, que tiene lugar en el término fuente: fuente como origen, pero a la vez fuente como lo que fluye, como que está a punto de ni siquiera de ser, de tener como poco ser nada más que un fluir.

“En el curso de su innumerable enunciado sobre el árbol, la «haya suprema», Valéry habrá contado con un «árbol ciego», luego con un árbol gimiente «que hay dos árboles en él». Momento en que el árbol erigido, atravesado pues, en su adentro separado de sí mismo, se deja separar de la fuente simple. Aquí comienza [*entame*] el sueño de la fuente. Separarse de la fuente, predice en fin «Alabanzas del agua», es dejarse

²⁰ “Pratiquez donc une coupure, arbitraire et violente, après avoir rappelé que les Nombres prescrivent la coupure, et de « commencer » par elle. Commencement toujours fictif et la coupure, loin d’être inaugurale, est imposée par l’absence, sauf illusion à décompter, de tout commencement décisoire, d’événement pur qui ne se divise, ne se répète et ne renvoie déjà à un autre « commencement », à un autre « événement », la singularité de l’événement étant plus que jamais mythique dans l’ordre du discours. Il faut couper parce que (ou en suite de quoi, comme on voudra) le commencement se dérobe et se divise, sur soi se plie et se multiplie, commence par être nombreux” (328).

multiplicar o dividir por la diferencia del otro; cesar de ser (un) yo” (*Marges*: 316-317; 329).

Tendríamos que entender que el árbol se separa de la fuente simple, de ese elemento en que todavía la fuente podía ser retrotraída a fundamento metafísico. Como ya hemos venido remarcando, aquí la *entame* en esta lógica del origen, en rigor, en esta lógica de la puesta en cuestión del origen, en estos textos de 1972, atiende a la operación que hiere más que a la plenitud herida. Incluso aquí o, sobre todo, aquí en que la fuente solo tenía de fundamento físico el permanecer en una condición de simple. Aquí, el sueño de la fuente entalla de fuente, de alteridad de la fuente, de fluir, al árbol que en el fondo viene a saberse fuente o más bien fuentes.

“Pero ¿cómo es posible lo imposible? ¿Cómo puede dividirse la fuente/las fuentes desde el título germinales –y así separarse de sí misma para ponerse en contacto consigo misma– que es, en tanto que origen puro, la irreferencia de sí? Y desde el momento en que la fuente abre su proceso, se inicia [*entame*] y escapa de sí misma, ¿hay una primera metáfora del origen? ¿Una metáfora propiamente originaria? ¿Una metáfora en la que la fuente se pierda menos que en otra? ¿O en la que perdiéndose más, se vuelva a juntar todavía con más seguridad? ¿Hay en este proceso, el lenguaje plotiniano se impone aquí, una primera emanación metafórica del Uno que es la fuente?” (*Marges*: 324; 337).

El pasaje no deja de ser inquietante. Tiene que ver con una tendencia, con una advertencia, que ya nos ha aparecido en estos textos de 1972. Es la posibilidad de recaptura metafísica. Es una posibilidad que acecha al mismo Valéry y en verdad siempre nos ha estado y va a estar acechando.

La *entame*, insistamos, no es otra forma del origen, es un no-origen, no es metáfora del origen bajo ningún respecto, bajo ningún nivel. Lo que tiene de inicio, de comienzo, la

entame lo tiene como un comienzo entre otros, como un comienzo más, como una traza más: vacilación de ser, poco ser o hasta no ser. No es origen, o no podría ser origen porque está en cuestión que tenga algo así como ser.

En el texto *Posiciones*, el último libro al que atenderemos de 1972, en específico a su entrevista homónima, va a insistir en este asunto del ser en condición de entredicho para la *entame*. Pero antes nos detendremos en un pasaje similar en su operación al primer pasaje que citábamos de este año:

“No pudiendo ya levantarse como una palabra-maestra o un concepto-maestro, obstruyendo toda relación a lo teológico, la *différance* se encuentra presa en un trabajo que arrastra a través de una cadena de otros «conceptos», de otras «palabras», de otras configuraciones textuales; y quizá tendré ahora la ocasión de indicar por qué tales o cuales «palabras» o «conceptos» se le han impuesto a continuación o simultáneamente; y por qué ha habido que darles valor de insistencia (por ejemplo los de grama, reserva, corte [*entame*], traza, espaciamiento, blanca, (sentido blanco, sangre blanca, sin blanco, cien blancos, parecido), suplemento, *phármakon*, margen-marca-mancha, etc.). La lista no tiene clausura taxonómica por definición; menos todavía constituye un léxico. En principio porque no son átomos sino más bien hogares de condensación económica, lugares de tránsito obligados para un gran número de marcas, de crisoles un poco más efervescentes” (*Positions*: 53; 55).

“*Entame*” nos aparece aquí como una de las insistencias en el despliegue y proliferación de la diferencia. No más que eso ni menos que eso. Una insistencia que se le ha impuesto a la diferencia. Todas estas insistencias, incluida tal vez la misma diferencia, no guardan nada de fundamentales, no guardan en nada condición alguna de soberanía onto-teológica. Como promete Derrida en esta cita, nos va a indicar a lo largo de esta entrevista el por qué la *entame* ha tenido lugar como insistencia deconstructiva. Lo cierto es que serán solo dos pasajes donde nos dará cuenta de esto. Son tal vez los únicos

pasajes, hasta ahora, en que Derrida nos habla en términos directos de la *entame*. No creo que ello tenga que darles un valor especial. Si observo esto, es más bien para anticipar el tono con el que nos encontraremos. Leamos el primero de estos pasajes:

“La merma [*entame*], no es ni la integridad de un comienzo o de una cortadura simple ni la simple secundariedad. Ni/ni, es a la vez o bien o bien” (*Positions*: 57; 59).

Como contexto señalemos que esta cita se inserta en un pasaje en que, de modo tan enfático como breve, tal como para aquí con la *entame*, Derrida nos indica, nos da una palabra, sobre cada una de estas insistencias. Digo esto porque lo de la lógica del ni/ni vale en verdad para todas las insistencias a las que atiende, aunque también para todas las posibles por venir, por agregar. Estimo que lo que hemos elaborado en nuestro recorrido le hace justicia a lo que Derrida nos dice de la *entame*. Nos está diciendo que no podemos pensarla como ninguna integridad –al paso, digamos que integridad etimológicamente es tanto como decir no-tocado. Serían tres las indicaciones en específico que Derrida nos está dando de la *entame*. Primero, la *entame* no sería la integridad herida de ningún comienzo, menos sería, por tanto, un origen sustituto, herido, teniendo lugar y, por tanto, aún menos, una integridad como tal, un origen inencentado. Recordemos que Derrida nos está dando una palabra sobre la *entame*: no nos está negando que la herida, que la encentadura, esté en relación con una integridad, de hecho, de lo que se trata en la encentadura es de alcanzar, de herir, a toda integridad que se le coloque por delante. Como hemos remarcado, los textos de 1967 atendiendo a esto de lo herido, de la integridad herida, pueden, se prestan, a comprenderlos como si la encentadura por su alcanzar a la integridad fuese ontológicamente de la misma índole,

naturaleza. Pero recordemos que remarcamos, insistimos, en que la *entame* era de otro modo que el origen, de otro modo que la integridad, que era un comienzo en otro registro que el de la integridad si lo queremos decir desde este pasaje. En segundo lugar, Derrida nos está diciendo que la *entame* tampoco es la integridad de una cortadura simple: esto es, no es la incisión pensada en el registro de la presencia. Su índole de ser no le viene de la presencia, no es herida presencia plena hiriendo a otro presente igual de pleno. Por atender más bien a lo que hiere, estos textos de 1972 en los que nos hemos detenido nos pudiesen causar la impresión de que estábamos dando cuenta de la integridad de lo que hiere: no era una buena metáfora, si es que lo era, decir que lo que hiere en la deconstrucción es como la flecha, aunque quizá sí sería como una flecha imposible que no dejaría de incrustarse. Más allá de esta posiblemente fallida metáfora, señalemos que relevamos, en el carácter de operación de esto que hiere, la condición de poco-ser o no-ser, de no integridad en nada, de esto que hiere. Pero creo que, si escuchamos el sintagma “cortadura simple”, podríamos añadir que en la encantadura no se trata de un simple, se trata a la vez de lo que se incrusta no como simple filo, sino que de lo que contagia y contamina como alteridad, de alteridad a la integridad, de lo que se injerta y entalla. En tercer lugar, y es quizá lo más interesante que se nos viene agregar en este pasaje, Derrida nos apunta que tampoco podemos entender al herir de la encantadura como una simple secundariedad. De algún modo, “simple”, “entero”, “integridad” nos están diciendo lo mismo: nos reponen una lógica de la presencia, incluso cuando calificamos así a lo que se ofrece como mero doble del uno, como secundario. No hay que detener la cuenta ni en el dos, ni en el tres, como nos señaló en

el exergo de *La diseminación*, pero, sobre todo, no hay que detener la *cuenta* en lo simple. Se trata de proliferaciones y diseminaciones sin que la herida atienda a sí misma, *hiere porque hiere*, no puede dar razones de sí, se hiende de otros textos ya siendo que le instan a hendirse en la superficie textual que lo acoge.

Atendamos al segundo pasaje de esta entrevista en que nos da una palabra sobre la *entame*:

“La incisión [*entame*] de la deconstrucción, que no es una decisión voluntaria ni un comienzo absoluto, no tiene lugar, no importa dónde, ni en un lugar absoluto. Incisión [*entame*], precisamente, que se levanta según líneas de fuerzas y fuerzas de ruptura localizables en el discurso a deconstruir. La determinación tópica y técnica de los lugares y de los operadores más necesarios (cebos, presas, palancas, etcétera) en una situación dada, depende de un análisis histórico. Este se hace en el movimiento general del campo, y no se agota nunca por el cálculo consciente de un «sujeto»” (*Positions*: 105; 109).

Lo cierto es que es difícil decir si nos está hablando más de la deconstrucción que de la *entame*. Podríamos estar prontos a traspasar la una en la otra. De algún modo ya lo hemos hecho cuando discutimos lo que se involucra en la cuestión de lo *inentamable*. La *entame* de la deconstrucción nos suena, inevitablemente, nos suena en este pasaje a una suerte de pleonasma: tanto queda dicha la deconstrucción por la *entame*, como tanto queda dicha la *entame* por la deconstrucción. El restarse del ser una y la otra, como nos hemos acercado a decir, es radical en este pasaje: la deconstrucción no tiene lugar, ni aun bajo la forma de ser del “si la hay”. Ni es que no pueda tener lugar, simplemente no tiene lugar. La encentadura de la deconstrucción es una extraña incisión, un corte que ni siquiera divide, un corte que resta, que tiene su modo de ser restándose de ser en los

textos. Los textos se deconstruyen, pero no en la forma de llegar a deconstruirse por decisión voluntaria alguna, no en la forma de ser deconstruidos por una subjetividad. Corte en la intimidad de las fuerzas, entre las fuerzas, siempre poblando ya todo texto.

Hasta aquí con los textos de 1972. Nos detendremos ahora en dos pasajes de *Glas* de 1974. Este libro artefacto, como todos, más que otros, dispone de dos columnas por hoja: en una de ellas el texto estaría abocado a Hegel y en la otra a Genet. Lo cierto es que dentro de las columnas también proliferan operaciones de inserción. Más que dos, más que tres, ni/ni/. Los dos pasajes a los que atenderemos provienen de la columna Hegel. Leamo el primero de ellos:

“Pero el darse-producirse-desdoblarse insinúa, en la pura actividad, una división interna, una pasividad, un afecto que encanta [*entame*] oscuramente la paternidad del padre y comienza a arruinar todas las determinaciones y las oposiciones que forman sistema con ella” (*Glas*: 32; 32).

Sin movernos en nada de la lógica de puesta en cuestión del origen, aquí la *entame* se anuncia articuladamente: por esto queremos decir que en una misma oración, en una misma construcción, se nos reúnen los dos momentos que eran enfatizados como por separado, respectivamente, en los pasajes de 1967 y 1972: “una división interna, una pasividad, un afecto que encanta [*entame*] oscuramente la paternidad del padre”. Por un lado, las operaciones que hieren: división interna, pasividad, afecto. Por el otro lado, lo herido: la paternidad del padre, la serie de oposiciones que funda la ley del padre y con las que hace sistema. Es como si a estas alturas de su escritura, habiendo despejado la distinta índole de uno y otro momento de la herida, pudiesen venir a ser reunidas en una

misma oración, la operación no-ser que hiere con la pura presencia del origen que viene a ser herida. En este caso una pasividad hiriendo a la plenitud de la ley del padre. Decíamos que se trataba de la columna de Hegel: es claro como aquí Derrida nos muestra como en la misma plena actividad del espíritu está teniendo lugar una pasividad, lo que imposiblemente tiene lugar, eso ya está ahí operando como división interna íntima. En la misma actividad se nos muestra su tener lugar, que siempre es un casi no tener lugar, un ser en nada presencia, de la pasividad que viene a arruinarlo todo.

Atendamos a un segundo pasaje de este texto de 1974:

“El judío opera (sobre) él mismo un simulacro de castración para marcar lo suyo propio, su propiedad, su nombre, para fundar la ley que padecerá para imponerla a los demás y constituirse en esclavo favorito de la potencia infinita. Encentando [*entamant*] su glande se defiende de antemano contra la amenaza infinita, castra a su vez al enemigo, elabora una suerte de apotropaica sin medida” (*Glas*: 55-56; 55-56).

También hallamos la articulación que recién señalábamos en esta cita. Sin duda, la escena de esta encentadura es mucho más compleja. Podríamos decir que lo que encenta es la circuncisión, aquel simulacro de castración, mientras que lo encentado sería lo propio, la propiedad, el nombre, el glande. Pero hay un doblez aquí: en este encentar el judío *su más propio*, *su glande*, a lo que encenta y castra, a su vez, es a la amenaza de castración sobre él, a lo que encenta es a la amenaza infinita de caer sobre él de su enemigo. En este conjuro infinito se da un herirse que evade toda otra posibilidad de ser herido. Conjuro infinito, ley infinita, a la que quedan sometidos infinitamente tanto el judío como su otro. Extraña ley por ser padecida, hendida, grabada, proveniente desde

una encentadura de lo más propio. No podemos evitar aquí añadir un fragmento más del texto derrideano:

“Exhibe su castración como una erección que desafía al otro. Lógica paradójica de la apotropaica: no dejar ya de castrarse, no dejar ya de hacerlo siempre, para poder castrar y reprimir la amenaza de castración, renunciar a la vida y al dominio con el fin de garantizarlos; poner en juego con astucia, simulacro y violencia aquello mismo que se quiere conservar; perder de antemano lo que se quiere erigir; dejar en suspenso lo que se eleva: *aufheben*”.

Habría mucho que comentar sobre este pasaje: prometo volver sobre las potencias políticas o los efectos para la politicidad involucrados en este simulacro de castración, de este casi no ser castración, pero también el serlo y no una vez sino todo el tiempo. Podríamos decir entonces, atingiéndonos a lo preciso del recorrido en que estamos, que la encentadura no solo guarda el carácter de una incisión diseminal, proliferante, como se nos mostró en *La diseminación*. En su proliferación podría abrir a una ley otra: a la ley de colocar en suspenso a todo lo que pretende venir a erigirse, a darse como presente. Una infinita apotropaica ante la infinita amenaza de lo que busca erigirse, tener lugar como origen. Es el tener lugar, bajo esa forma defectiva del tener que porta la encentadura, de lo que evade tener lugar el mismo y con ello evade que tenga lugar todo lo que pretenda erigirse.

Nos dirigiremos a continuación a dos textos de 1978. Nuevamente nos encontraremos con desplazamientos en torno al uso de “*entamer*”. Primero nos detendremos en el texto *La verdad en pintura*. Aquí, “*entame*” queda traducido por varios términos: “mella”, “apertura”, “extremo”, “inicio”. Más allá de las decisiones en la ocasión de cada

traducción, creo que siempre está proliferación en el vertido de una lengua a la otra son seña de desplazamientos en la misma operación derrideana. En los textos de 1967, el énfasis estaba puesto en lo herido, encentado, o en lo todavía no alcanzado a ser herido, lo inencentado, esto es, en el origen en uno y otro caso, en cambio, en los textos de 1972 notamos, por un lado, un énfasis en las operaciones que hieren y, por otro lado, una insistencia en la índole ontológica débil del mismo herir. Este último rasgo de acercamiento a la *entame* se va a exacerbar en estos textos de 1978. No se tratará de atender a lo herido, ni a lo que hiera, que no es un algo, tampoco se tratará meramente de atender a qué es este herir, que tampoco es un algo, que es una no-presencia. Abordadas ya todas esas aproximaciones, ahora la cuestión, podríamos decir, será dar cuenta de cómo es ese herir que hiera, de cómo es el herir mismo:

“La cuestión ya no sería entonces: «¿Qué es un trazo [*trait*]?», o «¿En qué se convierte un trazo?», o «¿Con qué se relaciona un tal trazo?». Sino «¿Cómo se trata [*traite*] el trazo [*trait*]? ¿Y se contrae en su retraso [*retrait*]?». Un trazo nunca aparece, nunca por sí mismo, dado que marca la diferencia entre las formas o los contenidos del aparecer. Un trazo nunca aparece, nunca por sí mismo, nunca por primera vez. Comienza por retirarse [*retirer*]. Sigo aquí la consecuencia de lo que había llamado hace mucho tiempo, antes de llegarle el turno a la pintura, la *mella* [*entame*] del origen: lo que se abre, de una traza [*trace*], sin iniciar” (*Peinture*: 25; 16).

Es un nuevo énfasis, un otro desplazamiento. Aunque tendríamos que insistir en que no dejemos de estar en la lógica de una puesta en cuestión del origen, aquí podríamos decir que se atiende, se responde, a la puesta en cuestión como tal, como colocando entre paréntesis la atención al origen: consideración por *el tener “lugar” de la puesta en cuestión* en vez de la *puesta en cuestión del origen*, por el cómo se da la encentadura, por el cómo se da el herir como tal. Persiste el uso singular de “*entame*”: como dijimos,

nunca dejará de tener lugar este uso en toda la escritura de Derrida, pero se nos va abriendo el asunto, dándose vuelta, o mejor, dejándonos ser volteados, estremecidos por él. Como abriendo un pensamiento del origen, rasgando hasta el menor rastro de la persistencia, del asomo, de un pensamiento del origen. No tiene nada de integridad el herir: es un trazarse o un tirar la herida que se retira en ese mismo venir a ser trazada. Derrida aquí es del todo explícito en decirnos que la lógica del trazo en la que está reparando es consecuencia, deriva, de la lógica de la *entame*. Podríamos decir que la lógica del trazo es por entero la lógica de la *entame*. Lo que nos ha dicho del trazo implica que así ha venido pensando la *entame*. Eso quiere decir que la encentadura, la herida, en rigor, no tiene lugar o, al menos, tiene una peculiar forma de tener lugar: se retira, se retrae, en el mismo momento de tener lugar. No llega a tener lugar: abre sin iniciar, no aparece como tal. De algún modo, a mucho de esto ya habíamos apuntado, pero el tono aquí nos habla de una otra ontología, o en rigor, de una no ontología. Tal la “ontología” del trazo, de la *entame*. Notemos los “un” que pueblan el pasaje que recién citamos: siempre se trata de “un” trazo, un trazo entre muchos otros. También siempre se trataría de una encentadura, de una herida: de un comienzo entre muchos otros como habíamos destacado. Leamos un último pasaje de *La verdad en pintura*:

“Esta doble talla [*taille*] solo se compara consigo misma. Porque el límite no existe. Incluso si *hay*, la talla de este extremo (apertura) [*entame*] no existe, no empieza nunca, en ninguna parte. Ni originaria ni derivada, como la traza [*trace*] de cada trazo [*trait*]. Es esto lo que se presenta sin talla” (*Peinture*: 152; 166).

Podríamos hablar de un tono enigmático. Aunque creo la cuestión no pasa por una tonalidad tal del discurso. Me parece que acá lo que se nos recruce en su

enigmaticidad es el asunto mismo. Derrida está pensando hasta sus últimas consecuencias, en toda rigurosidad, lo que implica que la traza, la *entame*, sean en nada. De tener ese modo de no ser, la traza como tal, la *entame* como tal, no puede tener talla, muesca, mordida. La *entame* es lo que se presenta de golpe, de una traza, extremo de ser (o de no ser, más bien) sin bordes porque el mismo es el borde, sin talla y sin talle, podríamos agregar, porque nada le puede venir a colocar medida. Ni originaria, ni derivada. De golpe.

La cuestión es compleja como tal y se tornará aún más compleja: me refiero a otros pasajes de *La verdad en pintura* en que Derrida se abocará al pensamiento de Heidegger en torno al *Aufriss*: este es para Derrida el pensamiento heideggeriano de la encentadura (*Peinture*: 138, 222, 405). Elidiremos entrar en estos pasajes para abarcar el acercamiento a este mismo asunto que hace Derrida en “La retirada de la metáfora” (“*Le retrait de la métaphore*”), el otro texto de 1978 que tendremos pronto en cuenta. Digo pronto, porque creo que antes de ir a ellos tenemos que decir algo más del carácter peculiar del trazo, de la *entame*, y también convocar a Heidegger por nuestra cuenta.

Comienzo, entonces, por invocar dos expresiones que usamos que nos dan cuenta de este trazo que no vemos: expresiones en las que tal vez venimos a saber de trazos aporéticamente teniendo lugar, de trazos que tienen lugar retrayéndose en su mismo tener lugar. Quizá tendemos a tener demasiado presente la imagen de un trazo como siendo puro aparecer sobre una blanca hoja pura. Lo cierto es que ni en esa escena, que

tampoco es ninguna primera escena, nunca lo es ni será, el trazo siempre tiene una presencia espectral: se da para retirarse, trazado no atiende a sí mismo, es más, podríamos decir que no le importa si se lo ve o, aún más, repulsa el ser visto, tiene lugar para abrir espacialidades otras en esa blanca hoja. Pero bien, vamos a las expresiones. En el dar cuenta de quienes somos, en el siempre fracasado relato de quienes somos, fracasado porque al hablar del yo terminamos siempre hablando de los otros que nos pueblan como espectros, solemos recurrir como frase epilodal a decir “yo estoy atravesado por lo que me enseñó mi ñuke”, “yo estoy atravesado por...”, “a mí me marcó...”. Frases fracasadamente epilodales si las juzgamos como un relato de un yo pretendidamente autónomo. Esas frases siempre las terminamos, las completamos, con los nombres propios de un otro, o los nombres propios de nuestros acontecimientos (traumas de alegría o dolor). Son frases que testimonian la alteridad: el ser constituidos, deshechos y rehechos, desde los otros, desde lo otro. Instalo esta escena para poder decir que cuando decimos que estamos “atravesados por” estamos haciendo experiencia de la traza que se da retrayéndose: damos nombres propios porque lo que nos traza y encanta se nos va de las manos. Nombre propio, no mío, nombre de lo impropio, pero que me traza como apertura. Traza de lo espectral en la que venimos a quedar definidos. Voy a la segunda expresión que tiene un mayor peso coloquial, vulgar, si se quiere. Solemos usarla para descalificar. Me refiero a cuando decimos “ellos dos están cortados por una misma tijera”: se nos escapa decir qué los abre, se nos va, no es solo que lo elidamos por algún afán apotropaico. Una misma traza los define, pero no sabríamos bien

determinarla, la conocemos por sus efectos, por los comportamientos que vemos que ellos tienen.

Pues bien, invoquemos a Heidegger. Podríamos convocar muchos pasajes suyos en relación a este pensamiento de la encentadura. Podríamos convocar a los mismos pasajes que Derrida lee en “La retirada de la metáfora”: me refiero a pasajes del texto “Das Wesen der Sprache”, publicado como parte del volumen *Unterwegs zur Sprache*. Podríamos también convocar pasajes de *Was heisst Denken?*, texto donde lo que abunda no son los léxicos de la familia del *Reissen* (trazar, desagarrar, *Riss*: trazo, *Aufriss*: encentadura) sino que de la otra familia léxica que Derrida también vincula al pensamiento del trazo (*Psyché I*: 95; 86): la familia del *Ziehen* (tirar, *Zug*: tiro, *Bezug*: relación, *Entzug*: retiro, retracción). En efecto, en tal libro, Heidegger nos habla de la *Entzug des Seins*: del retiro o retracción del Ser. Hay que decir que *ziehen* apunta más bien hacia el aspecto de la relación, del estar en relación con el ser. Esta retracción del ser sería, entonces, retracción en la relación. La familia del *reissen*, en cambio, coloca énfasis en el desgarro de la relación, y tiene su lugar destacado en *Unterwegs zur Sprache*. En vez de ir a los mismos textos a los que va Derrida queremos citar un pasaje de “Die Sprache”, texto que abre tal volumen. Pasaje donde es convocada otra familia léxica que, si bien no es vinculada por Derrida al trazo, si lo está en el asunto de la incisión, del corte: me refiero a la familia del *Scheiden* (cisión, *Unterschied*: diferencia, *Entscheidung*: decisión). Antes de ir a tal pasaje, quisiera relevar que, trayendo nosotros a Heidegger aquí, anticipando la traída que de él hará Derrida, que ya veremos, como

decía, quisiera destacar que en ambas traídas heideggerianas quedamos instalados en el ámbito del ser: de ese *un* trazo derrideano que nos insistía en ser *un* trazo, estamos expuestos con Heidegger al trazo *del ser*. Leamos el pasaje que traemos por nuestra cuenta:

“Sólo reina [*waltet*] intimidad donde lo que es íntimo, mundo y cosa, deviene pura distinción y permanece distinto [*rein sich scheidet und geschieden bleibt*]. En el medio de los dos, en el inter-medio de mundo y cosa, en su *inter*, esto es, en su *unter*, reina [*waltet*] el *Schied*. La intimidad de mundo y cosa reside [*west*] en el entre-medio, reside en el *Unter-Schied*, en la diferencia. La palabra diferencia [*Unter-Schied*] está ahora liberada de su uso habitual” (Heidegger, 1990: 22).

Es el *Schied*, el corte, la cisura, lo que reina. El corte es el que traza: el corte de la diferencia como lo que hace íntimos a lo que queda abierto por él, a lo que en su cisura hace venir a tener lugar. El corte como lo que traza, la íntima proximidad de lo que viene a distinguirse, y ser, en su ser afectado por él. Cosa y mundo en el último Heidegger son los términos, son los *cortes*, en que viene a darse el ser. Para el último Heidegger, la cosa se da en el mundo (hasta ahí había llegado el Heidegger de *Ser y tiempo*), pero siempre a la vez que el mundo tenga lugar en la cosa. *Das Ding dingt*: la cosa cosea, pero, en rigor, lo que nos dice es que la cosa nos condiciona el tener lugar del mundo. Decimos todo esto para remarcar que el corte, el *Schied*, al abrir la cosa y el mundo no es sino corte del ser. Es este corte del ser lo único que puede venir a trazar en intimidad a cosa y mundo para que el mundo pueda tener lugar en la cosa. Que el corte reine, que este corte del ser venga a colocar en intimidad a cosa y mundo, parece venir a decirnos que el corte es el otro modo que el origen. No se trataría entonces, en estos textos de 1978 de Derrida, al menos teniendo lugar en ellos una lectura de Heidegger, de solo

atender a cómo es el herir como tal. También estaría en juego en este atender al herir como tal que se nos muestre otro modo que el origen ya no tan tramado de distinguirse del origen, ya no en íntima diferencia con él. La palabra del último Heidegger ineluctablemente nos insta a habitar en este ámbito del ser como tal.

Creo que ahora sí estamos en mejores condiciones para detenernos en el pensamiento de la encentadura heideggeriana que nos traza Derrida en *La retirada de la metáfora*.

Leamos un primer pasaje:

“La palabra *encentadura* [*entame*], de la que me he servido mucho en otro momento, me parece la más apropiada para traducir *Aufriss*, palabra decisiva, palabra de la decisión en este contexto, de la decisión no «voluntaria», y que los traductores franceses vierten bien por «trabajo que abre» [*tracé-ouvrant*], bien por «grabado» [*gravure*]” (*Psyché I*: 97; 88).

Aufriss, trazo, desgarró, encentadura, entonces, en tanto decisión no voluntaria, no subjetiva, será un término del ámbito decisivo, del ámbito del ser. Tal como la diferencia en que venía a ser trazada mundo y cosa –la relación mundo y cosa–, trazo que les da lugar a mundo y cosa en intimidad. Citemos ahora un pasaje extenso –a mi juicio, difícil de cortar, inencontable– para poder imbuirnos de esta encentadura del ámbito del ser:

“Encentadas [*entamées*], las dos paralelas se cortan en el infinito, se recortan, se hacen una entalladura [*entailent*] y se señalan de alguna manera la una en el cuerpo de la otra, la una en el lugar de la otra, el contrato sin contrato de su vecindad. Si las paralelas se cortan (*schneiden sich*) en el infinito (*im Un-endlichen*), ese corte, esa entalladura [*entaille*] (*Schnitt*), no se la hacen a sí mismas, sino que se recortan sin tocarse, sin afectarse, sin herirse. Solamente se encentan [*entament*] y son cortadas (*geschnitten*) en la encentadura (*Aufriss*) de su vecindad, de su esencia que avecina (*nachbarlichen Wesens*). Y por medio de esa incisión que las deja intactas [*intactes*], aquéllas quedan *eingezeichnet, signées*, dice la traducción francesa publicada: dibujadas, caracterizadas,

asignadas, consignadas. *Diese Zeichnung ist der Riss*, dice entonces Heidegger. Este encenta (*er reisst auf*), traza abriéndola, *Dichten* y *Denken* en la aproximación del uno al otro. Esta aproximación no los acerca a partir de otro lugar donde estarían ya por sí mismos y de donde se dejarían atraer (*ziehen*) después. La aproximación es el *Ereignis* que remite *Dichten* y *Denken* a lo propio (*in das Eigene*) de su esencia (*Wesen*). El trazo [*trait*] de la encentadura [*entame*], pues, señala el *Ereignis* como apropiación, acontecimiento de apropiación. No precede a los dos propios a los que hace venir a su propiedad, pues no es nada sin ellos. En este sentido no es una instancia autónoma, originaria, ella misma propia en relación a los dos que el trazo encenta y une. Como no es nada, ni aparece en sí mismo, ni tiene fenomenalidad alguna propia e independiente, y como no se muestra, se retira, está estructuralmente en retirada [*retrait*], como separación, apertura, diferenciabilidad, huella, reborde, tracción, fractura, etc. Desde el momento en que se retira saliéndose, el trazo [*trait*] es *a priori* retirada [*retrait*], inapariencia, señal que se borra en su encentadura” (*Psyché I*: 97-98; 88).

Demos un contexto mínimo para atender a la lógica de la encentadura que aquí está teniendo lugar. Esas paralelas que se cortan en el infinito son *Dichten und Denken*, poesar y pensar podríamos traducir. Ambas son las palabras que el hombre le otorga al ser en su corresponderle a él, son las palabras que vuelven a ser palabra, en que viene a quedar dicho el ser. En otro lugar de su camino, Heidegger dirá que poesar y pensar son árboles próximos, vecinos, el uno junto al otro en el bosque del ser. La cuestión aquí será atender a lo que corta a poesar y pensar, a lo que los corta definiéndolos como vecinos, íntimos, a la vez que palabras del ser. El asunto es similar al trazado al que atendimos en que la *Unterschied*, la diferencia, venía a distinguir y hacer íntimos a mundo y cosa. A propósito de uno de los pasajes de *La verdad en pintura* comentamos que lo que Derrida nos estaba haciendo ver era que la *entame*, el trazo, eran tan poco ser, tan no ser, que ni siquiera podía sufrir talla, merma, muesca en su extraño venir a tener lugar retirándose. Heidegger nos estaría aquí reiterando esa indicación, pero además nos señala que lo que aquí queda distinguido, trazado, por la *entame* tampoco sufre muesca

ni entalladura alguna. Lo que hay en la *entame*, al menos en esta *entame* del ser, en este *Aufriss*, es corte, incisión, sin implicar entalladura alguna, o lo que se entalla es el trazo, el corte como tal. Poesiar y pensar son cortadas en la vecindad de su ya estar teniendo lugar como palabras hacia el ser: por eso, porque ya son del ámbito del ser, porque ya son cercanas en eso mismo, porque no tienen en nada el ser al modo de la presencia, quedan trazadas intactas por el *Aufriss*, por la encentadura. Lo más decidor de este pasaje tiene que ver con que la *entame*, el *Aufriss*, queda asimilado al *Ereignis*, al acontecimiento del ser, al acontecimiento apropiador. Podríamos convocar aquí la traducción del *Ereignis* al castellano como acontecimiento propicio: como acontecimiento que viene a hacer que tengan lugar poesiar y pensar en propiedad como palabras del ser. De este *Aufriss* que es el *Ereignis* nos va terminar diciendo Derrida cuestiones que ya habían surgido: que tiene la forma de darse retirándose, retrayéndose, que no es nada, que no aparece, trazo que tendría la paradójica forma de ser borradura. Digamos también que, más allá de las precisiones heideggerianas respecto del *Ereignis*, ya habíamos relevado el carácter acontecimental de la encentadura. Pero al hacernos comprender a la *entame* como un acontecimiento, Heidegger nos deja decir cuestiones que no habían aparecido y que son de especial importancia para expandir la lógica de la puesta en cuestión del origen, en la que no hemos dejado de estar en este recorrido siguiendo a la encentadura de Derrida. Reiteremos la lectura, atendamos a un extracto del último pasaje citado:

“La aproximación es el *Ereignis* que remite *Dichten* y *Denken* a lo propio (*in das Eigene*) de su esencia (*Wesen*). El trazo [*trait*] de la encentadura [*entame*], pues, señala el *Ereignis* como apropiación, acontecimiento de apropiación. No precede a los dos

propios a los que hace venir a su propiedad, pues no es nada sin ellos. En este sentido no es una instancia autónoma, originaria, ella misma propia en relación a los dos que el trazo encenta y une” (*Psyché I*: 98; 88).

La *entame*, el trazo, no es una instancia originaria por más que pueda ser una instancia propiciante, una instanciación, un hacer venir en su propiedad, en su esenciar, a poe-siar y pensar como palabras del ser. La *entame* ni siquiera les da lo propio a estas instancias ya de la palabra del ser. La *entame* no obra, no produce un efecto. Ni siquiera les viene a entallar propiedad alguna a estas instancias. Ni siquiera les da su proximidad. Las corta a la vez que las aproxima y une, en hacerlas venir en propiedad al ser: tal es la marca del acontecimiento apropiador, las apropia de su propiedad de ser ya palabras del ámbito del ser. Qué más podríamos decir. Una cosa más: la *entame* no es nada sino lo que corta, o no es nada más que trazar a los ámbitos del ser que encenta y une. Al menos si estamos atendiendo a la *entame* como *entame* del ser.

Leamos una última cita de este texto de 1978:

“Si «la» metafísica tuviese una unidad, ésta residiría en el régimen de esas oposiciones, el cual ni surge ni se determina si no es a *partir* de la retirada del trazo [*du retrait du trait*], de la retirada de la retirada, etc. El «a partir de» se abisma él mismo. Así, acabamos de reconocer la relación entre el re- de la retirada (que no expresa menos violentamente la repetición de la encentadura [*entame*] que la suspensión negativa del *Ent-ziehung* o del *Ent-fernung* [de la privación o de la sustracción]) y el *Ereignen* del es *gibt* que focaliza todo el «último» pensamiento de Heidegger en ese trazo precisamente en el que el movimiento del *Enteignen* (des-propiciación, retirada de propiedad) viene a cavar [*creuser*] todo *Ereignis* («*Dieses enteignende Vereignen ist das Spiegelspiel des Gevierts*», *Das Ding*, p. 172)” (*Psyché I*: 99; 89).

“Esta unidad expropiada es el juego de espejos de la cuaternidad”: así podemos traducir la frase de Heidegger que Derrida cita al final de este pasaje. Privación, sustracción, apropiación, expropiación.

Comencemos por señalar un detalle que puede pasarnos perfectamente desapercibido. Se trata de las comillas que rodean al *la* de la metafísica. Esas comillas marcan una advertencia que Derrida nos hace ante la operación heideggeriana de trazarnos la metafísica como si esta fuera una y la misma, como si fuera una y monolítica por entero en todos sus textos hasta el más recóndito de sus rincones, como si la deconstrucción no pudiese y hasta no debiese estar teniendo ya lugar en ellos mismos. En esa advertencia, también deberíamos dejar resonar algo que hemos venido marcando: desde que hemos dejado venir a Heidegger a visitarnos en este recorrido por la *entame*, esta encentadura pasó a tener el rango de *la encentadura del ser*: colocho cursivas indecididamente en ese *la* y en este *del* para redoblar el reparo que ya habíamos de algún modo hecho. No comento más por ahora sobre esto. Quizá tal como Derrida parece hacer, creo que ante Heidegger hay que suspender los juicios, apresurados o no, para atender a sus operaciones: ver lo que nos muestran ellas de este posible ámbito del ser en que podrían tener lugar operaciones más allá de la lógica de la subjetividad. Entonces, qué estaría en juego en la encentadura heideggeriana del ser. Podríamos decir que lo fundamental es que para Heidegger habría un doble modo de tener lugar el retiro de la encentadura. Estaría el retiro del trazo al modo en que hemos comentado, esto es, el darse cada vez el trazo, repetirse, en su nunca estructuralmente poder llegar a aparecer. Pero habría una

segunda forma, una forma perversa, podríamos decir, de tener lugar el retiro: como retirada del trazo, que puede llegar a hundirse en abismo (la retirada de la retirada y así), pero que en lo fundamental en la simple retirada del trazo siempre puede tener lugar la expropiación del acontecimiento apropiador, la expropiación de la apropiación como tal, la expropiación del acontecimiento del venir a tener lugar poiesis y pensar en su propiedad. Podríamos decir que se trata de la catástrofe siempre posible tras el retraerse de siempre, estructural, de la encentadura. Un retraerse de la encentadura que acaba en el retraerse del ser como tal. La retirada de la encentadura, cuando llega a adquirir estos tintes catastróficos, desembocaría en esa “unidad expropiada” que nos es más que “el juego de espejos de la cuaternidad”, esto es, “la” metafísica. Este “juego de espejos” del ámbito del ser, este sistema de oposiciones metafísicas es, como enfatiza Derrida, *a partir de* la retirada perversa de la encentadura. Ahora bien, como también apunta Derrida, este “*a partir de*” no tiene la forma del origen, de la plenitud del origen: es siempre un abismarse en el retiro, en el no ser, de la encentadura.

En este paso por la encentadura heideggeriana se nos ha abierto aún más el asunto de la herida. Remarcamos una vez más el desplazamiento en que hemos quedado instalados con Heidegger: de la *entame* como un trazo entre otros a la *entame* como trazo del ser. Lo cierto es que un doblez, un cierto doblez como este, en cierta medida ya nos venía acompañando cada vez que colocábamos énfasis en que la *entame* era una encentadura del origen, aunque siempre quedaba desplazada esta posibilidad de ser leída onto-teológicamente con las aprehensiones derrideanas de hacernos ver que la *entame* era un

comienzo que tenía que repetirse una y otra vez, que ese era su modo de ser. Más allá de las suspicacias que nos puede provocar esta encentadura como trazo del ser, señalemos que Heidegger nos instala a atender a la herida en otro registro, en el registro del ámbito del ser como tal. Como notamos, en este ámbito no dejan de tener lugar, de estar insertas, muchas de las cuestiones que hemos trazado en este recorrido por la encentadura. Podríamos decir que, hasta antes de nuestro encuentro con Heidegger, había asomado una índole de otro ser para la encentadura, de no ser, de no ser al modo del origen, pero también literalmente de no ser. Con Heidegger podríamos decir que se nos produce un vértigo al quedar instalada esta misma encentadura de otra índole ontológica en un ámbito de otra ontología, en un ámbito que tiene por entero otro modo que ser, otro modo que ser al modo de la tradición de la presencia. Esa cuestión de no ser, de ser retirándose de la encentadura, ya se nos había aparecido antes de que nos llegase Heidegger. Para decirlo a la inversa de como lo dijimos hace un momento, lo extraño al instalarnos en el ámbito del ser es que el ámbito del origen, del origen pleno, queda desplazado a una especie de segundo plano: es el extraño habitar en el plano de la decisión no voluntaria, de la decisión no de un sujeto. El tener lugar estos dos niveles como lugares donde acontezca la herida, ¿quiere decir que habría dos modos de la herida? ¿Herir la soberanía, por ejemplo, sería herirla como palabra del origen o como palabra del ser? Tampoco tendría porque ser una u otra lógica, pero es claro que no cualquier término puede entrar a tener cartas de ciudadanía para el ámbito del ser heideggeriano. Instalados en este ámbito, insistamos una vez más con dos elementos: no tiene lugar aquí, propiamente tal, entalladura alguna, si hay algún injerto, este sería la

inserción en propiedad en el ámbito del ser de lo que viene a ser colocado en relación íntima por el trazo de la encentadura. Por último, notemos que, puestos en el ámbito del ser, la encentadura, el trazo, encenta a la vez que une a lo que queda trazado en su herir.

Hasta aquí con los textos de 1978. Juzgo que habrá solo un momento más de desplazamiento relevante que afectará a este uso singular derrideano de “*entame*”. Es cierto que, tratándose de Derrida, siempre hay desplazamientos en juego, pero creo que no se puede negar que tendrá lugar una cierta retirada de la *entame*. Eso no quiere decir, como mostraremos, que Derrida dejó atrás el uso singular de “*entame*” que venimos siguiendo.

De *La tarjeta postal*, texto de 1980, revisaremos dos pasajes. En el primero de ellos, nos encontramos con esa estructura entera de la *entame* que habíamos registrado en *Glas*. Aquí la diseminación es la operación que encenta a la unidad del significante, a la ley del falo, como pretendida presencia plena del contrato de verdad:

“Y sin esa amenaza (ruptura de contrato, división o multiplicación, partición sin remedio del falo, un instante iniciado [*entamée*] por la Reina, es decir por todo «*sujet*», súbdito o sujeto), el circuito de la carta ni siquiera habría empezado. Pero con esta amenaza, siempre puede no terminar. Aquí la diseminación amenaza a la ley del significante y de la castración como contrato de verdad. Hace mella [*entame*, que también puede significar empezar] en la unidad del significante, es decir del falo” (*Carte*: 417; 472).

En uno de los pasajes que revisamos del ensayo dedicado a Sollers, Derrida ya dejaba en cuestión al significado: al significado buscando erigirse como origen pleno. En el pasaje que ahora atendemos, lo amenazado por la encentadura es el significante, el falo: lo a

amenazar es lo performático sin sentido, la erección, que busca erigirse, instalarse como origen²¹.

Atendamos a un segundo pasaje en que, si bien Derrida no recurre al término “*entame*”, si nos da cuenta de una herida, de la herida como nombre propio:

“La herida no puede tener (no debería tener) más que un nombre propio. Admito que amo –a ti– por eso: dejas en mí una herida que no quiero substituir. Y ellos creen que somos dos [*deux*], anhelan a toda costa, sin saber contar, aferrarse a esa necesidad. Dos, ni más ni menos. Te veo sonreír conmigo, dulce [*doux*] amor mío” (*Carte*: 32-33; 30).

Bello pasaje. La herida como la alteridad en mí que me constituye, la herida como el corte en que vengo a tener posibilidad. Anhele de que la herida, toda herida, solo tenga un nombre propio, que las heridas se agoten en el nombre propio de los que nos vienen, de lo que nos viene. Anhele de que todo pueda resolverse entre un tú que le viene a un yo, escenas de cuerpo a cuerpo, de las distancias íntimas, sin paredes que no nos permitan inscribirnos el uno en el otro. Tal vez... La herida como fractura de la ipseidad, como constituyéndonos en no tener el modo de ser de la ipseidad. La ipseidad herida: la herida que siempre ya es de la ipseidad, esa herida no cierra, no se cura. La herida de la ipseidad, la herida abierta. Tal la encentadura. Heridas de los nombres propios, de los otros que nos hienden y atraviesan, constituyéndonos en una espiral de apropiaciones y

²¹ En *La bestia y el soberano*, seminario de 2001, Derrida va a explicitar la condición del significante como el auténtico soberano: "El auténtico soberano humano es el significante. [...] El hombre es sujeto del significante, sujeto sometido al significante soberano. Pero ser sujeto del significante es también ser sujeto que somete, sujeto amo, sujeto activo y que decide del significante, lo suficientemente amo en todo caso, si quieren ustedes, para ser capaz de fingir que finge y, por lo tanto, de poder plantear su poder de aniquilación de la huella. Esta soberanía es la superioridad del hombre sobre la bestia [...]. Es ahí donde el paso de lo imaginario a lo simbólico se determina como paso del orden animal al orden humano" (*Bête I*: 157).

expropiaciones mutuas. Atención en este pasaje también por las proliferaciones de esa ipseidad herida. No ser un uno, ni tampoco un dos, al menos un dos, más de un dos: ellos no saben contar, “ellos creen que somos dos [*deux*] [...], dulce [*doux*] amor mío”. *Deux, doux, double*. Doble, doble del doble y así.

Ahora nos desplazaremos hasta un pasaje de la “Carta a un amigo japonés”, texto de 1985. Otra vez la *entame* está entre los nombres de la deconstrucción, un nombre entre otros nombres.

“La palabra «deconstrucción», al igual que cualquier otra, no posee más valor que el que le confiere su inscripción en una cadena de sustituciones posibles, en lo que tan tranquilamente se suele denominar un «contexto». Para mí, para lo que yo he tratado o trato todavía de escribir, dicha palabra no tiene interés más que dentro de un contexto en «huella», «*différance*», «suplemento», «himen», «fármaco», «margen», «encentadura» [*entame*], «*parergon*», etc. Por definición, la lista no puede cerrarse, y eso que solo he citado nombres; lo cual es insuficiente y meramente económico. De hecho, habría que haber citado frases y encadenamientos de frases que, a su vez, determinan, en algunos de mis textos, estos nombres” (*Psyché II*: 494-495; 13).

Ya hemos atendido a dos pasajes similares en que Derrida realiza esta operación de dar cuenta de estos nombres de la deconstrucción. Nos importa porque entre ellos está la *encentadura*, pero, como el mismo pasaje insiste en mostrar, no tenemos que ver en ello una puesta en valor de unas palabras sobre otras. Como también se deja decir en este pasaje, lo que venimos haciendo es dar cuenta de los “contextos” en que tiene lugar la *encentadura* en el texto derrideano: citar mínimamente las frases y encadenamientos que rondan para determinar el nombre de la *encentadura*.

Citaremos a continuación un breve pasaje de *Parages*, texto de 1986:

“Comprendemos mejor cómo la unidad de una versión se deja encentar [*entamer*] por un inacabamiento esencial que no se deja reducir a una incompletitud o una insuficiencia”²² (*Parages*: 140).

Estructura completa de la operación de la encentadura, tal como en *Glas*. Otra vez la insistencia en el poco ser de la *entame*: inacabamiento esencial que no es la mera incompletitud de lo que tiene el modo de ser de la presencia, sino, podríamos añadir, una alienación sin alienación.

Cuando terminamos de revisar los textos de 1978, dijimos que, en el marco de una cierta retirada de la *entame* de los textos venideros de Derrida, daríamos cuenta de un momento más en que tiene lugar un otro desplazamiento en el uso singular derrideano de “*entame*”. Esto acontece en el texto *Schibboleth*, texto de 1986 dedicado a Paul Celan. Si diéramos una primera palabra sobre este desplazamiento, trabándonos aún en la lengua heideggeriana, podríamos decir que aquí Derrida nos está dando cuenta de una *entame* en la intimidad de la poesía, de la *entame* de la poesía. Es cierto que como en la encentadura heideggeriana nos encontraremos en un registro otro que el estar tendidos a la encentadura de la pureza del origen en tanto plenitud de la presencia. Pero lo que en este texto de 1986 tiene lugar es una respuesta, una interpelación, a Heidegger y, con ello, una puesta en cuestión quizá tan implícita como esa interpelación al pensamiento

²² “On comprend mieux comment l'unité d'une version se laisse entamer par un inachèvement essentiel qui ne se laisse pas réduire à une incomplétude ou à une insuffisance” (*Parages*: 140).

de la encentadura heideggeriana. Notemos que el mismo Celan de algún modo es una respuesta o una interpelación a Heidegger. Y que Derrida parece siempre pensarlos a los dos en una relación tal. En este mismo texto explicita que se seguirá absteniendo de interpelar a Heidegger, pero al decir eso, performáticamente al menos, viene sino a mínimamente interpelarlo, al menos a llamarlo, evocarlo:

“Más de una vez me he abstenido de evocar la interpelación de Heidegger o a Heidegger. Su necesidad no puede escapar a nadie” (*Schibboleth*: 76; 94).

Decimos que lo que tendrá lugar acá es una respuesta a Heidegger porque de algún modo Derrida da un paso al costado del paso atrás heideggeriano. No se trata de *la traza del ser*, de *la encentadura del ser*, así como no se trata de *la metafísica*. El gesto recogido de la encentadura heideggeriana es que aquí estaremos en un ámbito del comienzo de otro modo que el origen. Pero este modo en Derrida no será el del trazo en que vienen a quedar apropiados al ser como íntimos poe-siar y pensar. Notemos que ya no se tratará ni siquiera del poe-siar, sino que del *poema*: las cercanías en el significante marcan la distancia, exacerban las distancias, entre uno y otro pensador. Aquí en Derrida el poema no es poe-siar: no es la palabra que el hombre le envía de vuelta al ser en su venir a corresponderle. El poema en Derrida ya es el desgarrar, ya es la encentadura, no es ningún bucólico venir a dar los nombres. El poema en Derrida es la escritura, la violencia originaria de la escritura. En la última oración hemos convocado un pasaje que tiene lugar en *De la gramatología*:

“La violencia originaria que ha privado a lo propio de su propiedad y de su limpieza”²³
(*Grammatologie*: 147; 165).

Dice bien Derrida en decir “*originaria*”. La operación del poema es la operación de la escritura como violencia originaria que tendrá lugar como otro modo que el origen: violencia que privará al origen de ser origen, de ser plenitud propia e incontaminada. En esta violencia originaria del poema, la *entame* no será el trazo que no entalla o que no es entallado. Estamos de vuelta en el ámbito de cortes, inserciones, heridas como instancias de comienzos que privan de lo propio. No hay propiedad posible del *ipse* –como ya sucedía en Heidegger–, pero tampoco tendrá lugar apropiación acontecimental alguna. Habrá encentadura tras encentadura. Podremos atender a esas distintas operaciones de encentadura que ya ocurren en toda escritura: por dónde comienza la encentadura, qué trazos, trazas, huellas, firmas y heridas tienen lugar. Pero a la vez la encentadura sería el por dónde toma comienzo la violencia originaria que es toda escritura. Aunque sea siempre lo herido, aquí estamos lejos de atender en primer plano a lo propio. Aunque tienen lugar entalladuras de lo propio, tampoco son atendidas ellas. Tampoco es un detenerse en el herir como tal, esto es, en el herir de los herires a lo propio. Tendríamos que decir que acá la atención estará puesta en las heridas y encentaduras que tienen lugar en este de otro modo que el origen, que le origen al modo de la plenitud pura e inencentada. Se abre, por tanto, todo un otro ámbito a considerar de las encentaduras. Se trataría de atender a la *entame* como operación que ya está ocurriendo en el poema: *las encentaduras del poema, en el poema, desde el poema*. El mismo ámbito del poema, esas

²³ “La violence originaire qui a sevré le propre de sa propriété et de sa propreté” (165).

operaciones de escritura que llamamos poema, está atravesado de encentaduras: toda palabra surgiría encentándose del poema en el poema. Atendamos entonces a estas encentaduras del poema, a este giro más en el uso original de “*entame*” que guarda la escritura derrideana:

“Nos interesamos pues por la fecha como una entalladura [*entaille*] o una incisión [*incision*] que el poema lleva en su cuerpo como si fuese un recuerdo, a veces varios recuerdos en uno, la marca de una proveniencia, de un lugar y de un tiempo. Incisión o entalladura, eso es tanto como decir en francés, que el poema, ahí, se encenta [*s’y entame*]: comienza por herirse en su fecha” (*Schibboleth*: 29; 36).

La fecha entonces como primera encentadura del poema. Lo singular, entre otros singulares, que atraviesa con su singularidad al poema, que le da un cuerpo de proveniencia, que le hace venir cada vez. Reparemos en cómo Derrida nos está diciendo que tenemos que entender esta encentadura del poema: es el por dónde comienza por herirse. No es solo el comenzar que hiere en abstracto. Es lo singular de la fecha, en este pasaje al menos, que comienza –por herir– al poema. Leamos un pasaje más:

“Dondequiera que una firma viene a encentar [*entamer*] el idioma para dejar en la lengua una huella [*trace*], la memoria de una incisión *a la vez* única e iterable, críptica y legible, se da la fecha. No *la* fecha absoluta, tan inexistente como el poema absoluto, sino una fecha, la locura del cuando, el *wann/Wahnsinn*, el *Einmal* impensable, la aterradora ambigüedad del *schibboleth*, signo de pertenencia y amenaza de discriminación, discernimiento indiscernible entre la alianza y la guerra” (*Schibboleth*: 71; 87-88).

Nos vuelve a insistir Derrida con la singularidad de la fecha, esta vez ligada a la singularidad de la firma. Firma y fecha como encentaduras, como marcas, marcas siempre singulares, lugares de proveniencia que hacen comenzar el poema. El “origen” del poema son sus singulares firmas, lugar y fecha, que se inscriben en ella: el “origen”

del poema se da por entero en las marcas de proveniencia. Marcas tras las marcas, huellas de las huellas, una y otra vez, tal el “origen”. Derrida en ese decirnos que tras las huellas había otra huella, nunca estaba pensando estas marcas en abstracto. Son siempre marcas de la impensable e imposible singularidad: la “locura” de la fecha, la “locura” de la marca distintiva en la pronunciación del conjunto consonántico “sch” en “*schibboleth*”. Es la locura de la marca en que viene a converger la singularidad del cuerpo en la lengua o, indecidiblemente, la singularidad de la lengua en el cuerpo. Por esto Derrida va a instarnos a pensar en la escritura de la circuncisión, en la palabra circuncisa que viene a encentarse en la circuncisión:

“Por limitarnos a una red semántica mínima, circuncisión, parece conllevar tres significados: 1. El corte [*coupure*] que entalla [*entaille*] el sexo masculino, lo encenta [*entame*] y gira en torno a él, formando un anillo circundante” (*Schibboleth*: 83: 99).

“La palabra circuncisa está en primer lugar escrita, constituye al mismo tiempo una incisura [*incisée*] y una extirpación [*excisée*] en el cuerpo, cuerpo que puede ser el de una lengua y que en cualquier caso vincula siempre el cuerpo a la lengua: palabra entallada [*entaillée*], encentada [*entamée*], herida [*blessée*] para ser lo que ella es, palabra recortada [*découpée*], escrita porque recortada, cesurada [*césurée*] desde el origen [*origine*], desde el poema” (*Schibboleth*: 92; 110).

La encentadura como corte y entalladura, como incisión y excisión, como recorte: tal sería la palabra circuncisa, pero toda palabra llevaría esta marca de circuncisa. La palabra como un doblez: marca en el cuerpo de la lengua, marca de la lengua en el cuerpo. Palabras como encentaduras por donde se las mire: “escrita porque recortada”. El poema como la operación de encentaduras en que quedan recortados, vinculados, en la marca que es toda palabra, cuerpo y lengua.

No habrá un desplazamiento más del uso singular de la encentadura en Derrida. Al menos no un desplazamiento que implique hacer temblar el cuerpo de su escritura. Damos la fecha o, al menos, el año: 1986. Creemos que quedó grabado su nombre en la *entame*. O la *entame* más bien atravesó su escritura. De hecho, insistirá en el uso singular del verbo “*entamer*” en los casi veinte años que le restaron de vida. Nos detendremos en algunos momentos.

En “Des tours de Babel”, texto publicado en 1987 en el volumen *Psyché*, no encontramos con un uso de “*entamée*”, “*encentado*”, pero creemos que por la construcción sintáctica estaría más bien dando cuenta de lo inencentable:

“Si existe una transparencia que Babel ya ha dejado intacta [*entamée*], radicaría en esto, en la experiencia de la multiplicidad de lenguas y en el sentido «propriadmente dicho» del término «traducción»” (*Psyché I*: 237; 210).

“La exigencia de lo inolvidable –que es aquí constitutiva– no se ve en absoluto encentada [*entamée*] por la finitud de la memoria” (*Psyché I*: 246; 217).

En *Del derecho a la filosofía*, texto de 1990, nos encontramos con un segundo recurso, como habíamos anunciado, al término “*inentamable*”:

“Si desde el punto de vista del derecho positivo, de las leyes o de la policía, se puede encentar [*entamer*] el derecho a la institución filosófica, esta violencia no puede afectar un derecho natural a la filosofía”²⁴ (*Droit*: 47).

“Desde este punto de vista (muy filosófico, por cierto), uno podría suponer que la pureza o la indivisibilidad inencentable [*inentamable*] de tal límite lo que asegura es el reparto entre la filosofía misma, la filosofía propriadmente dicha y *stricto sensu*, «su propio

²⁴ “Si du point de vue du droit positif, des lois ou de la police, on peut entamer le droit à l’institution philosophique, cette violence ne saurait atteindre un droit naturel à la philosophie” (47).

negocio», por un lado, y por otro lado sus afueras, aún tan cerca como estén”²⁵ (*Droit*: 44).

Recordemos que en el ensayo dedicado a Lévinas de 1967 había aparecido este término “*inentamable*”: allí la comunidad de la cuestión se nos presentó como lo inencentable. Comentamos ampliamente este asunto e incluso propusimos una relación sustitutiva entre la comunidad de la cuestión y el derecho a la filosofía. El carácter de inencentable que Derrida les atribuye a ambos refuerza nuestra propuesta. Sin volver a insistir en la cuestión de lo *inentamable* como tal, señalemos que los matices que introduce Derrida en las dos citas no dejan de tener interés. En la primera cita, nos hace presente una distinción: puede ser atacado, encentando, por entero el derecho a la institución filosófica, sin que eso llegue a tocar, llegue a implicar, un colocar en cuestión el derecho a la filosofía como tal. Por supuesto que no es que Derrida esté abogando por no darle un lugar relevante a las institucionalidades filosóficas, solo nos advierte de qué es lo hay que atender como *inentamable* y, de algún modo, también nos advierte del riesgo de siempre, de que las institucionalidades filosóficas no atiendan ante todo a dar lugar a la comunidad de la cuestión. Si en esta primera cita ya había una operación de sutil distinción, renunciando a todo análisis grueso, performáticamente dándole lugar a la comunidad de la cuestión, señalemos que en la segunda cita las sutilezas deconstructivas se nos multiplican. El mismo Derrida repara en el punto de vista “muy filosófico” que está tomando. Lo que nos plantea acá como inencentable no es un ámbito, ni siquiera un

²⁵ “De ce point de vue (très philosophique en effet), on présumerait la pureté ou l’indivisibilité inentamable d’une telle limite, celle qui assure le partage entre la philosophie elle-même, la philosophie proprement dite et stricto sensu, « son affaire propre », d’une part, et d’autre part ses dehors, si proches soient-ils” (44).

límite como tal: lo que se mostraría como inencontrable, incuestionable, es la indivisibilidad del límite entre la filosofía y las restantes disciplinas. Podríamos decir que, por el reservado carácter de comunidad de la cuestión que tiene la filosofía, no tendría nada que decir en su “defensa” ninguna disciplina, incluso sus disciplinas más vecinas. Es solo la filosofía la que puede dar cuenta de su lugar más propio, por decirlo así, y por tanto la única que puede hablar en nombre de la comunidad de la cuestión, si seguimos diciéndolo en la lengua del texto de 1967 que tan largamente comentamos.

En *Limited Inc.*, texto de 1990, Derrida recurre en varios pasajes a la *entame* para dar cuenta de la iterabilidad como encantadura, ruina, de la plenitud –o presencia a sí– de la intención, del querer decir:

“Una vez más, la iterabilidad permite la idealización –y, por tanto, una cierta identidad repetible, independiente de los acontecimientos factuales en su multiplicidad– pero, al mismo tiempo, limita la idealización que permite, la encanta [*l'entame*]. Para decirlo de manera más simple y más concreta: en el mismo momento [...] en que alguien querría decir o escribir «*On the twentieth...*», etc., aquello mismo que asegura, más allá de ese momento, el funcionamiento, la marca (ya sea psíquica, oral, gráfica, poco importa), a saber, la posibilidad de ser repetida otra vez, a la vez encanta, divide, expropia la plenitud o la presencia a sí «ideal» de la intención, del querer-decir y, *a fortiori*, de la adecuación entre *meaning and saying*” (*Limited Inc.*: 135; 120).

“La iterabilidad es a la vez la condición y el límite del dominio: la encanta [*entame*]. Esto no puede dejar de tener consecuencias para los conceptos de «aplicación», de «reglas», de «performance», etc.” (*Limited Inc.*: 227; 197).

No comentamos estos pasajes. Más nos importan como testimonios de la persistencia del uso singular de “*entame*”, aunque no haya desplazamientos que vengan a estremecerla.

En el texto *Khôra*, sin llegar a usar el término “*inentamable*”, claramente podría haber recurrido a su uso de haber hecho otra construcción sintáctica:

“Así, hay interpretaciones que vendrían a dar forma a la «*khôra*» dejando en ella la marca esquemática de su impronta y depositando sobre ella el sedimento de su aportación. Y todavía «*khôra*» parece no dejarse nunca alcanzar ni tocar, mucho menos encentar [*entamer*], y sobre todo no agotarse por este tipo de tropologías o traducción interpretativa” (*Khôra*: 28).

Los ámbitos de lo *inentamable*, como en el texto de Babel en que tampoco se encuentra, pero podría haberlo estado, parecen multiplicarse más allá de la comunidad de la cuestión o del derecho a la filosofía, pero siempre lo que puede ser comprendido como *inentamable* correspondería a ámbitos o experiencias que vienen a ser operaciones de desestabilización de la plenitud del sentido, operaciones de puestas en cuestión ellas mismas.

En *Políticas de la amistad*, texto publicado en 1994, pero correspondiente a un seminario de 1988, encontramos una construcción sintáctica que alude al carácter de inencentado:

“No supondría necesariamente, bajo su apariencia gramatical, la presencia de tal sujeto, de un ente-presente como sujeto. Ni, por tanto, de una calculabilidad del uno indivisible e idéntico a él mismo, de ese uno al que, en suma, nada puede arribarle que le afecte en su ser, que le divida o le encente [*entame*], sobre todo ninguna decisión por la cual esta identidad a sí misma se pondría en juego, nada pues que no flote en la superficie de una autonomía sustancial e impasible” (*Amitié*: 279; 280).

El pasaje alude a un uno, a un uno que es reino de la calculabilidad, podríamos decir, imposibilitado como tal de que le acontezca algo, de que le sobrevenga un otro a

cuestionarle en su ipseidad. A un sujeto tal no podría llegarle una decisión que le encente, que le venga a afectar, a poner en juego.

Hay otras presencias de la *entame* más circunstanciales, siempre escasas, que no hemos registrado. Como decíamos, sin llegar a desaparecer hay una cierta retirada de la *entame*. En textos de los últimos años de Derrida, en textos de la escritura de la soberanía, va a reaparecer el término en el contexto de una deconstrucción de la soberanía. Sin embargo, en este apartado no vamos a dar cuenta de estos pasajes porque el siguiente apartado se abocará a ampliamente a esa deconstrucción: allí, llegado el momento, nos detendremos en la encentadura de la soberanía que tiene lugar en esos pasajes.

Quisiera que cerráramos este recorrido por la *entame* atendiendo a un pasaje de *Béliers*, texto publicado en 2003 de una conferencia dedicada a Gadamer. Convoco este pasaje no solo como testimonio de que la encentadura nunca dejó de tener lugar en la escritura derrideana, no solo por la belleza que porta, no solo porque en él la encentadura prosigue vinculada con firmeza a la puesta en cuestión del origen, sino también porque creo que en él viene a reforzarse un cierto desvío de la *entame* que ya relevamos o, incluso, a imprimirse un cierto desplazamiento:

“Pero aunque vigilado por la misma ley, por siempre sujeto a ella, aún todo responsable, la experiencia que llamo diseminal hace y asume, a través del momento hermenéutico mismo, dentro de la hermenéutica misma, la prueba [*épreuve*: el poner a prueba] de una interrupción, de una cesura o de una elipsis, de una encentadura. Tal brecha no pertenece ni al sentido ni al fenómeno, ni a la verdad sino haciéndoles posibles en su restancia, ella

marca en el poema el hiato de una herida cuyos labios no se cerrarán ni reunirán jamás”²⁶ (*Béliers*: 54).

Comienzo por señalar que es un texto que en sus significantes se haya del todo encentado por nombres del pensar gadameriano: “hermenéutica”, “prueba”, “sentido”, “fenómeno”, “verdad”, “polisemia” (ausente, pero presente por contraste con “diseminal”), “método” (ausente, pero presente por contraste con “experiencia”). Es un texto herido, injertado, por la experiencia del pensar gadameriana, pero a la vez, es un texto derrideano que viene a herir a la hermenéutica, a interrumpirla en sus operaciones de sentido/sin-sentido. Quizá un lugar digno de atender en este herirse mutuo es un sintagma en que se ven reunidos un nombre hermenéutico con uno deconstructivo: “prueba de la encentadura”. Es claro que Derrida busca los efectos, no solo de sentido, de esta expresión: “prueba hermenéutica” como palabra de método, encentadura deconstructiva como palabra de una experiencia. La prueba cuando es prueba de la encentadura no tiene nada de metodológica. Qué carácter de prueba puede tener una brecha que es trazada, una herida que es hendida. La encentadura parece no tener nada de prueba. La encentadura es la herida en el poema. La deconstrucción se confunde con el poema. Experiencia antes que método. Pero entonces, ¿un mero gesto hospitalario el sintagma “prueba de la encentadura”? Creo que no. Creo que recoge una vacilación, una debilidad de la metodología que se resta de ser experiencia. Cuál sería entonces en este

²⁶ "Mais quoique surveillée par la même loi, à jamais assujettie à elle, tout aussi responsable, l'expérience que j'appelle disséminale fait et assume, à travers le moment herméneutique même, à même l'herméneutique, l'épreuve d'une interruption, d'une césure ou d'une ellipse, d'une entame. Telle béance n'appartient ni au sens, ni au phénomène, ni à la vérité mais, les rendant possibles en leur restance, elle marque dans le poème le hiatus d'une blessure dont les lèvres ne se ferment ou ne se rassemblent jamais" (54).

registro la “prueba de la encentadura”. Incluso el metodológico poner a prueba siempre guarda esa vacilación de la prueba como probar, avanzar hacia, tantear. Probamos lo que alcanzamos o nos alcanza, lo que nos llevamos a la boca, lo que tanteamos, lo que tocamos. Pero la “prueba de la encentadura” siempre se pasa, siempre se cumple, si es que entendemos por pasarla el llegar a ser siempre traspasados por ella. La vacilación no viene por ahí: la encentadura siempre tiene lugar, si es que la hay. La prueba de la encentadura nos insta a atenderla como la vacilación en la fuerza de su tener lugar: un encentar como probar a encentar, fuerza débil del herir.

Relevemos entonces los distintivos de este último uso singular de “*entame*” al que estamos atendiendo. Se trata de una herida restada de la presencia, de una herida que permanecerá estando abierta: la interrupción de una plenitud difiriéndose en el tiempo. Además, la encentadura en este pasaje insiste en tener lugar en el ámbito del poema tal como sucedía en *Schibboleth*. Un cierto giro en relación a ese momento lo hallamos en el señalamiento de la brecha, de la encentadura, como lo que hace posibles a la verdad y sentido, similar a lo que sucedía con el *Aufriss* heideggeriano: pero acá no hay acontecimiento-apropiativo alguno, es un dejarlos ser en su restar, en su permanecer.

Como notas precisas del vérselas de la deconstrucción con la hermenéutica, podemos señalar que la encentadura aquí encenta al sentido, interrumpe las operaciones de sentido. Polisemia: proliferación de sentidos. Diseminal: corte del sentido, lugar de irrupción de lo que está más allá de la calculabilidad del sentido, lugar posibilitante de la

irrupción como tal, del arribo. Puesta en cuestión de la ley y del sentido para dar cabida en su brecha a la irrupción, a la venida acontecimental de la otra, de lo otro. De ser esto así, la herida de la *entame* sería el poema de la hospitalidad.

Hasta aquí nuestro recorrido por la encentadura derrideana.

Jacques Derrida morirá el 9 de octubre de 2004. Morirá: futuro diferido en el pasado. Doy su nombre. Su nombre y su última fecha encentando el urgente poema de las hospitalidades y puestas en cuestión de la violencia de hoy.

3. La escritura de la soberanía en el último Derrida

3.1. La escritura de la soberanía

Decimos bien, “escritura de la soberanía en el último Derrida”, no “la soberanía en Derrida”, ni “la soberanía de Derrida”: hasta dónde el mismo Derrida no fue un intimado a escribir de la soberanía *por la soberanía*, o, al menos, *por cierta soberanía*. Hablamos en doblez y multiplicamos el doblez: escritura / Derrida, soberanía / cierta soberanía, primer Derrida / último Derrida. Esto porque, estando en medio de la soberanía, el doblez, lo doble vincular, la posible astucia y hasta malicia en el decir o no, nos rodearán por todas partes. Decimos “escritura de la soberanía en Derrida” para movernos en torno

a la pregunta de hasta dónde quedó el mismo Derrida escrito enteramente por la soberanía o por algo otro que ella. El doblez, la duda, no tiene que ver con abrir la posibilidad de que Derrida no haya sido escrito por algo otro que él, como si pudiera haber(se) escrito por sí mismo. Habría que cuidarse siempre de caer en no seguir, en no ser obsecuente, a eso que busca hablar incondicionalmente en nosotros. Tal es el registro de la intimación, el registro de ser precisos con que eso nos intima, invita, insta y hasta amedrenta a escribir de un tal modo. Es otro o lo otro lo que me hace escribir de una determinada forma. Es el otro quien me intima, el Otro, lo Otro, lo más externo intimándome a escribir, atravesándome y constituyéndome en lo más íntimo, en mi intimidad (*Lettre*: 143-156). “Como siempre, ¿no está firmando Dios, el todo otro?” (*Force*: 186; 134). Sí, como siempre está firmando el otro. La pregunta es quién es ese otro que firma la escritura de la soberanía en el último Derrida. ¿Sólo escribe la soberanía, destinándose una carta a sí misma? ¿O hay otras fuerzas que se colocan en juego? Con esta doble posibilidad tiene que ver el temblor de la escritura de la soberanía a la que atenderemos.

Decimos “último Derrida” porque, como adelantamos en la primera parte de este capítulo, el tratamiento temático de la soberanía se precipita en los últimos cinco años de la vida la escritura derrideana. Pese a la intensidad de este acercamiento postrero a la soberanía, más allá de la presencia temática en el primer Derrida que ya abordamos, más allá de las presencias espectrales a las que apuntamos, la escritura derrideana, como mostraremos, está poblada de indicios de un uso singular del término “soberanía” que

irán postulando, reclamando, la intensidad y carácter del pensamiento final de Derrida abocado a la soberanía. Decimos “uso singular” frente a un uso común del término. Este último tiene que ver con una noción estrecha, restringida, de la soberanía. Nos referimos a la soberanía moderna, a la soberanía estado-nacional, aún ontoteológica, aún cimentada en fundamentos tradicionales nacionales. Frente a esto, hay un sentido singular de soberanía en Derrida, que no se desprende, no se separa, por entero del uso común, sino que es más amplio, menos restringido y más general, si lo decimos con Bataille. Es un uso que creemos recorre toda su obra incluso donde pueda prácticamente brillar por su ausencia. En este uso tiene lugar la soberanía cada vez que se despliega un poder de dominio, cada vez que tiene lugar la autoridad, cada vez que una presencia que se pretende incontestada se impone sobre la diferencia –de sí mismo y de los otros–, cada vez que una ipseidad se impone como sujeto –político, pero no solo político– o como Estado. Entonces, este uso singular derrideano de la soberanía, esta noción de término general de ella, atenúa la absolutez del diferimiento de su abordaje temático. Por supuesto que tal uso no llega a negar la ocurrencia de un cierto diferimiento, solo lo coloca en otro marco. En un marco de lectura no binario ni oposicional que nos permite trazar otras conjeturas de tal diferimiento, atendiendo a posibles aporías que porte de por sí el asunto de la soberanía. Intentaremos mostrar estas aporías y conjeturas dando cuenta sinópticamente del camino por la soberanía de Jacques Derrida, camino en el cual, entre otros asuntos, se verá cuestionado cuán del último Derrida es su entrelazamiento temático con la soberanía.

3.2. El camino por la soberanía de Jacques Derrida

De hecho, si se atiende al texto derrideano sin exigencias de tematizaciones extensas o de coincidencias terminológicas exactas, parafraseando al mismo Derrida, podríamos decir que tiene lugar en él un compromiso de punta a cabo con la soberanía, un tramarse por entero en una deconstrucción de la soberanía. Habíamos dado evidencias de esto tanto en el primer como en el segundo apartado de este capítulo. Aquí en lo inmediato retomaremos lo que ya señalamos en aquellos lugares, aunque también agregaremos ciertos elementos para colocar el asunto en una perspectiva más amplia. Podemos decir que la cuestión del origen se confunde con la cuestión de la soberanía. Cada vez que la presencia plena pretendía enseñorearse como origen, cada vez que Derrida nos hablaba de la metafísica como sometedora de la diferencia bajo la presencia, esta presencia plena quedaba establecida como soberana sobre la diferencia. Bajo esta figura soberana, la diferencia no origen –pero sí originaria en términos desconstitutivo-constitutivos– quedaba reprimida por la tradición metafísica que atribuye a la presencia, a la no-diferencia, el lugar del origen. Pero esta presencia pretendido origen, pretendida instauración y vigilia de lo propio, como vimos sobre todo en el apartado anterior, siempre ya estaba siendo encantada, encantada en su soberanía, en su pensarse como origen, encantada desde la misma lógica de diferencia: desde la huella, la marca, la herida. Como señalamos antes, esta presencia espectral de la soberanía, sobre todo en el primer Derrida, nos complejiza por mucho el asunto de abordar la soberanía en su escritura, colocándonos ante un imposible para las pretensiones limitadas de esta tesis.

Por eso recorrimos la presencia temática de la soberanía en los textos de 1967. Y ahora nos permitimos citar un pasaje publicado en 1972 que da cuenta del entrevero íntimo de la deconstrucción con la soberanía. Es un pasaje del texto “La Différence”, en que Derrida comenta acerca del término de la *différance*:

“Esta diferencia gráfica (la a en el lugar de la e) [...] resta puramente gráfica; se escribe o se lee, pero no se oye [...] Se propone por una marca muda, un monumento tácito [...] La a de la *différance*, pues, no se oye, permanece silenciosa, secreta y discreta como una tumba: *oikesis*. Señalaremos así, por anticipación, este lugar, residencia familiar y tumba de lo propio donde se produce en diferencia la economía de la muerte. Esta piedra no está lejos, siempre que se sepa descifrar la leyenda, de señalar la muerte del dinasta” (*Marges*: 40; 4).

Es explícita, decidora, la vinculación que queda establecida aquí entre la deconstrucción y la soberanía: la operación de la *différance*, de la diferencia, como la muerte de lo propio. En este mismo momento del texto había venido haciendo un juego con, una alusión a, las pirámides, aquellas majestuosas tumba de dinastas. Digo esto porque quisiera que reparáramos en una cuestión menor, pero que nos importa de sobremanera para lo que pretendemos afirmar de la relación de la deconstrucción con la soberanía. Parece haber un desplazamiento desde las pirámides, desde esas tumbas monumentos, a una piedra, a una piedra entre otras. La diferencia como una piedra que es colocada en señal de respeto y duelo sobre la tumba de un judío. Esas piedras en lugar de flores cuando los judíos van a ver a sus muertos. La diferencia como la piedra que la deconstrucción coloca en la tumba de la soberanía. Nos importa relevar la posibilidad de un duelo tal porque nos marca la vinculación doble, *double bind*, pero vinculación al fin y al cabo, en que ya está siempre comprometida la deconstrucción con la soberanía. De

algún modo, el mismo hecho de tener lugar en la deconstrucción de encentaduras de la soberanía, heridas al origen, nos había advertido de que las cosas no eran tan simples.

Si la tarea de abordar en los textos derrideanos, por entera, la cuestión de su vinculación con la soberanía, del duelo de soberanía que ellos portan, es un imposible, también lo sería que hiciéramos un ejercicio similar al que hicimos en el apartado anterior con la *entame*: esto es, detenernos en los lugares de su presencia como tal. En un acercamiento tal sería difícil no dejar fuera términos como “dinasta” –no se me pasa por alto que el último pasaje que citamos aludía a este término y no a “soberano”–, “dinastía”, “majestad”, “rey”, “monarquía”. Sin duda también tendríamos que enlazar en este listado esos otros nombres para soberano: “Dios”, “padre”, “Estado”, “Nación”, “Pueblo”, “Ley”. La imposibilidad de estas tareas es señal de la implicación rotunda de la deconstrucción con la soberanía. Intentaremos aquí una tarea mucho más acotada, aunque no sé si diría preliminar. Sostenemos, insistimos en sostener, que, de hecho, tiene lugar un uso singular de la soberanía en toda la obra de Derrida: un uso en que se nos presenta una noción general de soberanía frente al uso estrecho, restrictivo, del sentido común, que es tanto como decir el sentido de las ciencias políticas y de buena parte de la filosofía política. Ahora bien, esta misma noción general de la soberanía se ve enfrentada en el mismo texto derrideano a ampliaciones, extensiones, de su carácter general. En efecto, puede sostenerse que es en los textos publicados en los últimos cinco años de su vida su escritura –años 2000 a 2004, aunque parte de estos textos fueron escritos o pronunciados desde 1998– que tiene lugar el tratamiento de la noción más

general de la soberanía que alcanzó Derrida y esto se dio a la vez con el abordaje más intenso y explícito de ella. Proliferación de escrituras de la soberanía en sus últimos cinco años de vida a la par con una proliferación en el seno mismo del término “soberanía”. Por eso podemos hablar de un cierto diferimiento en el abordaje de la soberanía en la escritura derrideana, un diferimiento de la intensidad-aporía en torno a ella. Ocurre como si, más allá de la presencia espectral en el sentido de poco o no tematizada que hemos remarcado, la aporía que porta el término se hubiese visto interrumpida desde los textos de 1967 hasta los textos del año 2000. Sin embargo, si bien es a todas luces evidente esta intensidad postrera, lo que nos interesa hacer ver es que la proliferación final de la noción general de soberanía había comenzado a tener lugar mucho antes. Esto no viene a negar la especificidad de la noción general de “soberanía” de los últimos cinco años –de la que ya daremos cuenta–, sino a abrirnos a la aporía, por no decir historia, que tiene lugar en el mismo devenir de la noción derrideana de soberanía desde siempre de carácter general. Entonces nuestra acotada tarea será dar cuenta de la escritura de la soberanía del último Derrida, pero teniendo presente que ese último no es tan último como la presencia del término “soberanía”, o los mismos títulos de textos pudiesen hacernos creer. Hay algo más que viene a remover esta noción del último Derrida. Ocurre que Derrida nos ha continuado viniendo después de su muerte. Con esto no me refiero a que Derrida nunca nos dejará de venir mientras hagamos su duelo y en rigor mientras no cerremos su texto, en todos los sentidos del término cerrar. Me refiero a una cuestión literal: desde 2009 se han venido publicando los textos inéditos de sus seminarios. Esto se ha venido haciendo principalmente de

modo retroactivo. Esto es, partiendo por sus dos seminarios sobre *La bestia y el soberano*, impartidos entre los años 2001 a 2003. Por tanto más allá de algunas publicaciones póstumas en las inmediaciones a los años de su muerte, nos encontramos desde su muerte con el arribo y a la espera de más arribos de su escritura. Por tanto, parte de lo que decimos el último Derrida, aludiendo con ello a escrituras fechadas en los últimos años de su vida, en realidad nos han estado llegando durante los últimos catorce años. Esto quiere decir que la escritura de la soberanía de Derrida literalmente no nos ha dejado de venir desde su muerte y aún más, que todavía resta por venirnos. Estamos entonces en medio de una proliferación de las escrituras de la soberanía de Derrida: lo cual hace todas nuestras lecturas más precarias, más endeblés, pero por lo mismo más vivientes, pero por lo mismo más inciertas. Estamos también en medio de una proliferación de lecturas de los textos últimos derrideanos, en todos los sentidos que ahora se nos dejan decir en “últimos”. Digo esto porque creo que como circunstancia de esta tesis estamos lejos de que estén conformadas escuelas de lectura en torno a Derrida, y hasta quizá es bueno que así sea. Pero todo esto que decimos, sobre todo, el hecho de que aún resten textos por venirnos de Derrida, le da un carácter de inciertas a todas nuestras aseveraciones que busquen abrazar alguna rotundez. Creo que es bueno, creo que es derrideano, que no haya una última palabra. Que no haya *una* palabra.

En lo inmediato, ahora tendríamos que dar cuenta de que la proliferación final en la escritura de la soberanía estaba de alguno modo antes. En el primer apartado de este

capítulo ya aludimos que ese antes ya es el año 1967. Ahora tendremos que atender a aquel segundo antes, por decirlo así.

En dichos términos, quizá un primer lugar, en que se puede entrever la proliferación final de la soberanía, es el texto *Parages*, publicado en 1986. No citaremos, pero señalemos que hay pasajes en que da cuenta del tiempo de la soberanía como ilusión de la continuidad, del darse sin espacio de la soberanía, del hacer olvidar que cursa la soberanía, y, por último, de la soberanía como aquello que desaparece para después aparecer como soberano (*Parages*: 34-39, 80-87). Son acercamientos en los que me parece que es evidente el propósito de trabarse con la soberanía mucho más allá de las matrices en que nos instala la filosofía de lo estado-nacional e incluso más allá de la ipseidad soberana del sujeto. A un acercamiento tal es a lo que nos referimos con la especificidad general que alcanzó el término “soberanía” al final de la trayectoria derrideana. Estos pasajes de *Parages* serían algo así como los rudimentos a lo que ya ampliamente atenderemos. Sin embargo, creo que –en los años inmediatamente posteriores a este texto– la generalidad de la soberanía en torno a esta cuestión de la ipseidad tendrá un lugar preponderante y amplio como modo de anunciar, preparar, el acercamiento final.

En este sentido, considero que lo que hemos llamado la proliferación final de la soberanía tendría, en verdad, lugar a partir de *Políticas de la amistad*, texto de un seminario de 1988, pero publicado recién en 1994. Quizá no es tan fácil hacer entrar este

texto en tal órbita de la soberanía en tanto parece estar abocado al despejamiento de la igualdad del “esquema falogocéntrico de la fraternidad” (*Amitié*: 259). Pero son muchas más las cuestiones que se cruzan en tal despejamiento. En este texto se marca el inicio de lo que podríamos llamar el proyecto de pensar las cuestiones de la responsabilidad. En tal proyecto una cuestión central va a ser abrir las posibilidades para una otra decisión, para la decisión pasiva:

“Nos preguntaremos entonces qué es una decisión y quién decide. Y si una decisión es, como se nos dice, activa, libre, consciente y voluntaria, soberana. ¿Qué pasaría si guardásemos esa palabra y ese concepto, pero cambiásemos estas últimas determinaciones?” (*Amitié*: 16).

Se trataría entonces de guardar el término “decisión”, pero pensarlo como no activo, esto es, pasivo. O, en rigor, al menos, si nos atenemos a este pasaje, se trataría de reservar la decisión pero pensarla desplazando las determinaciones que comúnmente se le asocian de activa, libre, voluntaria y soberana. Decimos “desplazar” y no meramente “invertir” no tanto por una cuestión diferencial, no oposicional, no binárica, sino porque sobre todo en el caso de las determinaciones libre y soberana, no se tratará tanto de pensar en una decisión no libre o meramente no soberana, bajo todas las acepciones posibles de esos términos, sino más bien de desplazar el cómo quedan pensados comúnmente, esto es, en la tradición, dichos términos. Como se ve, el asunto de una decisión pasiva es aporético, cuasi oximorónico, sino contradictorio, pero también lo sería aún más el que afirmáramos una decisión como no libre, como no soberana. El entrevero explícito aquí es con el apotegma schmittiano que nos enrostra que el soberano es quien decide sobre el estado de excepción. No habrá en Derrida una rebeldía simple ante este apotegma.

Como veremos con otros pensadores, Derrida se dejará injertar, citar por ellos, hablar su lengua y desplazar lo que haya que desplazar. En este caso, el cuestionamiento tiene un carácter desviado: no será tanto objetar la soberanía o la excepción, sino el que un sujeto, un soberano, el que sea, pueda decidir acerca de la soberanía, acerca de la excepción. Para Derrida, entonces, bajo el marco de una decisión pasiva las cuestiones se darían trastocadas: es la ipseidad, es el yo el que es exceptuado, para dar paso a que tenga lugar una decisión pasiva y soberana que responde ante el otro. No es la soberanía ni la excepción, menos la decisión, lo que hay que objetar ante todo del apotegma schmittiano sino cómo quedan pensados ellos bajo una lógica que nombrándose como decisionista no es sino teoría del sujeto, alabanza de la ipseidad:

“Una teoría del sujeto es incapaz de dar cuenta de la menor decisión [...] La decisión pasiva, condición del acontecimiento, es siempre en mí, estructuralmente, otra decisión, una decisión desgarradora como decisión del otro. Del otro absoluto en mí, del otro como lo absoluto que decide de mí en mí. Absolutamente singular en principio, según su concepto más tradicional, la decisión no es sólo siempre excepcional, hace excepción de mí. En mí. Decido, me decido, y soberanamente, esto querría decir: lo otro de mí, el otro-yo como otro y otro de mí, hace o hago excepción de lo mismo. Norma supuesta de toda decisión, esta excepción normal no exonera de ninguna responsabilidad. Responsable de mí ante el otro, soy en primer lugar y también responsable del otro ante el otro. Sin duda rebelde a la concepción decisionista de la soberanía o de la excepción (Schmitt), esta heteronomía no contradice a la autonomía, abre ésta a ella misma, representa el latido de su corazón. Otorga la decisión al don, si lo hay, como don del otro. La pregunta aporética «¿qué puede querer decir dar en nombre del otro?» podría traducirse como pregunta de la decisión, del acontecimiento [...] Dar en nombre del otro, he aquí que libera la responsabilidad del saber; he aquí que hace, así, advenir la responsabilidad a sí misma, si la hay alguna vez” (Amitié: 87-88).

No es exagerado sostener que en este pasaje están *in nuce* buena parte de los motivos que asediarán la escritura de Derrida hasta el final de sus días y quizá la lógica en que quedarán pensados tales motivos. Iremos atendiendo a esto por partes en el marco del

proyecto de la responsabilidad que aquí se bosqueja y el lugar que tiene la soberanía en él. Pero antes de ir a ello, relevemos dos cuestiones sobre la soberanía que se nos revelan atendiendo a la vez a las últimas dos citas. Primero, este texto es quizá la primera vez en que aparece “soberanía” en una especie de doble acepción, siempre ambas acepciones bajo el marco de generalidad con el que tiene lugar el término en el texto derrideano. Había algo de doble acepción en el texto sobre Bataille de 1967, más bien por contraste, como lo notamos, o más bien porque el mismo pensamiento exigía abrirse a otra noción de la soberanía. En el caso de estos pasajes vemos tener lugar en la primera cita la necesidad de cambiar el término “soberano”, la determinación soberana para la decisión, más que por otro término por otro modo de soberanía. Un ejemplo de ese otro modo de soberanía es lo que vemos en el segundo pasaje citado cuando Derrida nos habla de que “soberanamente, esto querría decir: lo otro de mí, el otro-yo como otro y otro de mí, *hace o hago* excepción de lo mismo”. Como vemos, a la decisión pasiva, a ese otro modo de la decisión, a ese modo que emerge de reservar la decisión como nos lo solicita el primer pasaje, Derrida le viene a aplicar una de las determinaciones que prometió cambiar, desplazar: me refiero a la determinación, a la calificación, de “soberana”. Hay un problema latiendo aquí, una aporía, que Derrida no tematizará quizá como tal hasta la proliferación final de su escritura sobre la soberanía. Sin embargo, y esto es lo segundo que queremos relevar de la lectura conjunta de estos pasajes, es que es desde este texto de 1988 que tiene lugar un *double bind* general hacia la soberanía. Esto es, a partir de ese año no van a dejar de aparecernos dos marcas distintivas en el abordaje de la soberanía que dan cuenta de una cierta ambigüedad. Una marca, que en este texto más

que esbozada es supuesta y tardará en ser tratada como recién afirmamos, tiene que ver con pensar en una otra soberanía, en otros registros posibles de la soberanía. La segunda marca tiene que ver con la innecesidad, la indeseabilidad, de dar cuenta, de oponérsele en sentido fuerte a la soberanía: aquí en este texto será desplazarla, cambiarla, por otra determinación o por una otra determinación de ella misma, pero de lo que se trata es de no dejar de estar sosteniendo relaciones con ella, relaciones que, como relaciones diplomáticas, podrían llegar hasta el punto de establecer negociaciones abiertas con ella. En su momento daremos cuenta de lo que apuntamos con estas transacciones posibles. En *Espectros de Marx*, texto de 1993, este *double bind* se ve reforzado y es colocado en contexto (96-109). Aquí la soberanía es incluida entre los conceptos arcaicos, entre los fantasmas conceptuales, expuestos a la caducidad, a la descomposición por las transformaciones y dislocaciones teletécnicas de lo ontopológico. En este marco de una mutación decisiva que experimentamos, tendría lugar la necesidad de someter a una reelaboración y revisión profunda a la soberanía.

Pero bien, atendamos a la cuestión de la responsabilidad que hemos venido difiriendo. Si bien esta problemática se abre en el seminario de 1988, es a partir de 1991 que Derrida impartirá sus seminarios bajo el título general de “cuestiones de la responsabilidad”. Eso incluye sus últimos dos seminarios sobre *La bestia y el soberano*, que ya mencionamos. Los seminarios de 1991 a 1995 son los que aún no se encuentran publicados. Más allá de estar a la espera de ellos, en todos estos seminarios lo que viene a ser pensado es la cuestión de la responsabilidad y la decisión pasiva. Las cuestiones de la responsabilidad

que se abordan son el secreto, el testimonio, la hospitalidad, el don/el perdón, la pena de muerte, la bestia/el soberano. A la luz del pasaje que citamos de *Políticas de la amistad* se hace evidente que la soberanía, al menos, tendrá lugar como una determinación aporética de la decisión pasiva. Es a lo largo de este gran ciclo sobre la responsabilidad que irá teniendo lugar la noción general de la soberanía que nos brinda Derrida. El mismo Derrida remarca esto al hacer parte sus últimos dos seminarios de este ciclo, pero creo que podemos insertar en las cuestiones de la responsabilidad todo el pensamiento del último Derrida sobre la soberanía, que seguimos haciendo ver que no era tan último. Esta misma inclusión nos muestra que no es claro hasta dónde, para Derrida, la soberanía no es meramente un concepto político. O hasta dónde los conceptos políticos son siempre ya éticos. Esto, por paradójico que nos pueda resultar, desemboca en una problemática que pospondremos en atender que tiene que ver con cuestionar el carácter político de la deconstrucción.

Creo que la inclusión de la soberanía en la cuestión de la responsabilidad se hace evidente por lo que hemos mencionado, pero creo que no puede dejarse de mencionar que su inclusión dista de ser problemática en cuanto tal. Me refiero a que sin ser discutible su inclusión, tenemos que tener presente que el soberano es el no responsable, el que no responde, el que tiene derecho a la irresponsabilidad:

“Y esta es, en efecto, la definición más profunda de la soberanía absoluta, de lo absoluto de la soberanía, de ese absoluto que la absuelve, la libera de todo deber de reciprocidad. El soberano no responde, es el que puede, el que siempre tiene derecho a no responder, en particular a no responder de sus actos” (*Bête I*: 90-91).

No podemos adelantar mucho en estos momentos, pero señalemos que esta inclusión aporética ya nos habla de un exceso de la soberanía, un exceso a la soberanía a partir de la cuestión de la responsabilidad, exceso que tiene que ver con el alcance de una noción más general de la soberanía en la proliferación de los últimos años.

Decir una palabra sobre la responsabilidad como tal, será seguir rodeados por lo aporético. De eso se trata este ámbito:

“Sin duda no puede o no debe haber ningún concepto adecuado para eso que llamamos la responsabilidad. Esta lleva en sí, y debe hacerlo, una desmesura esencial” (*Points*: 287).

Este es un pasaje de una entrevista con Nancy de 1989. La responsabilidad como una desmesura del retrotraerse, podríamos decir: responder es abrirse al otro, es abjurar de sí, romper el círculo de la ipseidad. Se puede decidir solo cuando no están las condiciones dadas para resolver o dictaminar desde el cálculo, más allá del ámbito de lo meramente posible. La responsabilidad comienza con la aporía, con la libertad:

“La ética, la política y la responsabilidad, si las hay, solo habrán de comenzar con la experiencia y la experimentación de la aporía” (*Cap*: 41).

“La aporía en su forma general tiene que ver con la libertad misma” (*Voyous*: 53; 54).

La responsabilidad solo puede tener lugar sometidos a una aporía, sometidos a la libertad de lo imposible, del más allá del cálculo y lo meramente posible. Por eso, cuando comentábamos el pasaje del seminario de 1988, señalábamos lo problemático de cambiar, meramente oponiendo, “lo libre” por “lo no libre”. Una cuestión similar

hacíamos ver que ocurriría con la determinación “soberanía” en ese pasaje. Sin embargo, al menos, durante el pensamiento de las figuras de la responsabilidad como tales –esto es, el secreto, el testimonio, la hospitalidad, el don, el perdón y, tendríamos que agregar, la justicia–, su tener lugar estará vinculado a una forma de la libertad que no será la de la soberanía sino que la de la incondicionalidad. Se trataría entonces más bien de repensar lo libre, la libertad, en términos de la incondicionalidad que no es un opuesto de la soberanía, sino que la condición que viene a exceder la soberanía en su a la vez exceder la dimensión del cálculo.

Ser responsable, responder al otro, tener la posibilidad de que la decisión pasiva tenga lugar en mí, será estar dividido, partido, entre lo condicional y lo incondicional. Somos tal como una carta: siempre puede no llegar, siempre puede no estar decidida en su destino, guardando la condición de la divisibilidad y la indecidibilidad.

Más allá de lo que apuntamos respecto a lo aporético de la soberanía en el texto de 1988, bajo estas figuras de la responsabilidad ese carácter aporético se haya más contenido, por decirlo de algún modo. La soberanía, por ejemplo, retiene formas condicionadas del don y el perdón, determinándolos como expresiones o atributos ideales del poder soberano, como formas de expresión de su poder: serían un modo de tener lugar el don y el perdón como actos de dominio.

La soberanía se muestra con pretensiones de indivisibilidad de no compartirse, ni compartir, un no dividirse como un no abrirse al otro. El perdón incondicional no será el de esta soberanía indivisible, sino que estará atado al secreto, al secretarse, al estar dirigido al otro. La incondicionalidad, por tanto, tendrá a la base un origen dividido, una ipseidad encantada, encantada por la marca de la alteridad, por la marca de lo que viene, de lo que arriba.

Hay una cuestión del pasaje del texto de 1988 a la que hasta ahora no hemos atendido. Es la cuestión de la autoheteronomía. Esto sí da cuenta de una aporía respecto al tener lugar de la soberanía, en este caso bajo la forma de la autonomía: “esta heteronomía no contradice a la autonomía, abre ésta a ella misma, representa el latido de su corazón” (*Amitié*: 87). Como señalamos, no se trata de un oponerse abiertamente a la soberanía, sino de un tramarse con ella para abrirla. Podríamos decir que lo que sí ocurre aquí es una soberanía desplazada en la heteronomía, en dejar que el otro, lo otro, decida en mí:

“En lugar de un sujeto consciente de sí mismo, que responde soberanamente de sí mismo ante la ley, puede instalarse la idea de un «sujeto» dividido, diferenciado, que no esté reducido a una intencionalidad consciente y egológica. Y de un «sujeto» que instala progresiva, laboriosa, siempre imperfectamente, las condiciones estabilizadas –es decir, no naturales, esencialmente y para siempre inestables– de su autonomía: sobre el fondo inagotable e invencible de una heteronomía” (*Demain*: 192).

Para ir cerrando esta cuestión de la responsabilidad, podemos señalar que Derrida durante los años 90 realizó una larga deconstrucción de la ipseidad, y, por tanto, este fue el aspecto general de la soberanía que abrió y sometió a cuestionamiento durante esa década. Esta nota de generalidad fue la que se mostró insuficiente y, podríamos decir,

fue lo que desembocó en la proliferación final de la soberanía. Dicho a la inversa, este reparar en la ipseidad fue lo que de algún modo postergó un dar cuenta de los otros contenidos generales, aporéticos también ellos, de la soberanía:

“En otras palabras, ¿la deconstrucción de la soberanía debe limitarse simplemente a deconstruir la soberanía como mía, pero transferirla al otro, o es esa la idea de soberanía en general la que aquí se debe disputar?” (*Bête I*: 327).

Ahora bien, dijimos que, en este recorrer el trayecto de la soberanía en el último Derrida, también íbamos a hacer conjeturas acerca del porqué del diferimiento de la soberanía en el pensamiento derrideano. Con Pablo Oyarzun podemos decir que la soberanía, el poder, no se ven, no se dejan ver:

“Que el secreto sea la intimidad misma del poder es la razón por la cual toda forma fenoménica del poder no exhibe ni toca, sino que reserva y ampara su «médula». Reacio a ser perspicuo, el poder no entrega su secreto y, si puedo decirlo así, el secreto de su secreto. Éste es el centro radicalmente no-fenoménico del poder, que determina la resistencia del poder ya sólo al conato de ponerlo bajo la mira inquisitiva, de convocarlo al horizonte de lo manifiesto: no hay *alétheia* del poder o, dicho de otra manera, el apocalipsis del poder –la exposición de su secreto, del secreto de su secreto– sería, a la vez, la aniquilación de todo conocimiento” (Oyarzun, 2009: s.p.).

Habría que decir que quizá esta no es la noción precisa de secreto de Derrida, pero no deja de ser interesante que su primer seminario de las cuestiones de la responsabilidad haya partido por la cuestión del secreto. El secreto allí justamente como modo de secretar(se) para salir del encierro de la ipseidad, de mi soberanía, para abrirse al otro, secretarse o ser secretado al otro más bien. La soberanía en su noción indivisible se mostraría entonces como un no poder secretarse, o mejor, como un no querer hacerlo. Un no dejarse ver.

De ser esto así, durante la mayor parte del ciclo de seminarios de la cuestión de la responsabilidad, la soberanía no se dejaría ver del todo, no se dejaría ver del todo en su generalidad. Entonces el diferimiento en el trato de la soberanía tendría que ver con una cuestión intrínseca a ella: su siempre no dejarse ver. ¿Dónde y cuándo podrá comenzar a entrever Derrida a la soberanía en otros registros? Será en el seminario de 1999, *La pena de muerte I*. Es en la ejecución penal, en la crueldad que rodea a esta instancia en términos lógicos y no solo lógicos, que la soberanía se puede ver mejor:

“Nunca es el Estado o el pueblo o la comunidad o la nación en su figura estatal, nunca es la soberanía del Estado más visible en la reunión que lo funda que cuando ella misma está en el vidente y *voyeur* de la ejecución de una sentencia irrevocable e imperdonable” (*Peine*: 16; 8).

En este seminario, para Derrida, el debate en torno a la pena de muerte está implicado por todas partes, en todas sus posiciones, en una lógica teológico-política, además de en una lógica de la ipseidad: quedaría por ver hasta dónde son tan distintas estas lógicas o dar cuenta de su articulación. En este marco, la inscripción de la pena de muerte dentro de la ley es un “signo de acceso a la dignidad del hombre, algo que es propio del hombre” (*Peine*: 21; 18). Esto es, la soberanía del hombre se transfiere a la soberanía del Estado, ese Dios de la modernidad, para decidir sobre la vida y la muerte, dejando escrita esta posibilidad incluso en la misma ley. Se comienza a asomar aquí, en esta instancia de la crueldad vuelta ley, la generalidad de la soberanía: esa generalidad que dará lugar a la peculiar proliferación de escrituras de los últimos años de la vida la escritura derrideana. Derrida, en este seminario de 1999, vincula la crítica a la pena de

muerte con una crítica a la soberanía. No ha habido secularización en torno al debate sobre la pena de muerte. Tampoco ha habido secularización, una crítica, a lo teológico-político que porta la soberanía. Cuando remarca el aspecto teológico-político de la soberanía en este texto, Derrida nos señala que ella se presenta como indivisible, indefinible, infinita: nos sustrae del tiempo o más bien se sustrae a sí del tiempo. Por eso acuñará que la soberanía es un fantasma. Un fantasma que, a la vez, no deja de ser la fuerza, la fuerza necesaria para la existencia de algo así como el derecho: sin enforzamiento la justicia no puede tomar forma, tener lugar, como ley. Vislumbramiento de una nueva generalidad para la soberanía en su indivisibilidad, indefinibilidad, infinitud, fantasmaticidad, pero la aporía sigue latiendo aquí, solo se ha desplazado: ¿necesidad de la fuerza de la soberanía para la normatividad que marca nuestra convivencia, incluso de la fuerza que instala, inscribe, la crueldad en la misma ley? Ver mejor a la soberanía, es ver mejor una aporía. Tal vez *la* aporía.

3.3. La tarea de la deconstrucción de la soberanía

Es entonces, pudiendo entrever como nunca antes desde la crueldad a la soberanía, que a Derrida se le presentará como una tarea la deconstrucción de ella. Esta tarea, la diagramación de esta tarea por venir, creo que podemos notarla con toda su singularidad en textos fechados en el mismo año 1999, pero publicados el año 2001 en el volumen

Papel máquina. Nos dirigimos hacia la proliferación final de una noción general, generalísima, de la soberanía.

En un pasaje tan decidor como inquietante, Derrida nos va a señalar que, a la altura del último cambio de siglo, no contamos con un concepto de soberanía mínimamente secularizado:

“El concepto de soberanía inalienable puede ciertamente conservar aún, aquí o allá, un cierto valor y algunos buenos «efectos». Pero incluso allí donde, por el momento, inmenso problema, sigue *vinculado* con los conceptos dominantes de la democracia o la república, este vínculo arcaico no es ni natural, ni esencial, ni eterno. La «soberanía» permanece como una herencia de teología apenas secularizada” (*Machine*: 286).

Esta última afirmación, no en la quietud y pausa de su expresión, o, más bien, quizá también por eso mismo, no nos debiese dejar de pasar como sorprendente, inquietante. Esto querría decir, solo por dar un ejemplo, que los trabajos de Agamben en torno al poder soberano, trabajos que llevan las firmas de Benjamin y Foucault, en nada, o en apenas nada, habrían significado una mella a la soberanía en su tener lugar de manera ontoteológica. Eso querría decir, aunque ya lo hemos adelantado, que ninguna revolución política de la modernidad ha venido a deconstruir en algo la herencia ontoteológica que porta la soberanía. Un escándalo filosófico y político debiera implicarnos esta afirmación derrideana: una afirmación que podría ser del tenor de la afirmación heideggeriana de que ningún pensador ha pensado el ser. Es cierto que el “apenas secularizada” matiza deconstructivamente la afirmación, matices de los cuales rehuía siempre Heidegger. Sino escandalizarnos, creo que la afirmación derrideana nos

advierte e insta a la urgencia de dejar que tenga lugar una deconstrucción de la soberanía al menos en su carácter ontoteológico. Como sea, es una afirmación que debiésemos tomarla en todo su peso. Pesar, pensar. Lo más urgente por pensar. Un pesar tal es lo que hemos querido afirmar que tendría lugar en la proliferación final de las escrituras de la soberanía derrideanas.

Volvamos al pasaje recién citado. El *double bind* hacia la soberanía no deja de estar presente en estos textos de 1999: de todos modos, como hemos anunciado y como veremos, la carga aporética aquí parece estar en algo disminuida. Ciertamente la soberanía queda dicha como herencia: como destinación de la que tenemos que hacernos cargo, y precisamente la no secularización tiene que ver con no habernos hecho cargo, por entero, de la aporía que la soberanía porta. Más aún, no hemos dado cuenta del acrecentamiento de las aporías en el estar ligada la soberanía a la democracia como en una olvidada, por arcaica, no natural vinculación. El pasaje reserva la posibilidad de ciertos buenos efectos de la soberanía, que ya atenderemos, pero parece declinarse hacia una democracia más allá de la soberanía al menos en la perspectiva de su secularización: lo que querría decir que sería posible una democracia no vinculada a la soberanía, o al menos, no vinculada a una soberanía no secularizada. Las cuestiones serán más complejas en el tener lugar de la tarea deconstructiva como tal: desde esta diagramación de la tarea las cosas tienen un cierto tenor más simple.

Sin embargo, la tarea por abordar es explícita:

“Será preciso, es preciso ya, en el horizonte europeo e internacional, reelaborar el viejo concepto de *soberanía indivisible*, ya se trate del Estado-nación o del sujeto político” (*Machine*: 286).

Aunque ya ha ido apareciendo en nuestro trayecto, nos detendremos con amplitud en esta cuestión de la indivisibilidad de la soberanía en momentos posteriores. La divisibilidad implicada aquí se dirá de muchos modos, pero a la altura de 1999, a este “viejo concepto” decirle ontoteológico es tanto como decirle indivisible. Indivisible porque se pretende origen, presencia plena, presencia incontentada, porque no se comparte, no se deja herir, ni tocar, ni insertar, menos visitar, por la alteridad en cualquiera de sus formas. Indivisible porque es fundamento al cual no podría acontecerle nada, arribarle nada, que la arruine en su indivisible presencia. Atendamos a otro pasaje en que junto con darnos el contexto del no tener lugar políticamente la secularización de la soberanía, también nos da una palabra explícita acerca de ella:

“A ello se debe que hablara hace un momento de herencia teológico-política. La palabra [soberanía] significa omnipotencia, autodeterminación del querer, poder sin límite e incondicional. En las monarquías absolutas, la omnipotencia del soberano, encarnación de la nación, es de derecho divino. Luego, se transfirió esta soberanía al pueblo (pero soberanía siempre «sagrada») decía Rousseau en el *Contrato social*). Esta democratización o esta popularización republicana no ha borrado la filiación teológica, me parece. Lo que ocurre hoy en el mundo a través de todos estos cuestionamientos (ellos mismos más o menos problemáticos) de la soberanía estado-nacional (Guerra del Golfo, Kosovo, Timar, etc.), nos obliga a reconsiderar, a «deconstruir» si usted quiere, y, por tanto, a reinterpretar esta herencia” (*Machine*: 301-302).

Exacerba, acentúa, difiere, prolonga, el tono inquietante Derrida. Solo fue un traspaso, solo fue un inscribirse en la filiación teológico-política, lo que “aconteció” –en realidad casi nada aconteció– en el paso de la monarquía a la república. Decía que se prolonga lo

inquietante, más que por eso, porque los llamados *conflictos* –llamados así por los medios, las ciencias políticas, por el poder, denominación que el mismo Derrida explícitamente evade–, porque estos cuestionamientos contemporáneos de la soberanía es problemático que lleguen a ser cuestionamientos secularizadores de la soberanía. Esta misma inquietud acerca de su problemática naturaleza lo que debiese sernos un aliciente, una invitación, a desplegar la deconstrucción de esta herencia de la soberanía que, como indivisible ella misma, parece no restarse en nada de llegarnos ontoteológicamente.

Pero anunciamos que este pasaje que comentamos nos importaba sobre todo por algo más. La soberanía, al menos como no nos ha dejado de venir, esto es, la soberanía en términos ontoteológicos, indivisibles, querría decir “omnipotencia, autodeterminación del querer, poder sin límite e incondicional”. No es común que Derrida nos entregué formulaciones prácticamente del orden de una definición como tiene lugar en esta oración. Eso obedece a la instancia a la que siempre nos está instando su escritura de la diferencia. Se trata de atender a las operaciones involucradas: las definiciones siempre, o casi siempre, parecen apelar a tranquilizadores marcos bináricos, marcos del orden, en donde no queda dicho nada, o no queda nada más dicho, y con ello reforzado, que el mismo marco del orden. Si tomamos como operaciones tales términos de esta especie de definición, de esta cuasidefinición, podríamos decir que la soberanía se trata de un poder sobre todo, de una voluntad, de un sujeto, que se afirma por sí misma, de un poder que no acepta límites ni condiciones en su despliegue. Frente a estas determinaciones

específicas, incluso nombradas en el tono de su ser operaciones, podemos decir que están demasiado habladas por la lengua del poder: podrían ser perfectamente parte de las alabanzas de un panegírico destinado a la soberanía. Pero este panegírico posible lo que nos muestra es que hay algo de la soberanía, algo de su poder sin límite, de su incondicionalidad, que en los recovecos de las herencias deconstructivas, de las herencias éticas de Occidente y más allá de Occidente, que nos reclama un cierto lugar para algún tipo de poder sin límite, para una incondicionalidad. Tal incondicionalidad abstraída de la soberanía, al menos de la soberanía ontoteológica, indivisible, es a lo que Derrida le abrió lugar en sus figuras de la responsabilidad, que colocándose más allá de lo condicionado, podían tener lugar bajo la incondicionalidad de la decisión pasiva, bajo el responder incondicionalmente, sin cálculo, sin condiciones, al otro, a lo otro. Vista del modo más general, hacia allá nos encaminamos en estos textos de 1999, la relación en que estamos con la soberanía, como vemos y como sufrimos, es del todo aporética. Hay algo entrelazado en ella, algo de lo que no podemos restarnos, no queremos restarnos de hacer herencia. Podríamos decir que la soberanía, como se dice, es un don que nos viene con malicia. Lo que no es lo mismo que afirmar que sea un *phármakon*. Ya nos detendremos ampliamente en esta doble vincularidad que ya hemos ido apuntando.

Cerremos el avistamiento de la tarea deconstructiva de la soberanía desde estos textos de 1999. No se trata de ser majadero con la apreciación, pero creo que lo inquietante se nos sigue multiplicando y agolpando. Golpe siempre en la pausa, en el metal tranquilo de su

palabra, en la intensidad y precisión de su solemne, pero en nada menos viva, escritura²⁷. Prometo dar cuenta otra vez de lo inquietante solo cuando la fuerza del golpe así nos lo reclame. En esta primavera de la escritura de la soberanía por venimos, no dejaremos de movernos en lo inquietante, de punta a cabo. Pues bien, recojamos una última cuestión de este avistamiento preliminar de soberanía. Se trata de atender a la soberanía como fantasma:

“Porque en la humanidad al menos, la soberanía no ha funcionado nunca más que con el fantasma, ya se trate del Estado-nación, de su jefe, del rey o del pueblo, del hombre o de la mujer, del padre o de la madre. Nunca ha tenido otro motivo u otro móvil, dicha soberanía, que ese viejo fantasma que la pone en movimiento. Fantasma todopoderoso, cierto, por ser un fantasma de omnipotencia. «Soberanía» nunca ha traducido, si preferimos lenguas más preciosas o más sabias, más que la violencia performativa que instituye en derecho una ficción o un simulacro. ¿Quién querría hacer creer, y a quién, en la soberanía?, ¿en la soberanía de lo que sea o de quien sea, el Estado-nación, el Pueblo, el Rey, la Reina, el Padre o la Madre? Por ejemplo” (*Machine*: 287).

Desde luego que no cualquier fantasma, pero fantasma al fin y al cabo: la soberanía fantasmática teniendo lugar como violencia performativa, violencia que va a tener efectos ya no fantasmáticos, en su instituirse, en su tomar cuerpo como poder, norma o derecho, no importa mucho las diferencias entre estos, para el caso, todos ellos portando la marca de lo ficcional. No hay trasfondo alguno del poder. Su móvil lo tiene en sí mismo, o mejor dicho porque no es un en sí, no es un algo, nunca llega a serlo, su móvil es la violencia performática como tal. Como muchas veces los pensamientos de la izquierda olvidan, lo performático no es el lado bueno de la fuerza, es el lado de la fuerza como tal. Ya habíamos adelantado en el primer apartado de este capítulo, que

²⁷ Un poema se hace con palabras, no con ideas. Los cincuenta años que nos atraviesan y cuelan, por todas partes, por entero. Que nos asedie *el* poema, que no nos deje de asediar.

Derrida tempranamente reparó en la insuficiencia del enfoque performático en términos cercanos a lo que ahora señalamos. Fantasma como tal la soberanía, una ficción lo que instituye ella. Como vemos, además en este pasaje, la soberanía, antes que nada, ni siquiera reclama fe alguna, se impone como tal, se impone como violencia desplegada. No se trata de creer en ella: o si se llega a creer en ella, es porque ya está desplegada reinando. El pasaje nos dice una última cosa más. Nos habla de lenguas sabias que son capaces de reconocer a la soberanía como simulacro ficcional que se impone en su violencia. Hasta donde logré investigar esto, me parece que el mismo Derrida, en su texto *Fe y saber*, nos da cuenta de la condición fantasmática del falo (101-102)²⁸: aquí leído como *phantasma*, por tanto, como *phainomenon*, por tanto, también como *physis*, como lo que aparece, como lo que brota desde sí mismo, como lo que emerge imponiéndosenos en su aparecer. Es el fantasma entonces no como lo meramente falso, no como lo que meramente no tiene ser ni realidad. Es el fantasma que no meramente nos asedia, sino que el que se nos da incontestable, antes que podamos creer o no creer en él, que se nos impone. No exagero si digo que todo esto da para una tesis aparte. Solo quiero agregar que Derrida nos dirige hacia una larga nota al final del texto (*Foi*: 134-136) en que cita a Benveniste para dar cuenta que la etimología de *kyrios*, soberano en griego, proviene del verbo *kyein*, estar embarazado, henchirse. El pasaje de Benveniste citado proviene de su *Vocabulario de las instituciones europeas* (347-348). Digo esto último sobre todo porque podríamos pensar que hay un doblez, como el de *phantasma* y *kyrios*, presente en nuestra palabra “autoridad”: dicha desde los dos lados, la autoridad

²⁸ No cito porque la argumentación y la integración entre estos pasajes la agregamos nosotros.

sería el autor, el que ficciona, aquel que hace crecer, aumentar y proliferar la irrealidad en su imponerse. No en vano Foucault plegó sobre sí la noción de autor como aquella función mediante la cual detenemos la proliferación del sentido. Damos esta vuelta por este asunto del soberano como *phantasma* porque el *double bind* también late en él: alguna fascinación –limitada, acotada y todo– hay con este despliegue fantasmático de la soberanía. ¿Podría no haberlo? Y no se trata de creer: es solo que no podría no haberlo tal como nos sucede con el henchimiento de los vientres embarazados.

Vacilaciones que hemos postulado, como esta última, en la escritura de la soberanía en Derrida, se nos irán multiplicando. Pero estas quizá se irán haciendo más explícitas: podríamos decir que más que vacilaciones son pasos aporéticos. Pasos aporéticos por estar él instalado en el marco mismo de la cuestión aporética, por estar intimidado a escribirle a ella, o dejarse escribir por ella. Insistamos en que si bien en el seno de este avistamiento de la soberanía ya tenía entrevista la prudencia con que había que abordar la soberanía, era mucho menos clara la complejidad aporética del asunto. Desde la crueldad comenzaba a verse la soberanía, se veía mejor, pero aún faltaba mucho por ver: con esto no me refiero a detalles, cantidad de contenidos, operaciones, sino que lo que faltaba por ver era la aporía en que se desvive el asunto.

3.4. La cuestión del *ethical-political turn*

Antes de sumergirnos de plano en la proliferación final de la escritura de la soberanía, nos detendremos en un asunto que habíamos anticipado. Se trata de las sospechas que se ciernen, que no dejan de cernirse, sobre las condiciones de la deconstrucción para abordar lo ético y lo político. Preferimos formular la cuestión así para alertar que el señalamiento de un giro ético en el pensamiento derrideano, incluso planteado con la mayor candidez posible –como la formulación que hicimos–, lleva ínsito un desconocimiento de los compromisos ético-políticos de siempre de la deconstrucción. Rocha extrema el punto y llega a hablar de que lo que está en juego en el señalado giro ético es “un golpe soberano a la deconstrucción”:

“A través del léxico de la soberanía se mostrará, paralelamente, la fábula que pretende una división del «propio» corpus derridiano –si es que hay tal cosa, en cualquier caso pretende dividir su cuerpo escritural–; división intencionada y que, según una inquietante paradoja, proviene del otro; esta fábula de la división que pretende establecer una *Kehre* en Derrida y postular un «primer» y un «segundo» Derrida, no se tratará en realidad de una división. Jacques Derrida, quien se define a sí mismo en división, como extranjero y circunciso, persigue la división misma, la división de la división, la deconstrucción como división infinita. La pretensión de un giro –división tajante y oposicional, analítica y académica, metafísica– no será, entonces, una división del cuerpo y del corpus de la obra de Derrida sino un reagrupamiento, una reunión” (Rocha, 2011: 21).

Creo que podríamos estar de acuerdo con Rocha en que la escritura de Derrida es circuncidada. De algún modo es lo que hemos venido marcando cuando dábamos cuenta de sus desvíos, o las “vacilaciones” de las que recién hablábamos, siempre respondiendo a la precisión, a la precisión aporética, que demandan los asuntos abordados. También

podríamos estar de acuerdo con ver en el corte ético planteado, en verdad, un reagrupamiento metafísico del pensar derrideano en solo dos grupos, una reducción a un dos. Frente a lo que dice Rocha, el problema es que el giro ético sigue intacto en sus pretensiones. Tampoco es que se trate de cuestionarlo de plano. De hecho, quizá lo más delicado en el pasaje de Rocha, en lo que parece alejarse del marco deconstructivo, es en el cuestionar la división involucrada en este giro ético porque “proviene del otro”. Lo cierto es que sería poco derrideano el objetar de por sí el que cualquier otro venga a cursar un corte, una encentadura, un mutuo injertarse en la escritura derrideana. Creo que no se trata de enfrentarnos de plano con este postulado giro, corte, ético, sino que de cuestionarlo por no entrar en relación, sino con la misma palabra derrideana, al menos con lo que implica, con lo que nos insta a implicarnos su palabra.

Aun antes del postulado giro ético-político, signado a mediados de los noventa, ya había un *affaire* en torno a la deconstrucción y lo ético-político. En la entrevista con Nancy de 1989 que ya citamos, Derrida vincula esta sospecha hacia la deconstrucción precisamente con un evitar la pregunta, evitar las grandes preguntas, podríamos decir, evitar los cuestionamientos en el pensamiento de eso que ya está siendo puesto en cuestión en las mismas transformaciones en curso:

“Y el análisis es siempre más y otra cosa que un análisis. Transforma —o traduce una transformación en curso. La traducción es transformadora. Eso explica el nerviosismo o la crispación de *aquellos* que desean mantener todos esos temas, todas esas «palabras» (el «hombre», el «sujeto», etc.) al abrigo de toda pregunta y manipulan la sospecha ético-política con respecto a la deconstrucción” (*Points*: 288; cursivas añadidas).

A Derrida no se le pasa por alto que el análisis deconstructivo no sea un mero reflejo de las transformaciones en curso. El mismo es transformador y no podría no serlo, es una traducción, un estremecer y dejarse estremecer por lo que atiende, por lo que teniendo lugar lo sostiene en más de un sentido. La queja de Derrida frente a *aquellos* que montan la sospecha ético-política hacia la deconstrucción tiene que ver más con que eviten trabarse con el horizonte de transformaciones en curso a las que atiende la deconstrucción. Su queja, entonces tiene que ver más con esto que con que eviten o cuestionen a la deconstrucción como traducción singular de tales transformaciones. De un modo derivado, podríamos decir que *aquellos* securitariamente, preventivamente, alertan de esta traducción de las transformaciones que es la deconstrucción a modo de pretender evitar –como tramando un *katechon*– las transformaciones en curso.

Triste trance en que es puesta la deconstrucción: este pensamiento de la diferencia, esta incesante apertura de relaciones hacia lo otro de lo otro. Y es aquí que *aquellos* no solo no entran en relación con ella, sino que ni siquiera con lo que ella nos señala al darle lugar, al acogerlo y llevarlo al seno de su lengua. Hay un cierto traducir en la deconstrucción que es una acogida, un llevarlo como entero, no trasladar meros sentidos, no decirlo de otro modo, sino que llevar a su lengua lo que sucede para en ella estremecerlo y dejarse estremecer por ello, como ya señalábamos. *Aquellos* siguen en su mismo círculo y pujan porque se conserve tal círculo. Es fácil criticar a *aquellos*, pero lo que nos enseña este trance, lo que nos insta a interrogarnos es hasta dónde no nos pasa

algo de eso a nosotros mismos cuando nos vemos enfrentados aquí al insistir derrideano de entrar en relación con la soberanía. Démonos por advertidos.

En este texto de 1989, ese *aquellos* tiene un nombre, más de un nombre, pero postularemos uno solo. Es Rorty (1989) quien ve en la deconstrucción un mero juego irónico privado. La deconstrucción al no dejar a salvo ningún concepto político, y ningún otro en verdad, en su afán analítico, no da a lugar a que reste algún común, contingente y todo, pero que permita dejar atrás una ironía, siempre privada, para construir una solidaridad común, una pragmática, siempre pública (Rorty, 1989: 18). Podríamos pensar que después de la serie de textos de Derrida publicados durante los 90, paralelos o complementarios muchos de ellos, en general, a las cuestiones de la responsabilidad abarcadas en sus seminarios, la posición de Rorty pudiese dejar de ser sostenida. Sostengo que más bien ocurrió lo contrario. Nos permitiremos citar al renombrado intelectual liberal estadounidense Mark Lilla quien apunta en un texto de 1999, no sin ironía, que Derrida recién en algún momento de los noventa se vino a dar cuenta de que había algo indeconstruible. Releva este tardío hallazgo, lo que él supone como un tardío hallazgo, como dando a entender que el mismo Derrida se había dado cuenta de una insuficiencia de la deconstrucción. Una insuficiencia ético-política dado que lo puesto a salvo de las garras de la deconstrucción por Derrida habría sido precisamente, ni más ni menos, que la justicia:

“Se puede perdonar a los lectores de las obras tempranas de Derrida por suponer que él cree que nada puede escapar al lenguaje y que por tanto ninguno de nuestros conceptos puede escapar a la deconstrucción. Su logro, después de todo, fue establecer esta dura

verdad, la única verdad que no cuestionaba. Pero ahora Jacques Derrida ha cambiado de idea, y de modo importante. Resulta que hay un concepto –aunque uno solo– capaz de resistir los ácidos de la deconstrucción: el concepto de justicia” (Lilla, 1999: 10).

Más allá de las imprecisiones gruesas de Lilla, que ya atenderemos, creo que el texto es muy decidor de la operación de bloquear a la deconstrucción de modo de pretender bloquear, a su vez, el asunto ya en transformación a que la deconstrucción nos abre: como si la deconstrucción que estuviese sucediendo fuese solo un análisis deconstructivo lingüístico. Creo que a estas alturas, en un texto de este tono, ya no podríamos decir que se denota la crispación o el nerviosismo. Lo que se denota más bien son los aires restaurativos, la sobradez sobre –lo que la academia norteamericana nombra como– postestructuralismo o teoría francesa contemporánea. ¿Qué otra cosa puede ser sino soberana sobradez una frase que dice de Derrida: “su logro, después de todo, fue establecer esta dura verdad, la única verdad que no cuestionaba”? Es difícil atender a todas las imprecisiones gruesas en este pasaje respecto al pensamiento de Derrida: ¿conceptos es un término que está a tono con el pensar de Derrida?; sin cuestionar el término, ¿todo es conceptos o lenguaje en Derrida?, ¿no hay nada más?; ¿se trata de establecer verdades la operación de pensamiento que realiza Derrida?, ¿qué relación guarda su pensamiento con la verdad?; ¿es la justicia un concepto para Derrida?, ¿su indeconstruibilidad tiene que ver con lo que tiene de concepto o con lo que excede el marco de lo conceptual?; ¿es la justicia lo único indeconstruible en la deconstrucción derrideana?; ¿es la indeconstruibilidad como tal un hallazgo tardío, un hallazgo *ad hoc* a la crisis teórica de un pensamiento? Nos haremos cargo solo de una o dos de estas vastas imprecisiones. Me referiré, en primer lugar, a la supuesta afirmación

derrideana de que nada escapa al lenguaje. En ningún lugar Derrida se acercó a decir algo como eso. El “no hay nada fuera del texto” que tiene lugar en *De la gramatología* lo que nos dice es que no hay nada que no tenga la lógica de la grafía, de la escritura. No nos dice que todo sea texto escrito en sentido vulgar, en su sentido alfabético. Todo es como el texto –en el sentido vulgar de “texto”. En ese mismo libro, no en otro, no en uno posterior en que venga a desdecirse, Derrida nos da cuenta de grafías que exceden a la grafía alfabética. Lo que nos afirma Lilla es un simplemente dar cuenta de un Derrida recibido de a oídas, es no leerlo. Una cosa más: Derrida tampoco afirmó, nunca afirmó, que todo sea concepto, discurso, términos, si queremos ser más precisos. Me permito aquí citar a Derrida en un texto de 1971 (!) –se podrían citar otros, aun anteriores– donde habla claramente de fuerzas no-discursivas:

“Una oposición de conceptos metafísicos (por ejemplo, habla/escritura, presencia/ausencia, etc.) nunca es el enfrentamiento de dos términos, sino una jerarquía y el orden de una subordinación. La deconstrucción no puede limitarse a o pasar inmediatamente a una neutralización: debe, por un doble gesto, una doble ciencia, una doble escritura, practicar una inversión de la oposición clásica y un desplazamiento general del sistema. Sólo con esta condición se dará a la deconstrucción los medios para intervenir en el campo de las oposiciones que ella critica y que es también un campo de fuerzas no-discursivas” (*Marges*: 371).

Hacia este ámbito extradiscursivo, no extradeconstructivo, es hacia el que siempre ha tenido su atención puesta, *a la vez*, la deconstrucción: es precisamente el campo de batalla en que libra su operación. El apuntar a un ámbito tal vez no es todavía problematizarlo lo suficiente. El ni apuntarlo es estar aún más lejos de ello. Pensar la fuerza, no hacer apologías interesadas de ella, sino que pensarla, trabarse con ella, de ello se trata aquella fuerza del pensar que es la deconstrucción. No podría, entonces, la

deconstrucción no ser sino siempre ético-política. De eso hemos dado suficiente cuenta. La crítica –hagamos la concesión piadosa de llamarla así– de Lilla de algún modo hace un eco sofisticado de la crítica de Rorty: que para Derrida el concepto de justicia, solo él, sea lo indeconstruible no basta para darnos un común a partir del cual construir un proyecto político.

Tenemos que comentar una cuestión más del pasaje de Lilla. Como dimos cuenta en el segundo apartado de este capítulo, lo indeconstruible nombrado allí como *inentamable* ya tiene lugar en los textos de 1967. Por último, tampoco se trata de que la justicia sea lo único indeconstruible: es todo un ámbito de lo incondicional que guarda tal carácter. Allí toman cuerpo todas las figuras de la responsabilidad que ya hemos mencionado.

En medio de las críticas de Rorty y Lilla, al menos, en sentido temporal, pero también en medio del sentido de ellas, esto es, sin abandonar una lógica de la sospecha hacia la deconstrucción, es que en la academia estadounidense se levantan las lecturas del *ethical turn* o del *political turn* hacia la deconstrucción. El mismo Derrida tuvo ocasión de comentar sobre estos postulados giros en textos de 1999 publicados en *Papel máquina*:

“Pero lo que yo propongo aquí no dibuja ningún «*ethical turn*», como ha podido decirse, lo mismo que tampoco lo hacen las anteriores alusiones a la responsabilidad, a la hospitalidad, al don, al perdón, al testimonio, etc. Intento únicamente llevar adelante con cierta coherencia un pensamiento comprometido desde hace tiempo con las mismas aporías. La cuestión de la ética, del derecho o de la política no surgió ahí de improviso, como a la vuelta de la esquina. La manera en que es tratada no siempre es, por lo demás, tranquilizadora para una «moral», y quizá porque le pide demasiado” (*Machine*: 269).

Creo que, al menos en parte, hemos podido dar cuenta de que Derrida siempre insistió con las mismas aporías, aunque estas con el mismo diferenciarse de la escritura tan mismas no terminen siendo. Pero sí hemos mostrado que la implicación ético-política siempre estuvo ahí en la deconstrucción, ya desde siempre. No podría no serlo así. Notemos que en este pasaje, de algún modo, nos insiste con lo que había sostenido diez años antes: el evitar trabar relaciones de una moral con la deconstrucción por resultarle perturbadora, moral que nos impone un supuesto giro ético como clave de lectura de la deconstrucción.

Una última palabra más del mismo Derrida sobre esta cuestión del giro ético:

“He intentado pues ajustar, consiguiéndolo desigualmente, pero nunca lo bastante, un discurso o una práctica política con las exigencias de la deconstrucción. No siento un divorcio entre mis escritos y mis compromisos, sólo diferencias de ritmo, de forma de discurso, de contexto, etc. Soy más sensible a la continuidad que a lo que algunos llaman, en el extranjero, el «*political turn*» o el «*ethical turn*» de la deconstrucción” (*Machine*: 337).

“Más sensible a la continuidad”: bello y vacilante modo de decir que siempre la deconstrucción holló las mismas aporías. En uno de los textos de este mismo volumen de *Papel máquina*, abundan las citas a su propia escritura para dar cuenta de las diferencias en la continuidad, aunque tal estas citas están motivadas más por el tenor de ser este texto una respuesta a lecturas a su obra. Entre esas operaciones esta la cita al pasaje donde se encuentra lo *inentamable* de 1967, pero no para atender a ello, sino que para dar cuenta, como ya hemos relevado, de la presencia espectral de un pensamiento de la decisión pasiva, de lo incondicional ya en aquel temprano texto. El gesto de la cita

a su escritura pretérita va a seguir teniendo lugar en la proliferación de la escritura de la soberanía final hacia la que nos dirigimos. Ello ocurre con pasajes de *Políticas de la amistad* en el volumen *Canallas*. Estas citas de la escritura derrideana a una escritura anterior, desde luego, que exceden por mucho el dar prueba de una continuidad. Y quizá también exceden el volver sobre una misma aporía. Podemos verlas como un redoblar las demandas, exigencias, solicitudes, de entrar en relación con ellas, de insistirnos en colocarnos en el trance hacia lo que estos textos no dejan de atender.

3.5. La insistencia de la soberanía

Comenzaremos ahora nuestro recorrido por la proliferación final de la escritura de la soberanía derrideana. Recorreremos motivos a los que siempre en estos años, en estos escritos, se vuelve una y otra vez. El primer motivo será la cuestión de la insistencia en o de la soberanía. Nosotros acuñamos el sintagma “la insistencia de la soberanía”. Lo hacemos pensando en esa insistencia como voz media. Tal como Derrida nos legó otras voces medias: diferencia (*différance*), desistencia (*desistance*), amancia (*amiance*), perdonancia (*pardonnance*). Esto porque más que una insistencia de Derrida en la soberanía, estaríamos ante una insistencia *de* la soberanía o al menos de *cierta* soberanía. Otra vez se nos aparece una calificación “cierta” para determinar, o más bien indeterminar y determinar a la vez, a la soberanía. Ya veremos para donde va este “cierta” que por segunda vez nos visita, asedia, intima e intimida. Como a Derrida.

Insistamos un poco más en esta insistencia como voz media: no voz activa, ni pasiva, indecisa podríamos agregar, renuncia a la lógica sujeto/objeto: “se insiste” como un “se decide”. No hay un quien que insiste, ni siquiera un quien que sea insistido. Hay un que teniendo lugar, dándose, insistiendo.

Es la deconstrucción misma la que insiste con la soberanía. O es a la vez la soberanía misma la que insiste en venir en medio de las transformaciones en curso. Insistencia como mantener la puesta en relación, como mantener el estar relacionados con la soberanía:

“La soberanía siempre falta, siempre hace falta, pero como el Bien más deseable al que nadie sabría renunciar” (*Mal de souveraineté*: 110).

No puede dejar de resultarnos desconcertante esta afirmación. ¿Por qué cuando estamos inmersos en la tarea de deconstruir la soberanía esta insiste en faltarnos, en colocarnos en mal de soberanía? Y tal vez como nunca. Pero Derrida agrega algo aún más desazonante: la soberanía “siempre hace falta”. No solo es que ahora en medio de la descomposición ella nos falte como nunca, sino que siempre nos falta. Diferiremos, por ahora, dar una palabra sobre este aporético “siempre”. Atendamos a la cuestión menos aporética, pero no menos paradójica, de este mal de soberanía en medio de su deconstrucción:

“Si insistimos (es preciso y todavía durante algún tiempo) en los nombres que nos han sido dados en herencia, es porque, a la vista de este lugar limítrofe, una nueva guerra de religiones vuelve a desplegarse como nunca hasta ahora, y ello es un acontecimiento a la vez interior y exterior. Ella inscribe su turbulencia sísmica en plena mundialidad

fiduciaria de lo tecnocientífico, lo económico, lo político y lo jurídico. Pone ahí en juego sus conceptos de lo político y del derecho internacional, de la nacionalidad, de la subjetividad ciudadana, de la soberanía estatal. Estos conceptos hegemónicos tienden a reinar sobre un mundo, pero sólo desde su finitud: la tensión creciente de su poder así como su perfectibilidad no son incompatibles, sino todo lo contrario, con su precariedad. La una no va nunca sin remitir a la otra” (*Foi*: 63-64).

Tendríamos que señalar que estamos bajo una lógica paradójica, pero que no deja de tener sentido: mientras más precaria, mientras más limitado es el lugar que le queda a la soberanía, mientras más se vea ella amenazada, mayor, más intenso, va a ser su estar en necesidad de ella. Estamos en mal de lo que nos falta. Y ese mal va a ser más intenso cuanto aquello más nos venga a estar en falta. Una cuestión más sobre este último pasaje: su tono tiene algo de distinto respecto a la cita anterior. Son las vacilaciones, o mejor cuasivacilaciones, que nos encontramos en esta escritura de la soberanía: decimos cuasivacilaciones porque en verdad no responden a meras vacilaciones, sino a lo mismo aporético que tiene lugar en toda vinculación con la soberanía, máxime si esa vinculación es de carácter deconstructivo. El primer pasaje nos hablaba de una irrenunciabilidad a la soberanía, el segundo, en cambio, parece hablarnos de una insistencia casi en voz activa hacia la soberanía: como si después de un tiempo en que dejásemos de insistir en ella, estuviese el riesgo de que la soberanía ya no nos vendría más. Las cosas son más complejas: se trata mucho más de tonos que de posiciones contradictorias. Aunque tratándose de la deconstrucción no deberíamos decir que se trate de posiciones. Atendamos a otro pasaje que en otro tono, como en una posición intermedia –insistamos con lo de las posiciones aunque recién dijimos que íbamos a desistir de recurrir al término–, nos da cuenta del carácter de esta insistencia:

“Este movimiento de «deconstrucción» no ha esperado a que se hable de «deconstrucción»; está en marcha desde hace tiempo y durará mucho tiempo. No tomará la forma de una supresión del Estado soberano, un buen día, en un instante determinado, sino que pasará por una larga serie de convulsiones y de transformaciones aún imprevisibles, por formas aún inéditas de compartir y limitar la soberanía” (*Autoimmunités*: 190).

Un tono más, otra tonalidad de una misma tensión, de la vinculación de la deconstrucción con la soberanía. Pero aquí la deconstrucción no es solo un acontecimiento textual, en el sentido de que es el desmontaje que como tal se da en los textos, en todo texto. Aquí la deconstrucción como lo que está aconteciendo, como ese movimiento de descomposición que tiene ya lugar en todo, en el todo de nuestra contemporaneidad. Esto quiere decir que sí se trataba de distintos tonos entre estos tres últimos pasajes, pero no son meramente los tonos que tienen lugar restringidamente en las escrituras analíticas de la deconstrucción. Son los tonos en los que *estamos*, son los tonos de la descomposición que tiene lugar: son los tonos de la vinculación en que estamos, de la vinculación de la deconstrucción –en este amplio sentido de la descomposición que tiene lugar– con la soberanía. Desde la última cita podemos decir que no podremos renunciar a la soberanía, y a la vez seguiremos insistiendo con ella, porque ella por un largo tiempo nos seguirá aconteciendo, acontecida ella misma por transformaciones hacia otros modos de repartirse y verse limitada. No habrá, no puede haberla para Derrida, la gran gesta de estilo hollywoodense de supresión final del Estado. No habrá *el* acontecimiento en términos teológico-políticos. Precisamente ese supuesto gran acontecimiento, esa supuesta supresión final, como nos lo han mostrado las grandes gestas revolucionarias, no serían sino una reafirmación de la soberanía, un

reafirmarla sin someterla a inédita convulsión alguna. ¿Quién insiste o qué insiste con la soberanía, entonces? Como ya dijimos, en tanto insistencia voz media, no hay un quien que insista. Lo que insiste en vernos no es la mera soberanía. No es la mera deconstrucción la que insiste en vincularnos con la soberanía. Lo que insiste en vernos es una *cierta* soberanía: una soberanía entrelazada con, atravesada por, la deconstrucción. Lo que insiste es la soberanía deconstruyéndose, compartiéndose de otros modos. Deconstruyéndose lenta, muy lenta y diferenciadamente. Una larga procesión por vernos. Podemos cuestionarle a Derrida que tenga que ser así. Lo que nos advierte Derrida es que de apurar el paso, de interrumpir la insistencia de la que hablamos, no haríamos sino reponer la soberanía. No es que eso no pueda pasar: es solo si es que pasa, quizá habrá de ser en vano la marcha de esta insistencia, la marcha de este ir la deconstrucción con la soberanía. Insistencia voz media: no de un sujeto, desistencia de un sujeto, de todo sujeto, insistencia *sui generis* entonces.

En medio de una insistencia de este carácter, nos vamos a encontrar con pasajes vastamente citados en los cuales Derrida, podríamos decir, viste y calza los ropajes de un teórico crítico. Son pasajes en que Derrida se nos muestra como un soberanista facultativo:

“Diría que según las situaciones soy antisoberanista o soberanista –y reivindico el derecho a ser antisoberanista en ciertos momentos y soberanista en otros. Nadie puede hacerme responder como si fuera cuestión de apretar un botón en alguna máquina anticuada. Hay casos en los que yo apoyo una lógica de Estado, pero pido examinar cada situación antes de pronunciarme. También es necesario reconocer que por requerir que alguien sea no sólo incondicionalmente soberanista sino más bien soberanista sólo bajo ciertas condiciones, uno ya está cuestionando el principio de soberanía” (*Demain*: 105).

A la luz de la cita, tendríamos que decir que a la vez se presenta como un antisoberanista facultativo. De lo que se trata más bien, no es de una u otra postura, sino de que estar inmersos, como lo dice al final de la cita, en un proceso de cuestionamiento del principio de soberanía. Cuestionamiento que podríamos entender como otro modo de decir, como un modo de traducir, el sintagma de la insistencia de la soberanía en los términos que hemos postulado. Atendamos a otro pasaje de este Derrida portando la máscara del crítico:

“La soberanía del Estado-nación puede incluso, en ciertas condiciones, convertirse en un baluarte indispensable contra ciertas potencias internacionales, ciertas hegemonías ideológicas, religiosas o capitalistas, incluso lingüísticas, que todavía representan [...] una racionalización al servicio de intereses particulares” (*Voyous*: 188; 216).

Derrida crítico, pensador crítico, pero con todos los resguardos y matices del caso: “puede”, “ciertas condiciones”, “ciertas potencias”, “ciertas hegemonías...”. No es en ningún caso una apología abierta y sin condiciones del Estado. La soberanía estatal en medio de la descomposición en la que estamos instalados, en medio de los desates canalleros –también estatales– atravesados del peor mal de soberanía, aún puede defendernos de ellos. Habría que entender que esta posible protección de parte de la soberanía estatal tiene lugar dentro de esta insistencia anudada de la soberanía con la deconstrucción. Es dentro de esta insistencia, dentro de la escena de descomposición en la que estamos arrojados, que se exagera la voracidad por la soberanía. Es la soberanía amenazada el contexto bajo el que nos encontramos, una soberanía tal que reacciona sumiéndonos en estado de excepción tras estado de excepción. Y es entonces que

nosotros podemos tomar, bajo circunstancias tales, a la soberanía estatal, al Estado de derecho, a los derechos humanos, facultativamente, como banderas de lucha. Venimos, estamos, en medio de tantos estados de excepción, que quizá sobra un poco que nos coloquemos a dar ejemplos. Venimos de abrazar la doctrina de la proporcionalidad en el uso de la fuerza y al parecer tendremos que insistir y volver a insistir con ella. Estos son los tiempos interesantes de los que nos hablaba el pensador crítico Žižek. Lo peor va de la mano con lo mejor (Žižek, 2011: 19). Lógica absurda quizá, pero no tanto, sobre todo si entendemos que sin convulsiones, sin estremecimientos, nada, menos la soberanía, se abriría al devenir. “En el peligro crece lo que salva” (Heidegger, 1994: 30). Eso nos recordaba Heidegger que nos decía Hölderlin. Puestos en el peligro, sin poder salir de él, de lo que se trataría entonces es de insistir en el gesto de salvar. Insistir otra vez, insistencia, voz media, en medio de este instante, de esta instancia, dehiscente, escindida entre el peligro y lo que salva, entre el mal de soberanía y la soberanía que protege para dejar venir otras formas de soberanía. No habría una otra forma, para Derrida, de dar el paso a un más allá de la soberanía que el arrojarnos a esta insistencia bifronte en medio de la descomposición, en medio de la serie de convulsiones. Lo que nos quedaría es insistir sin matices en el salvar. Qué querría decir salvar. ¿La mera protección del Estado? Sin duda, sí, pero no solo eso. Hay un verso de Paul Celan sobre el cual Derrida vuelve una y otra vez en estos años de su escritura de la soberanía: “*Die Welt ist fort, ich muss dich tragen*”, “el mundo está ido, tengo que llevarte” (*Bête II*: 30; 31). La descomposición del mundo ha tenido lugar. Ya no hay mundo. O está lejos, como lejos, ido. Solo me queda cargarte, llevarte. Llevarte no a ese mundo porque permanecerá ido.

Simplemente llevarte. Tampoco a otro mundo porque todavía no hay tal. Salvarte es tan solo llevarte. Es desde un lugar estremecido tal, desde un tal no lugar, desde una tal intemperie, que podemos insistir con la soberanía estatal tan solo para poder llevarte.

Entonces, estaríamos en medio de una insistencia de la soberanía de la cual no podríamos salir como quien sale de una habitación. O como quien sale del mundo a una habitación. No objetamos a Derrida. Al menos no todavía. Solo buscamos exponer sus puntos. Leamos ahora un pasaje de su última entrevista publicada parcialmente en los últimos meses de su vida y luego por extenso de modo póstumo, publicándose bajo el título *Aprender por fin a vivir*. Es una entrevista con Jean Birnbaum que guarda el tono de un texto testamentario. El doble vínculo que hay en esta insistencia de la soberanía, el insistir en ella como baluarte y cuestionable a la vez, aquí va a quedar reunido en un solo término, en el término *herencia*:

“Cuando decimos política nos servimos de una palabra griega, de un concepto europeo que siempre ha presupuesto el Estado, la forma *polis* ligada a un territorio nacional y a la autoctonía. Cualesquiera que fuesen las rupturas en el interior de esta historia, este concepto de lo político sigue siendo dominante en el mismo momento en el que muchas fuerzas tratan de dislocarlo: la soberanía de un Estado ya no está ligada a un territorio, las tecnologías de la comunicación y la estrategia militar tampoco, y estas dislocaciones ponen efectivamente en crisis el viejo concepto europeo de lo político [...] Pero yo no creo que sea necesario encolerizarse contra la política, al igual que respecto a la soberanía, de la que pienso que puede hacer bien en determinadas situaciones, como por ejemplo, para luchar contra ciertas fuerzas mundiales del mercado. Aquí aún de lo que se trata es de una herencia europea que hay que conservar y transformar a la vez” (*Enfin*: 43-44).

No debiese no inquietarnos que Derrida mencione a la soberanía como una herencia europea. Desde luego que hay un lo político, que hay una soberanía, que es una herencia

europea. Y seguramente ese mismo lo político, esa misma soberanía, sometida a deconstrucción y todo, es la que *insiste*, la que insiste en venimos en medio de este mundo en descomposición. Pero eso no quiere decir que no haya algún lo político, o más de uno, que no haya unas soberanías, ciertas soberanías, latiendo en otros lugares de hacer mundo. La frase “este concepto de lo político sigue siendo dominante”, aunque parece referirse tan solo a que sigue predominando la noción europea de lo político incluso en medio de, sobre, las fuerzas dislocantes que se ciernen contra ella, también podemos escucharla en el registro general de que *lo que tiene lugar* es un prevalecer de lo político-europeo. Eso es lo que llamamos globalización y que Derrida prefiere llamar mundialatinización (*Foi*: 41-48) para relevar el legado teológico-político y técnico-científico que porta el proyecto. Entonces no es que a Derrida se le pase desapercibido que hay una cuestión colonial, imperial, aquí presente, de lo que se trata es de no desconocer que es una herencia en la que ya estamos instalados y en la que nosotros mismos insistimos. La herencia entonces no se recibe, se hace. Y este hacer la herencia está lejos de ser una hagiografía: se trata de conservar y transformar a la vez. Se puede ver que esto sería otro modo de nombrar la insistencia que estamos postulando. Tono deconstructivo y testamentario a la vez, ya no crítico: Derrida, entonces, nos lega como su herencia que hagamos herencia de la soberanía en deconstrucción en la cual estamos instalados.

Escuchemos otro tono deconstructivo, más enérgico, que sigue volviendo sobre este motivo de la doble vinculación hacia la soberanía estatal:

“Siempre nos vemos llevados de nuevo a la misma aporía: ¿cómo decidir entre, de una parte, el papel positivo y saludable de la forma «Estado» (la soberanía del Estado-nación) y, por consiguiente, de la ciudadanía democrática, como protección contra las violencias internacionales (el mercado, la concentración mundial de capitales, así como la violencia «terrorista» y la diseminación de armamentos), y, de otra parte, los efectos negativos o limitativos de un Estado cuya soberanía sigue siendo una herencia teológica, que cierra sus fronteras a los no ciudadanos, monopoliza la violencia, controla sus fronteras, excluye o reprime a los no ciudadanos, etc.? Una vez más, el Estado es a la vez autoprotector y autodestructor, remedio y enfermedad. El *phármakon* es otro nombre (un antiguo nombre) para la lógica de lo autoinmune” (*Autoimmunités*: 180).

Más allá del tono, o tal vez por el mismo tono más seco, aquí se nos hace evidente la doblez del mismo Estado. Esa soberanía estatal que puede ser una protección, que puede ser un baluarte, esa soberanía estatal que vistiéndonos de soberanistas también podemos llegar a proteger, tiene un ámbito, toda una instancia, que es destructora. Doble de protección/destrucción. El Estado nos salva –por eso podemos llegar a querer salvarlo–, pero a la vez nos coloca él mismo en peligro. Y es más, el Estado a la vez se coloca él mismo en peligro: su autoprotección, sus pretendidas autoprotecciones, su inmunizarse siempre termina recayendo sobre sí mismo, en el inmunizarse siempre está en juego un autoinmunizarse, un autodestruirse a sí mismo. Lógica de lo autoinmune, lógica del *phármakon*, remedio y veneno a la vez.

Si atendemos a toda la complejidad en que se trama la escritura derrideana con la soberanía estatal, sería difícil ver, como a veces se ha hecho, como a veces se le acusado, sería difícil ver, decíamos, a Derrida como un mero defensor de las democracias liberales o del proyecto Occidente (Patton, 2017: 15). Sin duda, habría una especie de realismo político teniendo lugar en su escritura, pero tendríamos que al

menos calificarlo de crítico o mejor aún de deconstructivo. La insistencia de la soberanía en la escritura derrideana, esa amplia y vibrante insistencia, podríamos pensarla como una advertencia: como un advertirnos de que no se nos pase por alto la condición en que estamos instalados. Hay inercias en las que nos dejamos operar, hay lenguas que persistimos en hablar haciendo como si nada hubiese pasado:

“Incluso aquellos que están convencidos, como lo estamos nosotros, de la necesidad ineluctable de la revolución psicoanalítica, y por lo menos de la cuestión psicoanalítica, y bien, en su vida, en su lenguaje corriente, en su experiencia social, actúan como si nada hubiera pasado, diría, como en el siglo pasado. En toda una zona de nuestra vida hacemos como si, en el fondo, creyéramos en la autoridad soberana del yo, de la conciencia, etc., y expresamos el lenguaje de esta «autonomía». Por cierto, sabemos que hablamos varios lenguajes a la vez. Pero eso no cambia casi nada, nada en el alma ni en el cuerpo, en el cuerpo de cada uno y en el de la sociedad, en el de la nación, de los aparatos discursivos y jurídico-políticos” (*Demain*: 195).

Inercia de la lengua de la autonomía como inercia de la autonomía. Un mal insistir podríamos decir que es esta inercia, y quizá toda inercia. Un no insistir, un no dejarse insistir, un no dejar que tenga lugar una inercia siempre doblez, siempre bilingüe. Inercia que hace como si nada hubiera pasado: que se abstrae, que olvida, que prefiere seguir hablando cínicamente la monolengua de la autonomía. Al menos que prosigue en seguir hablando esa lengua como única lengua posible para el ámbito de lo social, de lo político: lengua que no se contamina, que no deja contaminarse estos ámbitos de las otras lenguas que ya no pueden hablar la autonomía. ¿Qué es lo que pasó en ese siglo, en el largo siglo XX? ¿De qué es lo que hacen olvido los que insisten en hablar el ámbito de lo político solo en la lengua de la autonomía? Hacen como si no hubiese tenido lugar Freud, como si no hubiese tenido toda la crueldad que tuvo lugar, como si no nos

siguiésemos moviendo en medio de la crueldad. Como si no hubiese tenido lugar Benjamin, como si el holocausto no hubiese sido violencia divina cayendo sobre todo un pueblo, cayendo sobre el mismo Benjamin. Si no nos dejamos insistir, si no dejamos que tenga lugar la insistencia de la soberanía en deconstrucción, la crueldad seguirá allí. La crueldad desatada seguirá ahí. No veremos que el mundo ya está ido, no podré llevarte.

3.6. Derrida como realista político: economía de las fuerzas

Hemos postulado un Derrida como un realista político. Nos detendremos ahora en este asunto: en este Derrida que no se le pasan desapercibidas las fuerzas. El “principio” básico del realismo político derrideano sería algo así como “no hacer como si no tuviese lugar lo que está teniendo lugar”, “no hacer como si no hubiese tenido lugar lo que tuvo lugar”. No es un mero realismo político teórico. Es un cuasiconsejo práctico, como si fuese un consejo práctico brotado de alguna de las escuelas helenísticas.

¿Qué quiere decir que estemos instalados en medio de un despliegue de fuerzas? De ahora en adelante iremos citando puntualmente, sin advertirlo siempre, textos que exceden la escritura de la soberanía de los últimos cinco años de la vida de Derrida, pero que forman parte del último Derrida en el sentido amplio del que hablábamos. Hay un pasaje de *El monolingüismo del otro*, texto de 1997, que estimo que es muy elocuente en

darnos cuenta del juego de fuerzas al que somos sometidos en una situación colonial como la propia, pero creo que habría que pensar que el tono es más general que eso:

“Despliegue desatado, puesto que aquí es conveniente pensar en tensiones y juegos de fuerza, en la *physis* celosa, vengadora, oculta, en el furor generador de esta represión; y es por eso que, en cierto modo, esta amnesia sigue activa, dinámica, potente, otra cosa que un simple olvido. La interdicción no es negativa, no incita meramente a la pérdida. Ni a la perdición: la amnesia que organiza desde el fondo en las noches del abismo. Rueda, se extiende como una ola que lo arrastra todo, en playas que conozco demasiado. Este mar lo arrastra todo, y de los dos lados; se enrosca, arrastra y se enriquece con todo, aporta, transporta, deporta y se hincha incluso con lo que arranca. La cabezonada de un capital sin cabeza. Y además me gusta la palabra francesa «*déferlement*» [despliegue, desencadenamiento]; lo explico en otra parte...” (*Monolinguisme*: 49).

El juego de fuerzas, las fuerzas en juego, son lo que reprime, interdice, pero de modo productivo. No es que ya seamos y luego seamos instalados en el juego de fuerzas. Estamos instalados en el juego de fuerzas porque somos producidos por él, en la violencia de amnesias organizadoras. Esa otra parte en que trata del *déferlement* parece que es un pasaje de *La vida la muerte*, seminario de 1975, donde este término lo usa para traducir la *Überschwemmung* freudiana, lo que se suele conocer como el desborde del aparato psíquico, momento en que el principio del placer pierde su carácter rector y el aparato se destruttura y desborda. Digo “parece” porque todavía estamos a la espera literalmente del arribo de muchos textos derrideanos. En *Fe y saber* va a aparecer *déferlement* como “oleada” religiosa (*Foi*: 93-98). También hay una lógica de la oleada, sin estar presente el término que nos ocupa, un recurso a la oleada, cuando piensa a la diferencia y a la diseminación como la turbulencia y suplemento que “fracturan el límite del texto” y dan lugar “a una multiplicidad irreductible y generativa” (*Positions*: 62). Señalemos que incluso en el caso de la oleada religiosa de *Fe y saber*, este *déferlement*

aparece como una figura de la expropiación y apropiación en vaivén, ambigua, que nos abre a pensar. Nos detenemos en este despliegue no solo por marcar el despliegue de fuerzas bajo el que siempre estaremos en medio por ser producidos por él, sino también porque la lógica del oleaje implica una disputa del logocentrismo de los procesos de colonización. Una lógica de la oleada, del despliegue, también nos abre la cuestión colonial: nos la abre como una cuestión singular constituyéndose siempre a sí misma. En el arrastre expropiativo y apropiativo del oleaje no hay orden ni sentido por más que estén involucradas operaciones de subordinación. Advierto de los riesgos que podemos ver en la amnesia generativa de que nos habla Derrida, pero también tengamos presente que la misma historia de esa amnesia bajo esta figura del oleaje se nos muestra como reversible. Tengamos presente que, en la lógica del arrastre de la ola, los dos lados pueden herir, no hay oposición jerarquizante que coloque a uno de los lados como rector y al otro como mero subordinado.

Notemos que Derrida nos está haciendo la exigencia de pensar la represión como productiva, aquellas cuestiones que Foucault colocó aparte (2007: 92, 114), pero, más allá de eso, en lo que no nos podemos sino detener, lo más brutal en este pasaje sigue siendo la atención y el hacernos atender a la fuerza. Es un Derrida como realista político. Un tenue, un débil realista político habría que decir, pero no deja de ser brutal, bestial, lo que nos apunta. El realismo más tenue de todos ya nos deja enfrentados a este caos e inestabilidad fundante que es riesgo de lo peor, a la vez que suerte:

“Ahora bien, este caos e inestabilidad, que es fundamental, fundador e irreductible, es al mismo tiempo naturalmente lo peor que debemos enfrentar con leyes, reglas, convenciones, política y hegemonías provisionales, pero al mismo tiempo es una suerte, una posibilidad de cambiar, de desestabilizar” (*Remarques*: 162-163).

“Aunque el retorno del antisemitismo siga reproduciendo una misma e imperturbable lógica, debe inventar nuevas figuras. Recursos por esencia inextinguibles. Así, pues, el antisemitismo siempre conserva, como la democracia, cierto por-venir” (*Demain*: 143).

El realismo político más tenue lo que nos constata, lo que nos sopla al oído, es la irrecusable realidad de la violencia por doquier y siempre. Los lugares en que se pretenda hacer brillar su ausencia en verdad brilla ella por su ausencia, mera amnesia de sí misma, organizada por ella misma:

“Todos los Estados-nación nacen y se fundan en la violencia. Creo irrecusable esta verdad. Sin siquiera exhibir a este respecto espectáculos atroces, basta con destacar una ley de estructura: el momento de fundación, el momento instituyente, es anterior a la ley o a la legitimidad que él instaura. Es, por lo tanto, *fuera de la ley*, y violento por eso mismo. Pero usted sabe que se podría «ilustrar» (¡qué palabra, aquí!) esta verdad abstracta con documentos terroríficos, y procedentes de las historias de todos los Estados, los más viejos y los más jóvenes. Antes de las formas modernas de lo que se llama, en sentido estricto, el «colonialismo», todos los Estados (me atrevería incluso a decir, sin jugar demasiado con la palabra y la etimología, todas las *culturas*) tienen su origen en una agresión de *tipo colonial*. Esta violencia fundadora no es sólo olvidada. La fundación se hace *para* ocultarla; tiende por esencia a organizar la amnesia, a veces bajo la celebración y la sublimación de los grandes comienzos” (*Foi*: 36).

Derrida no está haciendo una defensa del Estado moderno, sino que está apuntando a que cualquier forma de fundación de lo social –tome esto el nombre de Estado u otro– siempre va a implicar violencia. El punto es si el carácter de esa violencia es siempre colonial: es siempre cruento aplastamiento de alteridad, amnesia de esa violencia y así. ¿Es toda cultura, es toda lengua en definitiva sólo y totalmente colonial? ¿Podemos hacernos una pregunta tal? ¿O se trataría aquí de acoger todo lo que nos viene, todo a lo

que nos destina lo que destina, para decirlo con Heidegger? Si Derrida llegase hasta aquí en su pensar sería difícil distinguirlo de aquel enjuto criticismo presente en el realismo schmittiano, ese nada de deconstructivismo que no cuestiona en nada lo real que aprehende como meramente presente.

La pregunta sería: ¿hay aquí siempre una violencia cruenta, impenetrable, tan indeconstruible como la justicia? ¿Una no sería entonces tan sólo el reverso de la otra? ¿O ni siquiera eso: la justicia sería la violencia, la violencia en su primer venírse nos? Sabemos que todo origen es protésico siempre, ¿pero siempre origen violencia, prótesis violencia así de golpe, cruenta, colonial? ¿La violencia, la fuerza sólo se nos da en un único registro? ¿Llamaríamos justicia a esa fuerza que le viene o mejor dicho que meramente le sobreviene a aquella violencia fundadora? ¿O la justicia tendría dos rostros? ¿O siempre la justicia viene del mejor modo aunque después implique todas las violencias del caso en su cumplirse o ser apropiada como derecho? Es claro que sería peor que no hubiese derecho, pero cuando al derecho le sobreviene una “justicia” como el derecho penal del enemigo, qué pensar. Recordemos la historia de que este derecho primero fue pensado como crítica al trato sobre el enemigo y luego como apología de este trato por el mismo teórico que acuñó el concepto (Jakobs y Cancio, 2003). Está claro que siempre hay un porvenir dislocador frente a estas violencias del origen. Pero creo que Derrida no era tampoco simplemente un realista político.

Por eso en lo que viene problematizaremos este concepto de fuerza, de violencia. Es cierto que en esta problematización se le podría acusar a Derrida de intentar vanamente “debilitar” la violencia, la fuerza, y que con ello estaría repitiendo lo mismo que él le critica a Benjamin: desplazamiento de una violencia a otra, y con el riesgo no de lo peor, sino que de la peor de las violencias: la violencia divina de Benjamin como anticipación reveladora de la violencia del holocausto (*Force*: 191). Pero creo que el recorrido nos vale por la tarea que él nos coloca y sobre todo por la invitación a que deponiendo todo cinismo aprendamos a trabarnos con la fuerza. Podríamos decir que están los textos en que Derrida permanece en un realismo político. Hay otros textos donde abandona en varios registros aquel realismo político. Podríamos hablar en ellos de un realismo político crítico. Este realismo adopta la forma de una economía de la soberanía. Donde incluso la hospitalidad incondicional puede tener efectos perversos, donde la misma incondicionalidad no nos protege de la violencia:

“En efecto, para una sociedad organizada que posee sus leyes y que quiere conservar el dominio soberano de su territorio, de su cultura, de su lengua, de su nación, para una familia, para una nación que tiene interés en controlar su práctica de la hospitalidad, realmente es preciso limitar y condicionar la hospitalidad. En ocasiones es posible hacerlo con las mejores intenciones del mundo, porque la hospitalidad incondicional también puede tener efectos perversos” (*Demain*: 70).

Este registro crítico de la violencia entonces adquiere la forma de una economía de la violencia. Esto ya está presente en los textos de 1967: en “La violencia de la letra: de Levi-Strauss a Rousseau” (*De la Gramatología*) y en el texto sobre Lévinas (en *La escritura y la diferencia*). Tener una posición realista frente a la violencia es constatar que siempre hay la violencia, que no hay mundo ajeno al que le sobrevendría la

violencia de la escritura: esto ya porque no hay mundo ajeno a la lógica de la huella, de la escritura. Pero tampoco hay escritura no violencia como salida de la violencia del algún mundo ajeno. Lo que es posible críticamente es mostrar las violencias olvidadas, invisibilizadas, medir las jerarquías conceptuales como huellas de sometimiento. Pero Derrida nunca dejará de insistir y en dar lugar a las potencias críticas ínsitas en atender a una economía de la violencia:

“En este campo, como en otros, la única respuesta es *económica*: hasta cierto punto, siempre hay una medida, una medida preferible. No quiero prohibirlo todo pero tampoco quiero no prohibir nada. Por cierto no puedo erradicar, extirpar las raíces de la violencia para con los animales, la injuria, el racismo, el antisemitismo, etc., pero so pretexto de que no puedo erradicarlos tampoco quiero dejar que se desarrollen salvajemente” (*Demain*: 87).

“Pienso por ejemplo en la coalición incoherente pero organizada de fuerzas capitalistas internacionales que, en nombre del neoliberalismo o del mercado, se adueña del mundo en tales condiciones que la forma «Estado» es lo que todavía puede resistir mejor. Por el momento. Pero hay que reinventar las condiciones de la resistencia” (*Demain*: 105).

La economía de la violencia al menos nos coloca atentos a los mayores riesgos y para que tenga lugar ella basta con la apertura que nos da la escritura pensada bajo el registro de la diferenciencia. El riesgo mayor está en la no-apertura. El riesgo está en el silencio. Con escritura, con textos, siempre habrán hombres, vivientes y los otros que los vivientes, que sabrán de abrir el derecho. Incluso si tablas escritas sobre piedra. Una confianza, una creencia, una fe en la capacidad de abrir, del abrirlo todo de la deconstrucción. Por eso para Derrida cuando se vuelve a la palabra, aunque sea para repetir la injuria, de algún modo ya ha empezado a acontecer la posibilidad de la

reconciliación. La palabra hacia el otro, la respuesta hacia el otro, es seña de la (im)posibilidad de la reconciliación imposible.

Hay un registro más radical que este realismo político crítico que tiene lugar como economía de la violencia. Este segundo registro no avanza aún sobre la cuestión aporética de una posible deconstrucción de la violencia, pero ya es un paso deconstructivo. La violencia aquí sería algo dado, innegablemente dado, pero de lo que se tratará es de deconstruir las bases de la política en Occidente. Esta tarea mayor, profusa y prolífica tal vez es iniciada más explícitamente desde 1988 con *Políticas de la amistad*. Sólo por dar un ejemplo podemos hablar de la deconstrucción de las políticas de la amistad: la deconstrucción por sí misma, las huellas de su imposibilidad, que se reclaman en la distinción amigo-enemigo que pretende establecer toda excepción soberana. Una amistad entre semejantes no sólo no podría ser trazada, sino que de poder ser trazada no podría ser reclamada como política. De lo que se trataría es de desplazar la amistad hacia una amistad de alejamiento, por lo desemejante, por lo arribante, una apertura hacia al otro que esté a la medida de lo desmedido, de lo incondicional y con ello dislocante de las políticas en Occidente:

“¿Cuándo estaremos preparados para una experiencia de la libertad y de la igualdad que haga la prueba respetuosa de esa amistad, y que sea justa por fin, justa más allá del derecho, es decir, que esté a la medida de su desmedida” (*Amitié*: 338).

En este registro de deconstrucción de las bases de la política de Occidente aún está presente una economía de la violencia. La potencia política de esta economía no

tenemos que juzgarla como un mero paso en algún trayecto hacia la “verdadera” deconstrucción de la soberanía. La economía de la violencia sigue siendo hoy la herramienta más urgente a la que tenemos que recurrir para enfrentarnos al desate actual de las potencias soberanas en Occidente como hemos intentado venir señalando.

3.7. El escándalo de la escritura derrideana de la soberanía

Puede resultarnos tranquilizador y hasta elevarnos la moral el abrazar a ese Derrida realista político crítico. Nos da herramientas para tomar posiciones, contingentes, desde luego, pero herramientas, al fin y al cabo, para intervenir y comprometernos políticamente. Sin embargo, como siempre hemos ido dejando entrever, hay un ámbito más inquietante, el ámbito de lo desazonante mismo, en el cual la deconstrucción como tal ya se halla siempre hundida. Hundida, entrampada, encallada, tal es el sentido primario de la palabra escándalo. El escándalo de la deconstrucción no es la caricatura que dice que para Derrida no habría nada fuera del texto –del texto alfabéticamente escrito, se entiende–, ni tampoco la afirmación de que ella, la deconstrucción, no tendría un talante ético-político –a menos de renunciar a sí misma, como quedaría planteado por aquellos que juzgan un giro ético en Derrida–, ni siquiera es su escándalo que tenga lugar en ella una insistencia con la soberanía estatal para protegernos de las fuerzas dislocantes. Esta última insistencia se acerca a lo en que se encuentra encallada la

deconstrucción derrideana. Ella no es la práctica distante, lejana, de un intelectual que advierte en abstracto del devenir del mundo, tampoco es solo la práctica cercana del crítico que asume compromisos. El escándalo de la deconstrucción es estar hundida en la vida la violencia, y más aún, en la crueldad. ¿Podría no estarlo? ¿Podríamos no estarlo? ¿Sería mejor no saber que así lo está, que así lo estamos? ¿Se puede por un acto de voluntad llegar y dejar de estar encallados aquí? Pensada desde este escándalo, la máxima realista crítica “no hacer como si no hubiese tenido lugar lo que tuvo lugar” adquiere otro tono: “no hacer como si la crueldad no hubiese tenido lugar, no esté teniendo lugar”. Hemos rodeado o nos ha rondado más de una vez en este texto la cuestión de la crueldad. La hemos diferido cuando abordamos los pasajes en los cuales Derrida está leyendo Artaud. La hemos diferido cuando decíamos que, en la pena de muerte, tal vez la mayor de las crueldades, la soberanía se veía mejor. Y la hemos diferido hace poco cuando dijimos que aquellos que hablan –aquellos que también somos nosotros– la monolengua de la autonomía lo que hacen es hacer como si Freud, como si la crueldad del siglo XX anunciada por Freud, Nietzsche, Benjamin, no hubiese tenido lugar. Nos acercaremos a este escándalo de la deconstrucción desde la lectura de Freud que realiza Derrida.

Freud es tal vez el mejor nombre para este escándalo. Es el pensador que se dejó encallar como nadie, a sí mismo, a su misma escritura, en este ámbito de la crueldad. Derrida dice que Freud enfrenta la crueldad –se deja encallar por ella, diríamos nosotros– sin coartada, sin excusa posible. Sin atenuantes críticas y de ninguna especie. Notemos que

este encallar de Freud en el asunto mismo en que siempre ya estamos, en el asunto de la crueldad, esto que debiese resultarnos escandaloso, ni siquiera lo ha sido para los que están comprometidos en la cuestión psicoanalítica. Tengamos presente que la aseveración de Derrida del avanzar freudiano “sin coartada” por la crueldad tiene lugar en *Estados de ánimo del psicoanálisis*: texto publicado en el año 2000 que, de sus libros publicados en vida, es el texto que precisamente inaugura la proliferación final de las escrituras de la soberanía. En este texto nos dice Derrida:

“Crueldad habrá habido, antes de toda figura personal, antes de que «cruel» devenga el atributo, más aún la falta de cualquiera” (*Psychanalyse*: 83).

Esto es el escándalo de Derrida involucrado, entrampado, con la crueldad. Es el escándalo que porque no leído no llega a resultar escandaloso. La crueldad en la duración del aoristo: “habrá habido”, siempre ha habido y siempre la habrá. Es a la consideración de una crueldad tal, no de lo cruel, a lo que se encamino sin coartada Freud.

Señalemos que Derrida ya había vuelto muchas veces antes a leer lo que aquí nombramos como el escándalo de Freud. De los textos publicados en vida, ya lo había hecho en *La tarjeta postal* de 1980. Pero en realidad ya lo había abordado en el seminario *La vida la muerte* de 1975, publicado póstumamente. Nos detendremos en un pasaje de *Au-delà du principe de pouvoir*, texto de 1985 que Derrida lee en un homenaje, un acto de duelo, hacia Foucault para entonces recientemente fallecido. Leemos este pasaje porque condensa la insistencia de siempre de Derrida hacia Freud.

No podremos remitir mucho a lo que está implicado en el cuestionamiento que le hace a Foucault: es claro que convoca a Freud contra Foucault, es claro que el mejor homenaje que le podemos hacer a un pensador es pensar con él. Atendamos a este señalado pasaje:

“Pero entonces, ¿qué hubiera dicho Foucault, en esta perspectiva, no de Freud o del psicoanálisis en general, no de un gran autor o de un gran corpus homogéneo, sino por ejemplo de una aventura como *Más allá del principio del placer*? La estrategia de este trabajo, traté de mostrarla en otros lugares (en *La tarjeta postal*, por ejemplo), es abismal, inasignable, incontrolable. Deliberada o no, esta estrategia se lleva a cabo; no sólo abre el horizonte de un más allá del principio del placer a partir del cual toda la economía del placer necesita ser repensada, complicada, rastreada en sus trucos y desvíos más irreconocibles. La misma estrategia, una estrategia básicamente indefensa, una estrategia que contiene en sí misma su principio de ruina, he aquí que problematiza también, en su mayor radicalidad, la instancia del poder y de la dominación. En un pasaje discreto y difícil, Freud llega a nombrar, si no a identificar, una pulsión de poder o una pulsión de dominación (*Bemächtigungstrieb*). Es muy difícil saber si todavía depende del principio de placer, o incluso de la sexualidad como tal, o de esa «monarquía austera del sexo» que denuncia Foucault en la última página de su libro” (*Au-delà*: 10-11).

Solo para ilustrar el punto que nos importa, digamos que Derrida le está enrostrando a Foucault que la dualidad productiva placer/poder, que está al centro de su *Historia de la sexualidad I*, ya estaba teniendo lugar en el mismo texto freudiano y de una manera mucho más incontrolable. En efecto, para Derrida, en *Más allá del principio del placer*, Freud deja desbordarse todo: es un más allá del placer como principio rector de la estructura mental, pero a la vez un más allá de la misma escritura tética, posicional y posicionante, es un dejar que acontezca la escritura de modo incontrolable, sin barreras, es un *despejar*. Avanza sin afirmar nada Freud. En ese avanzar sin fundamentos, en ese avanzar que abraza la ruina, tiene lugar, acontece, tal vez lo que podríamos llamar el principio de poder. Él mismo oscuro y poco definido, pero más allá del principio de

control y de las designaciones válidas, de lo dado por conocido. Es a esta escritura abierta al más allá que se le presenta la crueldad que “habrá sido”, que se le presenta la crueldad como innegable. En el texto del 2000 que hace poco citábamos, confesando que el mismo Freud no lo hace, Derrida desde un momento va a pensar juntas a la crueldad con la soberanía. Para nosotros no es tan extraño que lo haga sabiendo que en esos mismos años ya nos había dicho que la soberanía se ve mejor desde la crueldad de la pena de muerte. Este texto del 2000 gira por entero en torno a la crueldad. En torno a la soberanía, entonces, tendríamos que decir también. Nos va a insistir en la oscuridad de ambas nociones, incluso para el mismo Freud: para este se trató de atender más que al concepto de crueldad a las operaciones que implicaba. ¿Cómo nombra esas operaciones Derrida?

“En el tiempo que me es gentilmente concedido, quisiera privilegiar dos formas, a mi entender mayores, de lo que *resiste*. Todavía hoy y por mucho tiempo. La crueldad resiste, la soberanía resiste. Una y otra, la una como la otra, resisten *al* psicoanálisis, sin duda, pero como el psicoanálisis se les resiste también a ellas, en el sentido justamente más equívoco de esta palabra. Soberanía y crueldad, cosas muy oscuras, resisten de manera diferente pero resisten, la una como la otra, tanto afuera como adentro de «el» psicoanálisis” (*Psychanalyse*: 15-16).

Hay una equivocidad explícita con respecto al término “resistir”. Por una parte, señalemos que este resistir, esta resistencia, de la soberanía y la crueldad, se acerca a decir lo mismo que hemos venido a decir con insistencia de la soberanía. Es lo que hace poco recordábamos que Derrida nos decía en aoristo: la crueldad y la soberanía “habrán sido” tendríamos que decir. Insisten, resisten, incluso sometidas a la amenaza deconstructiva de la palabra freudiana. Y es aquí que, por otra parte, nos encontramos

con el otro sentido de resistir. Crueldad y soberanía resisten al psicoanálisis de Freud, hacen como si no hubiese tenido lugar el trauma, el golpe, el batirse incontrolado, cuerpo a cuerpo, con ellas de la palabra freudiana. Pero es sobre todo “el” psicoanálisis, ese psicoanálisis por entero, que vino desde y después de Freud, el que se resiste a ese mismo trauma, el que hace como si no hubiese tenido lugar ese mismo debatirse de Freud con la crueldad y la soberanía. Es “el” psicoanálisis que se resiste a la crueldad, haciendo las veces como si la crueldad no estuviese teniendo lugar.

La pregunta que para Derrida nos lega Freud es si esta lógica que avanza sin coartada, está lógica que se deja hundir y encallar en la crueldad sin defensas, precipitándose incontrolablemente en ella, es si esta lógica *puede* hoy algo, y si puede, qué podría:

“¿Acaso esta lógica puede, y si puede, cómo, inducir, si no fundar, una ética, un derecho y una política capaces de medirse, por un lado, con la revolución psicoanalítica de este siglo y, por otro, con los acontecimientos que constituyen una mutación cruel de la crueldad, una mutación técnica, científica, jurídica, económica, ética y política, y étnica y militar y terrorista y policiaca de este tiempo? [...] Freud piensa, como el Nietzsche de *La genealogía de la moral*, que la crueldad no tiene contrario, que está ligada a la esencia de la vida y de la voluntad de poder. Cuando hablo una vez más, en la doble huella de Nietzsche y de Freud, de una crueldad que no tendría término contrario o que, en todo caso, sería irreductible, de manera tal que todo término contrario tendría que vérselas sólo con ella, quiero decir esto: hay sólo diferencias de crueldad, diferencias de modalidad, de calidad, de intensidad, de actividad o de reactividad dentro de la *misma* crueldad” (*Psychanalyse*: 65-68).

Tiene algo de incierta la respuesta tentativa de Derrida, mucho más de pregunta, mucho más de expandir el asunto. No podemos tomar como un dato accesorio, no podemos hacer las veces de que no sea así, de que, por una parte, “el” mismo psicoanálisis, la misma revolución psicoanalítica del siglo, no haya acogido esta lógica freudiana que se

bate con la crueldad, y, por otra parte, no se nos puede pasar por alto la misma proliferación cruel de la crueldad en la que nos encontramos. Podría levantarse una ética y una política desde esta lógica que se entrapa con la crueldad, pero las condiciones quizá son más complejas que en el siglo que Freud vio iniciarse. Pero el asunto tras un siglo, pese a las resistencias, por una parte, de no abrirse el psicoanálisis a este trauma de la crueldad aorista, y por otra parte, de la proliferación de la crueldad bajo la amenaza de mal de soberanía ante las dislocaciones en serie de nuestros tiempos, el asunto, decíamos, sigue siendo el mismo: sigue siendo el mismo que nos plantearon Nietzsche y Freud. Es el difícil asunto, el difícilísimo asunto, de que estamos sumidos siempre en la vida la crueldad, en la vida la violencia. No habría un más allá como tal, no habría un contrario como tal, de la crueldad, y de la soberanía tendríamos que agregar nosotros. ¿Estamos en condiciones de asumir una condición tal? ¿No nos resistimos incluso hoy y quizá más que aquellos que están comprometidos en la estela psicoanalítica y que tan livianamente apuntábamos? ¿Quién se confesaría hoy como racista? Hoy, una vez más en menos de un siglo, evito hacer la pregunta de quién se confesaría como fascista. Pero, ¿quién se confesaría hoy y en todo tiempo como cruel? ¿Quién se confesaría que estamos instalados, encallados, que estamos hoy y siempre en medio del escándalo de la crueldad? Desazonante, todo muy desazonante. Desconcertante, inquietante, angustiante. Freud y Nietzsche nos confesaron como sumidos en la vida la violencia. Quizá poco importa remarcarlo porque casi nadie se escandaliza de esta la vida la crueldad. Pero así como es irreductible como tal la vida la crueldad, así ella no es irreductible a tener lugar al modo de la diferencia: habrá niveles, siempre habrá niveles de la crueldad.

¿Se escandaliza hoy alguien por esto escándalo que nos legan las escrituras sin coartada, incontrolables, de Nietzsche y Freud? Al menos se escandaliza Judith Butler, más de Derrida que de Freud. En su reseña “On cruelty” (2014) al primer seminario sobre *La pena de muerte* de Derrida se inquieta ante la afirmación derrideana que nos dice que “la hostilidad hacia la vida es inherente a la vida misma”. Butler va a citar al mismo Freud para mostrar que la cuestión es mucho más ambigua, mucho más ambivalente. Años después, en base a esta misma ambigüedad psíquica en la relación con el otro, va a mostrar, en *La fuerza de la no violencia*, texto de 2020, la posibilidad de una agresión a la agresión, la posibilidad de un rehusamiento, de una repulsa, a la violencia, repulsa no violenta, fuerza aún, pero no violencia, no cruel, podríamos agregar nosotros. Para Judith Butler, diciéndolo ella misma desde Freud, somos tanto pulsión de muerte como pulsión de vida, una y otra a la vez. Esa sería la ambigüedad de nuestro aparato psíquico, la ambigüedad que tiene lugar en nuestros lazos con los otros. Como vemos, Butler no rehúye de una cierta presencia de la violencia en todas nuestras relaciones, al contrario. Lo que nos plantea es un cuestionamiento, una crítica, al lugar que le damos a la violencia en nuestros modos de pensarla y en nuestros modos de pensar a la política: una crítica a considerar la violencia como el elemento determinante, único, de nuestros relacionarnos políticamente. En el marco de su crítica de la violencia surge como primer elemento la imposibilidad de dar con una definición de ella, de dar con su concepto, esto por estar ella siempre signada políticamente. Esto da cuenta de que su acercamiento a la violencia dista de ser ingenuo. Lo asume en su complejidad: a falta de definiciones

posibles, habría que atender a las operaciones de las que hace parte. En este marco, nos interroga, se interroga, acerca de si con “fuerza”, al parecer siempre, estaríamos dando a entender “violencia”. ¿No habría alguna fuerza que esté más allá de la violencia? ¿Toda fuerza sería fuerza fuerte, fuerza violencia?:

“Si la no violencia parece una posición «débil», deberíamos preguntarnos: ¿qué se considera fuerza? ¿Con qué frecuencia vemos que la fuerza se equipara con el ejercicio de la violencia o la señal de una voluntad de emplear la violencia?” (Butler, 2020: 30).

¿Nos está planteando aquí Butler una noción alternativa a la vida la violencia, a la vida la crueldad? ¿No estaría planteando una noción de la vida la fuerza? ¿La fuerza sería solo la posibilidad de la violencia, pero también otras posibilidades, otras fuerzas y entre ellas la fuerza de la no violencia?

Hay un poco de todo eso en su pensar. Sin embargo, Butler más bien, sobre todo, nos insta a colocarnos un poco más atrás, por decirlo así, de esas fuerzas en despliegue. Tendríamos que señalar que Butler procura que pensemos en lo que metafísicamente podríamos insistir en llamar un otro fundamento para la política. Tengamos presente que Butler misma se resta de pensar en esa base posible para una comunidad política por imaginar al modo de un fundamento metafísico. En *Vida precaria*, texto de 2003, provisoriamente, esto es, en un primer acercamiento, le llama a esta base un indiscutible (*inarguable*), pero posteriormente, en el mismo texto, problematizar tal condición de indiscutible para darnos cuenta de que esta base para la política está más bien sometida, es dependiente, de normas de reconocimiento (Butler, 2006: 69). Más allá de esta

disquisición que nos devuelve cualquier traza ontológica al ámbito ético-político, al cruce entre el poder y las normas de reconocimiento posibles, señalemos que lo que Judith Butler nos va a proponer como base para reimaginar la política será la mutua vulnerabilidad humana en la que siempre estamos instalados, la interdependencia. Esta vulnerabilidad es ser susceptibles a sufrir y a hacer la violencia, pero solo eso, solo la susceptibilidad. Es la violencia como posibilidad para los seres de cuerpo (*embodied*) junto a otras posibilidades como el cuidado y aquellas otras del amplio espectro de la afectividad con todas las ambigüedades y ambivalencias del caso. Estamos ya instalados en el lazo social, desde ahí tenemos lugar: somos cuerpos socialmente constituidos porque nos hacemos en la mutua impresionabilidad, en el mutuo dejarnos huella y marcarnos. Por este de ser de este modo, mi violencia contra el otro siempre va a terminar violentándome a mí mismo porque violenta la base de interdependencia desde la cual nos constituimos:

“En este sentido, la violencia contra el otro es violencia contra uno mismo, lo cual se ve claramente cuando comprendemos que la violencia ataca la interdependencia que es, o debería ser, nuestro mundo social” (Butler, 2020: 31-32).

Contra Hobbes y contra toda la tradición liberal, lo que nos está diciendo Butler es que nadie nace individuo. En el “origen”, en la base, estaría siempre la interdependencia, la vulnerabilidad humana del mutuo necesitarnos para ser, para tener lugar. Visto el asunto desde esta perspectiva de la interdependencia como base, se entiende la desazón que expresaba Butler en torno a que para Derrida la hostilidad marcara toda la relacionalidad social. Podríamos decir que para Butler eso sería como expandir en demasía la hostilidad

que, si bien está presente en todas nuestras relaciones, siempre se da a la par con otras formas de la afectividad. El contraste entre Butler y Derrida es evidente, aunque su constitución social del cuerpo sigue claramente una lógica de la huella y la diferencia derrideana. Es atendible lo que plantea Butler, aunque sin duda se acerca demasiado a proponer una especie de fundamento, cuestión ante la que Derrida sin duda retrocedería, por el hecho mismo de plantearse un fundamento, incluso, antes, más allá, de lo que termine planteado como fundamento. Pese a esta posible objeción a Butler, insistimos en decir que es atendible lo que plantea. Recordemos que ella misma como anticipándose a esta posible objeción y también rehuendo de una reducción de la política a las relaciones de impresionalidad entre un tú y un yo, nos instala esta base de la interdependencia como sujeta a normas de reconocimiento y al poder. Entonces, mirado el asunto desde Derrida podríamos decir que Judith Butler no hace sino desplazar el problema: en el lazo social la violencia, la hostilidad, no sería una realidad inherente, sino que solo estaría la vulnerabilidad, la posibilidad de sufrirla o cometerla, pero otra vez todo el ámbito de la interdependencia como tal podría estar sometido a un desconocimiento, a la violencia de un des-conocimiento, de un no-reconcomiendo. Es claro que a Butler no le pasa desapercibido esto cuando nos plantea que la vulnerabilidad se halla diferencialmente distribuida según marcos bélicos, geopolíticos, raciales y de género. Insisto en que nada de esto deja ser hacer atendible el proyecto de reimaginación de la política desde una base como la interdependencia que sostiene Butler. De hecho podemos pensar en cruces, la exigencia de Derrida de dejarnos de resistir a la crueldad podemos verla como una oscura exigencia de un reconocimiento a

la condición de crueldad en la que ya siempre nos encontramos. Más allá de posibles cruces productivos mutuos como el recién señalado, creo que para el asunto en que nos encontramos la objeción de Butler nos viene a aportar otras perspectivas para este entrapamiento de Derrida con la crueldad la soberanía.

Este recorrido por esta escandalización, o más bien desazón de Butler ante el escándalo de la crueldad derrideano, nos importa más, entonces, dada la instancia en que nos encontramos, porque nos permite preguntarnos por el estatus de la crueldad en el pensamiento derrideano. ¿Piensa Derrida a la crueldad como un fundamento, como una base, para la política efectiva, no de la política a imaginar, sino que de la que efectivamente tiene lugar? En Derrida, ¿la crueldad está limitada a las relaciones entre un tú y de un yo? Podemos responder a la vez a ambas interrogantes. Tal vez se ha pensado demasiado a la crueldad, o más bien a la violencia, como el fundamento o base para concebir la política. En ese tener que vernos forzados a reemplazar crueldad por violencia en la frase anterior quizá esté en juego lo que nos insta a atender Derrida, tras de Freud y Nietzsche. *Stásis, bellum omnium contra omnes, Klassenkampf*, son nombres célebres de como la tradición ha pensado a la violencia sino como fundamento de la política sí como instancia en la que esta toma origen. Lugares a los que la política queda respectivizada. Por supuesto que podríamos agregar más nombres. El punto es si Derrida, Freud y Nietzsche vienen a agregarse a esta lista, si vienen a agregar a la crueldad como un nombre más a esa lista. ¿Se deja agregar crueldad a esa lista? Sí y no, tendríamos que responder. Se dejaría agregar, por una parte, porque, en efecto, esta

crueledad freudiana no se deja reducir a aquella que sucede en las relaciones de un tú y un yo: crueldad antes de lo cruel, nos decía Derrida en un pasaje que ya citamos. Crueldad no subjetiva, pero tampoco fundamento. La crueldad, por tanto, no como fundamento, pero sí como nombre de lo que tiene lugar. Por otra parte, la crueldad se restaría de ser agregada a esa lista no solo por las cargas de la metafísica de la subjetividad que pudiesen portar aquellos nombres sino porque tales nombres de la violencia, y otros que no agregamos, piensan la condición de la violencia como un lugar en que se estuvo y ya no se podrá volver a estar (tal el estado de naturaleza hobbesiano), o como un lugar en el que se ha estado y se espera nunca volver a estar (tal la guerra civil para los griegos), o como un lugar en que se ha estado en la larga prehistoria de la humanidad habida hasta ahora (tal la lucha de clases marxiana), pero en que se dejará de estar. La crueldad tiene esa carga que aparta cualquier cinismo del más empírico al más trascendental: tratándose de ella, nunca debiese hacerse como que no está teniendo lugar.

Entonces, ¿Derrida sería un brutal realista político que apela a que tenemos que permanecer sin hacer nada ante este encontrarnos ya en la crueldad? Todo lo contrario, el mismo tener lugar de la violencia siempre posible, de la crueldad siempre posible, de la soberanía siempre posible, nos instan a llevar nuestra pregunta del qué hacer más allá de ellas, de abrirnos a la imposibilidad de las figuras de la responsabilidad:

“Cómo se establece, y debe ser, una auténtica autonomía (igualitaria y democrática) a partir de una heteronomía que aún sobrevive a lo que le sobrevive, a partir de una ley del otro, como proveniente del otro sobreviviente, he aquí una de las formas de la pregunta «¿qué hacer?», tal que quisiera, sin coartada, llevarla más allá de toda soberanía posible y de toda crueldad posible” (*Psychanalyse*: 55; 58-59).

La pregunta qué hacer la podemos colocar más allá de la crueldad, siempre posible y hasta real, pero solo posible en su realidad. Si lo decimos desde las figuras de la responsabilidad que abordamos acotadamente, podríamos decir que es desde estos ámbitos, desde estas condiciones, de la mera posibilidad, que podemos abrirnos a la lógica de la imposibilidad. Como ocurría en el mismo de Freud, estamos aquí ante otra escena, ante la escena de la incontrolabilidad. La escritura deconstructiva freudiana no fue una escritura que se quedase fascinada, extasiada, en el más allá del principio del placer que es la crueldad. En su misma incontrolabilidad también pensó el más allá del primer más allá. No hay fascinación ni paralización en la crueldad. Podría pensarse que con este más allá del más allá se repone lo mismo que les criticábamos a las figuras de la violencia de la tradición. Nada de eso: el más allá de algo nunca deja de desconocer, nunca deja de estar doblemente, paradójicamente, vinculado a ese algo. Se trata de abrir las otras escenas, las escenas de lo incondicional desde las crudas, cruentas, escenas de lo condicional en que siempre ya estamos instalados:

“Lo que he buscado pensar, si no saber, a lo largo de este viaje es la posibilidad de un imposible más allá de la pulsión de muerte, más allá de la pulsión de poder, más allá de la crueldad y la soberanía, y un más allá incondicional , no soberano sino incondicional” (*Psychanalyse*: s.p., 4).

Quizá podríamos pensar en la figura de estar andando por un abismo, por el filo de una estribación. El filo de estar a punto de caer siempre hacia lo peor, pero el filo, a la vez, de estar siempre a punto de diferir lo peor:

“Si hablamos, incluso en el seno del conflicto más violento, del desencuentro más animado, todavía hay suficiente espacio –casi nada, pero que podría ser todo– para diferir lo peor, y diferir la pulsión insaciable de poder, su crueldad despiadada” (Michaud, 2003: 22).

3.8. Para una insistencia no mística en la soberanía: tras la secularización

El escándalo de Derrida que hemos postulado, nos coloca las escrituras de la soberanía en su amplio contexto político. Pero tenemos que proseguir la revisión de los motivos que tienen lugar en esas escrituras. Pese a todo lo que hemos dicho de la insistencia de la soberanía, Derrida tampoco deja de levantar sospechas sobre la posibilidad misma de la deconstrucción de la soberanía. Ya hemos señalado la cuestión de la herencia ontoteológica o teológico-política que porta la soberanía. Su secularización es una tarea por realizar o apenas iniciada. Decir que hay en la soberanía una “huella ontoteológica” sería decir que hay una metafísica de la presencia, de la absolutez, de la irretracción, de la no sustracción, teniendo lugar en ella. En este punto revisaremos cómo considera Derrida la posibilidad de que se concrete una secularización de la soberanía.

Tratándose de una soberanía ontoteológica el mayor riesgo es diferir por siempre su secularización. Es un riesgo, una posibilidad, que siempre va a estar en juego. De hecho así ha sucedido en las grandes transformaciones políticas en que solo ha habido desplazamientos, trasposos, transferencias de una misma soberanía que bajo otras formas ha permanecido intocada, ha resistido a la secularización. El caso paradigmático sobre el

que siempre va a estar volviendo Derrida es lo que aconteció en la Revolución Francesa: se trató de un traspaso de la soberanía del Rey al Pueblo, de un Uno a otro Uno (*Demain*: 233-234). Con la decapitación del rey se abre una nueva partición, una nueva economía política (pueblo, nación, democracia, república), pero permanece sin ser secularizada la soberanía (*Bête I*: 388). En *El siglo y el perdón* nos ilustra esta continuidad mística de la soberanía, esta continuidad ontoteológica durante toda la modernidad, a través de la mantención del derecho de gracia, del indulto. Este derecho tal como la misma soberanía fue asumido y readaptado en la factura de la herencia republicana de la soberanía monárquica (*Foi*: 25).

Este no cuestionamiento de la lógica ontoteológica de la soberanía se mantiene hasta ahora. Como ya aludíamos en algún momento previo, no se cuestiona a la soberanía como tal, se cuestiona una soberanía particular u otra, y sobre todo apenas se cuestiona a la soberanía en su carácter ontoteológico.

Nos detendremos ahora en tres pasajes de “Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales”, entrevista de Derrida con Giovanna Borradori acerca de los recientes –para el momento del diálogo– atentados del 11 de septiembre de 2001. Son los pasajes en que tal vez Derrida, movido por la misma fuerza de los acontecimientos, se desmarca más de sus consideraciones de que la soberanía apenas ha sido secularizada, y, a la vez, del proyecto mismo de una posible secularización de la soberanía.

En el primer pasaje parece decirnos que uno de los lados, tendríamos que pensar en Occidente, se encuentra en cierta medida secularizado, mientras que el otro lado, tendríamos que pensar en Oriente, se encontraría en nada secularizado:

“De ningún lado se cuestiona jamás una lógica de la soberanía (política, relativa al Estado-nación, de origen ella misma ontoteológico aunque más o menos secularizado en una parte, o puramente teológico y no secularizado en la otra). Ni del lado de los Estados-naciones y de las grandes potencias que tienen sede en el Consejo de Seguridad, ni del otro, ni de los otros lados” (*Autoimmunités*: 163)

Más allá de que aquí pueda latir un cierto orientalismo en Derrida, hay dos puntos que destacar. Primero, que este “más o menos secularizado” se aleja de otros pasajes de su escritura de la soberanía en que nos habla de que solo ha tenido lugar “apenas” una secularización. Segundo, el pasaje, más allá de estas secularizaciones del pasado, es categórico en afirmar que de ningún lado existe cuestionamiento alguno de la soberanía.

En un segundo pasaje, vuelve a insistir en las secularizaciones que han tenido lugar, pero asoma una sospecha respecto al proyecto de concretar una secularización de la soberanía:

“Me parece que en el discurso «Ben Laden» no tiene algún lugar nada de lo que se ha secularizado laboriosamente bajo las formas de lo «político», de la «democracia», del «Derecho Internacional» y hasta bajo la forma no teológica de la soberanía (suponiendo que se pueda secularizar totalmente o desteologizar el valor de soberanía, cosa de la cual no estoy seguro)” (*Autoimmunités*: 167).

La democracia, el derecho internacional, tendríamos que considerarlas, entonces, como formas políticas en que se ha labrado, en que se ha sedimentado, ciertos grados de

secularización. Sin embargo, más allá de estos reconocimientos de secularización, el pasaje se muestra escéptico respecto a que se pueda lograr una desteologización por completo de la soberanía. Esta sospecha se va a repetir en otro momento de la entrevista:

“No se trata, como ocurre hoy, de atravesar crisis más o menos provisionales de la soberanía para desembocar en un Estado mundial, en un Estado-mundo. Esta desestatización absolutamente nueva e inaudita nos llevaría a pensar, más allá de lo que Kant o Arendt formularon de manera determinada, en la nueva figura por venir de un último recurso, de una soberanía (digamos mejor, y más simplemente, pues ese nombre, «soberanía», sigue siendo muy equívoco, demasiado teológico-político: una fuerza o poder, una *cracia*), de una *cracia* aliada a, o incluso que forme una unidad con, no solamente el derecho sino también la justicia” (*Autoimmunités*: 175).

Derrida no lo dice directamente, pero podemos sobreentender que la posibilidad de un Estado mundial no sería nada más que un traspaso de soberanía ontoteológica al modo como lo fue la Revolución Francesa. Y un Estado mundial tal, al parecer, no sería un mero traspaso, también podemos barruntar los riesgos que ve en él: podríamos decir que sería más un único Dios, más un único único. Aún de más interés es lo segundo que nos dice en este pasaje y por dos motivos. Primero, en esa sospecha ontoteológica hacia la soberanía, nos propone su reemplazo por los términos fuerza, poder o *cracia*, términos ellos mismos no ontoteologizados tendríamos que entender. Lo segundo de interés, es que esta *cracia*, esta fuerza a secas, que tendríamos que oponerle a la gran soberanía del gran y único Estado mundial a modo de un más allá de él, tendría que hacerlo no solo apelando al derecho, sino que entrelazándose con lo incondicional, con la justicia.

Estos motivos que en esta entrevista tienen lugar de modo exacerbado, de algún modo, nos los vamos a seguir encontrando. En este último pasaje Derrida parece casi

sugerirnos que abortemos de plano el proyecto de una deconstrucción de la soberanía, como casi dando a entender que podríamos dejar de lado la soberanía. Todo lo que hemos escrito y seguiremos escribiendo sobre Derrida en esta tesis son una denegación de tomar una posición tan simple, sencilla. Ahora seguiremos interrogándonos sobre la posibilidad misma de llevar a cabo una deconstrucción de la soberanía, pero dejamos marcada la posibilidad de recurrir a una figura excesiva, a una figura *más allá* de la soberanía en esta forma de una *cracia*: recurso, alternativa, que asume las espesuras de una secularización de la soberanía.

3.9. *Double bind* en la posibilidad de deconstrucción de la soberanía

Hemos relevado, en más de una ocasión, la relación doble vincular que guarda la deconstrucción con la soberanía. Hemos aludido a que tal carácter de este vínculo, podría explicarse, y así se ha hecho, en el constituir la soberanía aún un baluarte ante poderes sin límites, ante lo peor. Si extremamos la lógica de una apología tal, podríamos llevar a implosionar la posibilidad misma de la deconstrucción de la soberanía. ¿Es facultativa, entonces, la deconstrucción de la soberanía? ¿No habíamos afirmado que el ser soberanistas era lo que guardaba el carácter de facultativo? Para Derrida, como ya hemos mostrado, la deconstrucción en la práctica –si así podemos decirlo–, la descomposición, es algo que, de hecho, de modo incontestable, está teniendo lugar. Tendríamos que afirmar, entonces, que es posible la deconstrucción analítica, o teórica,

por decirlo así, de la soberanía porque de hecho ya estaba teniendo lugar en nuestra contemporaneidad en términos prácticos, por decirlo así. Pero, si estuviese así de asegurada en la práctica la posibilidad de la deconstrucción de la soberanía, ¿por qué los resguardos, las cautelas? ¿Se sustentan en meras estrategias ante la urgencia de los acontecimientos? Lo que trataremos de mostrar a continuación es que lo doble vincular tiene lugar al interior mismo de la posibilidad de la deconstrucción de la soberanía. Lo que trataremos de mostrar es que sin negar a aquel soberanismo facultativo, hay una condición intrínseca de la soberanía, doble o más que doble, que viene a demandar que la deconstrucción establezca una doble vinculación con ella, que, habría que decir, puede ser más que doble o más de un doble. Puede causarnos molestia esta especie de enredo, puede pensarse que es una artificiosidad de una mala comprensión de la palabra derrideana. Trataremos de mostrar que no hay nada de eso.

Volvamos, para hacer algo más sencillas las cosas, a esa cuasidefinición que nos entregó Derrida de la soberanía: “omnipotencia, autodeterminación del querer, poder sin límite e incondicional”. Dijimos que parecía haber una renuencia de Derrida de entregar definiciones de ella: podemos postular que ello se sustentaría en que una definición podría darnos la impresión de que con ella hemos venido a abarcar el fenómeno que nos ocupa, sin tener en cuenta las operaciones de las que participa y que vienen a “definirla”. No mediremos entonces cuán bien o cuán mal estos términos, sintagmas, vienen a definir la soberanía. Realicemos una cuestión más bien mínima, menor: atendamos a esos términos, sintagmas, como operaciones, o intentemos hacerlo. “Omnipotencia” y

“poder sin límite” e “incondicional” nos hablan de un poder sobre todo, o, mejor, de un reunir todos los poderes en un uno sin que pueda sufrir limitación alguna. El sintagma “autodeterminación del querer”, sin lugar a dudas, es el que más se acerca a dar cuenta de una operación: determinarse un uno desde, por, su propio querer sin limitaciones de un otro. Por el modo en que dimos cuenta de estas operaciones o por una carga metafísica que guarda nuestra lengua –aún lengua de la soberanía–, estaríamos prontos a cuestionar desde la deconstrucción que estas sean operaciones de un uno en el sentido de una subjetividad, de una ipseidad. Podemos acusar que la deconstrucción de estos últimos elementos afectaría más el modo en que dimos cuenta de las operaciones que a las operaciones mismas si las pensáramos a ellas desubjetivamente, desde luego que sería más complejo realizar eso con la operación de la autodeterminación. Pero más allá de eso, si pensamos estas operaciones aunadamente y quedándonos con lo más básico, podríamos decir que el sintagma “poder incondicional” las nombra del mejor modo: hay de un lado de la soberanía –al menos atendiendo a estas definiciones– que corresponde a operaciones de poder, fuerza, y del otro lado, nos encontramos con que estas operaciones tienen lugar incondicionalmente, sin limitación alguna. En este juego con las definiciones parece sencillo colocar a un lado el poder y al otro lado el carácter de incondicional. De lo que nos advierte Derrida, y de ahí todas sus aprehensiones, es que poder e incondicionalidad está implicadas la una con la otra en la soberanía. Soberanía, entre otras cosas, sería el nombre de un enredo, de una implicación, de una contaminación, de una confusión de elementos. Nosotros en este juego con las definiciones hemos nombrado dos elementos. No tienen, y no serán, los únicos

elementos de la soberanía, pero estos que hemos nombrados como lados en verdad tienen muy poco lugar como lados: están mutuamente entrelazados, vinculados, vinculación doble ella misma en el estar compenetrados uno de los elementos con el otro. La aporía para una deconstrucción posible recién comienza con esta singular vinculación. Decimos ello porque reparemos que uno de estos lados –que en verdad no tiene nada de lado, nada de ir al lado– es ni más ni menos que la incondicionalidad. Incondicionalidad a la que ya hemos aludido en el marco de las figuras de la responsabilidad y que ahora queremos señalar que podemos entenderla como uno de los nombres para lo indeconstruible.

Hemos abordado más de una vez la cuestión de lo indeconstruible, de lo *intentamable*: aquello que se reserva de ser deconstruido. Son términos que tienen una presencia limitada en el texto derrideano. El término *intentamable* además de eso ha tenido una limitada resonancia, lectura. Todo lo contrario ocurre con el término indeconstruible: su celebridad seguramente se debe a cómo quedó recogido en el *ethical-political turn* y seguramente mucho de ese mismo *turn* se debe a lo desconcertante que resultó la frase “la justicia es lo indeconstruible” en el marco de la conferencia *Fuerza de ley* de 1989. Dimos cuenta de cómo en torno a esto se dio un nudo de no lectura del texto derrideano. No lo dijimos entonces, pero ahora queremos agregar, queremos postular, que Derrida probablemente acusando recibo de tales resonancias del término, evitó reiterar su uso. Hay otra explicación posible y tiene que ver con la emergencia del término incondicional en el marco de la escritura de la responsabilidad de los años 90, aunque ya

a partir de 1988 en el marco del seminario *Políticas de la amistad*. Incondicional puede ser un nombre para lo indeconstruible, pero de serlo es un nombre que dice algo más, dice la exigencia de tener lugar sin límite, sin cálculo, sin condiciones. Por tanto, tendríamos que decir que lo incondicional más que un nombre de lo indeconstruible, es una instancia de lo indeconstruible. O que es un nombre menos neutro, menos frío, más implicado en el asunto de la decisión proveniente del otro, de la decisión pasiva, de lo ético en los términos en que este ámbito queda repensado por Derrida.

Dicho todo eso, la aporía se nos ha expandido: cómo deconstruir la soberanía si en ella se dan entrelazados, confundidos, entreverados, enrevesados, *entrebesades*, poder e incondicionalidad. La deconstrucción de la soberanía es una aporía de la imposible deconstrucción de la soberanía por portar ella a la incondicionalidad. Esto es lo que está a la base del doble vínculo de la deconstrucción de/con la soberanía:

“El doble vínculo es que sería necesario deconstruir tanto teórica como prácticamente una cierta onto-teología política de la soberanía sin cuestionar un cierto pensamiento de libertad en nombre del cual se pone en marcha esta deconstrucción” (*Bête I*, 402).

Notemos los matices que nos entrega Derrida. No nos dice “deconstruir la soberanía”, nos dice “deconstruir una *cierta* onto-teología política de la soberanía”, esto quiere decir –como ya hemos estado diciendo– que no podemos oponernos de plano, en la forma y en la tensión, a la soberanía, podemos solo cuestionarla, pero solo a un cierto elemento que está involucrado en la soberanía, solo a algo de lo que hay en ella. Esta deconstrucción delimitada –por decirlo así– nos coloca en escena el asunto de la

indeconstruibilidad: tenemos que cuidarnos al cuestionar a la soberanía, más bien al cuestionar a ese cierto elemento de la soberanía, tenemos que cuidarnos, decíamos, de no cuestionar a *cierto* pensamiento de la libertad *en nombre del cual* este cuestionamiento en juego se hace posible. Ese cierto pensamiento de la libertad es la incondicionalidad. Es en nombre de la incondicionalidad que echamos a andar la deconstrucción de la soberanía. Recordemos que lo *inentamable*, ese otro nombre de la deconstrucción, era la ilimitable comunidad de la cuestión, el ilimitable gesto de la puesta en cuestión de todo. Se nos vuelven a desplazar un poco las cosas a la luz de esta consideración sobre la comunidad de cuestión y también a la luz del pasaje al que estamos atendiendo: lo incondicional quizá no es tan nombre de lo indeconstruible, pero sí comparten, se aúnan y confunden en ser aquello que no puede verse limitado. Puestas las cosas así, y ese es el tono estremecido, del pasaje, lo incondicional no es lo indeconstruible, por tanto, no está a salvo de que lo pasemos a llevar, de que lo arrastremos y arrasemos cuando dejemos caer a la deconstrucción sobre la soberanía. Eso querría decir que la misma deconstrucción que tiene lugar en la práctica, por decirlo así, la descomposición, está siempre en riesgo de cuestionar al ámbito de lo incondicional. No es que lo incondicional esté en riesgo como tal, de lo que estamos en riesgo es de que no le demos lugar, y, por tanto, que se pueda abrir la escena para la crueldad, para lo peor.

Ginette Michaud nos va a señalar que en el marco de esta aporía, de este doble vínculo, nuestra relación con la soberanía se torna un imposible:

“Nosotros estamos entonces aquí en la prueba de la soberanía imposible: deposición y consagración a la vez”²⁹ (Michaud, 2011: 10).

Tenemos que deponer la soberanía en tanto operación del poder, pero tenemos que consagrarla, salvarla, en tanto operación de la incondicionalidad, de lo que nos reclama que respondamos al otro. Menudo trance, menudo calvario.

Entonces doble vinculación de la deconstrucción hacia la soberanía, no solo por posibles cuestiones estratégicas y urgentes de la vida práctica, de la vida política. Doble vínculo porque la soberanía tiene un aspecto doble, pero no como dos características separables, distinguibles. En los pasajes a los que hemos atendido este aspecto doble se nos ha señalado en el par de soberanía e incondicionalidad. En otros pasajes nos lo va a señalar en el par soberanía y libertad. Así nos va a decir que reina la indisociabilidad entre la libertad y la soberanía:

“Porque no hemos de ocultarnos que nuestro concepto más y mejor acreditado de «libertad», de autonomía, de autodeterminación, de emancipación, de liberación, es indisociable de este concepto de soberanía, de su «yo puedo» sin límite, por consiguiente, de su omnipotencia, que nosotros nos dedicamos aquí prudente, paciente y laboriosamente a deconstruir. La libertad y la soberanía son, por muchos motivos, conceptos indisociables. Y no podemos emprenderla con el concepto de soberanía sin amenazar también el valor de libertad. La jugada, por consiguiente, es muy difícil. Cada vez que parece –como es aquí el caso, al menos en apariencia– que estamos criticando el encierro, los cercados, los límites y las normas asignadas al libre desplazamiento de las bestias o de los enfermos mentales, corremos el riesgo de hacerlo no sólo en nombre de la libertad sino en nombre de la soberanía. ¿Y quién se atreverá a militar a favor de una libertad de desplazamiento sin límite, de una libertad sin límites? Es decir, ¿sin ley?” (*Bête I*: 352-353).

²⁹ "Nous sommes bien ici dans l'épreuve de la souveraineté impossible: déposition et consécration à la fois" (Michaud, 2011: 10).

Nos reafirma aquí lo que habíamos entrevisto y nos agrega una advertencia más: al deconstruir la soberanía no podremos evitar cuestionar, amenazar, a la pasada la libertad. Tal es el grado de indisociabilidad de la libertad con la soberanía. Pero hacia el final del pasaje se nos comenta algo que no deja de ser desazonante: cuando emprendemos una crítica, en este caso una crítica del encierro, en nombre de la libertad, por la misma indisociabilidad de esta con la soberanía, esta crítica puede implicar siempre, siempre está el riesgo, de que esté siendo hecha en nombre de la soberanía. No lo afirma Derrida, pero es como sí lo hiciera, lo dice como pregunta, y nosotros también lo diremos como pregunta extremando el punto: ¿la exigencia de una libertad sin límites sería entonces una exigencia soberana?, ¿no es el soberano quien siempre busca colocarse más allá de la ley, exceptuándola o fundándola? Una advertencia deconstructiva más: la libertad por su indisociabilidad con la soberanía siempre está, estará al borde, de precipitarse en soberana.

En un pasaje, un poco más adelante, nos vuelve a interrogar para enrostrarnos cómo podríamos desear escapar a ese cierto encierro que es una libertad vigilada:

“La libertad vigilada es, por lo demás, la condición más común, por consiguiente, la soberanía vigilada, ¿y quién de nosotros se atrevería a pretender que puede escapar de ella e incluso, lo cual es más grave, que desea escapar de ella? Por supuesto, también nosotros deseamos cierto encerramiento, límites y un umbral para nuestro «bienestar»” (*Bête I*: 363).

El pasaje de por sí, quizá aún inquietante, aunque menos, porta muchas resonancias. Ateniéndonos primero al hilo en que veníamos, señalemos que limitar la libertad siempre va a implicar, por la indisociabilidad involucrada, limitar la soberanía. Es claro que Derrida ve con buenos ojos todo aquello que implique una limitación de la soberanía. Nos persuade en este pasaje nuevamente de ello apelando a que una limitación de la soberanía siempre implicaría a la vez un cobijo, un umbral, un no estar expuestos, un no estar a la intemperie. Umbral: normatividad y suelo de costumbres desde la que podemos tener lugar y por supuesto a la vez ejercer un arte de la existencia de nosotros mismos. Vivimos deseando límites a la libertad, o una vida que valga la pena no sería la exposición a la libertad de ser empresario de sí, y así a tantas libertades ilimitadas y abstractas en las que nos induce y produce el sistema neoliberal. Citamos esas figuras de Foucault de modo no inocente, no en un arrebató de pensamiento crítico. Es Derrida mismo quien cita a Foucault en este pasaje o se cita con él, podríamos decir, también. Mirado desde Foucault es fuerte lo que dice Derrida y las palabras a las que recurre: *encerramiento*, libertad *vigilada*. Habría que ver en este recurrir a estos nombres de intensidades del pensar foucaultiano como operaciones de cita. Habría que decir que Derrida es una especie de Hegel de los pensadores de la Ilustración y del Romanticismo Alemán, en el sentido que hay una operación de incorporación, de inclusión. En el caso de Derrida una relación incluyente de los otros pensadores no podríamos pensarla en el registro de un círculo que acoge y se cierra sobre sí. Las líneas, mejor trazos de la escritura derrideana, se dejan trazar por las trazas de otros pensadores. Uno podría decir y a veces el mismo Derrida recurre a estas palabras, que Derrida es crítico y biopolítico,

pero habría que decir que no solo es crítico, que no es solo biopolítico, sino un pretendido exceso de todos, un pretendido exceso de su mismo pensar. Volviendo a nuestro punto y al tono exhortativo que se nos reitera en este pasaje: ¿no sería soberano pretender una libertad ilimitada, una libertad no vigilada? No creo que podamos llegar a decir que Derrida le esté atribuyendo a Foucault una actitud soberana. No creo que podamos llegar a afirmar que para Foucault sería deseable una vida sin *episteme*, sin norma, sin poder. Pero sí creo que el pasaje deambula por el límite al que parecemos por momentos encaminarnos: la desregulación neoliberal no fue, nunca lo fue, meramente económica, estamos ante un desmantelamiento de los sistemas socioeconómicos y jurídicos de protección. Parecemos encaminarnos a la falta de umbral: tal es lo que sucede con los millones de migrantes indocumentados y hasta dónde no estamos todos deviniendo a ser un puestos en estado de excepción. No estamos viendo el problema inverso, aunque hayamos arrancado estas reflexiones de pasajes en los que Derrida nos mostraba que hacer críticas en nombre de la libertad siempre estará en riesgo de ser en nombre de la soberanía. Están tan indisociadas libertad y soberanía que mirar el problema por un lado va a ser casi lo mismo que mirarlo por el otro lado. Las desregulaciones neoliberales son parte de la descomposición de la soberanía en la que estamos instalados. En esa misma descomposición en la práctica es que viene a ser puesta en riesgo la libertad y la incondicionalidad.

A estas alturas nos resuenan con más fuerza las palabras de Michaud: la posibilidad de la deconstrucción que nos pareció en un momento tan dada desde la práctica, en verdad,

ahora se nos viene a aparecer como una imposible tarea. Es la tarea de deconstruir la soberanía sin pasar a llevar, sin cuestionar, a la libertad, a la incondicionalidad que le abraza. En el análisis deconstructivo teórico, por decirlo así, es la tarea de reparar, de advertir, de que esa incondicionalidad pueda estar pasando a ser llevada en la práctica, por decirlo así, junto con evadir hacerlo en el propio despliegue del cuestionamiento teórico. Hay algo que queda dicho en los pasajes que hemos citado, pero que queda tácito. Hay una imposibilidad de que se pueda cerrar, de que se pueda cumplir, de que se pueda dar por acabada, la tarea de la deconstrucción de la soberanía. Y ese carácter de infinito, de sin fin, está intrínsecamente vinculado a la condición indisociable, a la condición doble que no puede retrotraerse al ser dos, que porta la soberanía:

“La deconstrucción de la soberanía, entonces, ya comenzó, y no tendrá fin, pues no se puede ni se debe renunciar, pura y simplemente, al valor de la autonomía, de la libertad, pero tampoco del poder o de la fuerza, que son inseparables de la idea misma de derecho. ¿Cómo conciliar la autonomía incondicional (fundamento de la moral pura, de la soberanía del sujeto, del ideal de emancipación, de la libertad, etc.) y la heteronomía, a propósito de la cual recordaba yo que se imponía a toda hospitalidad incondicional digna de ese nombre, a toda recepción del otro en tanto otro? La decisión, si es que la hay, es siempre decisión del otro, como intenté demostrarlo en otro lugar. La responsabilidad de una decisión, si es que la hay y si se debe responder por ella, se reduce cada vez más, de manera irreductiblemente singular, sin programa normativo, sin saber asegurado, a una transacción entre el imperativo de autonomía y el imperativo de heteronomía. Ambos son igualmente imperiosos” (*Autoimmunités*: 190-191).

Se nos duplican, se nos multiplican, en este pasaje hasta casi doblegarnos las complejidades de la posibilidad de la deconstrucción de la soberanía. No es solo que esta sea una tarea sin fin en abstracto³⁰. Es una tarea sin fin porque si no fuera así, sería tanto

³⁰ Decimos esto pensando en una cuestión que inquieta a Catherine Malabou: “Will Sovereignty Ever Be Deconstructed?”, “¿será alguna vez deconstruida la soberanía?” (2015: 35). Esta es la pregunta que titula

como renunciar a la libertad. La libertad está en juego en que sostengamos una deconstrucción del elemento al que ella se encuentra indisociablemente unida. No es solo que la podamos pasar a llevar a la libertad en el marco de una deconstrucción de la soberanía: es que si no intentamos colocarnos en relación a ella, relación que siempre implicará un ponerla en riesgo, sería tanto como renunciar a ella. La deconstrucción de la soberanía tiene la imposible forma de ser, por una parte, una tarea prácticamente imposible de llevar a cabo sin cuestionar a la libertad, pero, por otra parte, a la vez constituye una necesidad para no renunciar a la misma libertad. No estamos ante una lógica de la totalidad, aunque cierto tono nos pueda hacer pensar eso. Es un tono de los compromisos, de estar advertidos de los compromisos que tienen lugar en torno a la soberanía y como estos se duplican, o como en estos se abisma la relación doble vincular con la soberanía. Este pasaje nos agrega otra renuncia que puede estar implicada de no llevar a cabo una deconstrucción de la soberanía: es la renuncia al poder, a la fuerza. Esta fuerza tenemos que sobreentender, pensando en otros desarrollos de la escritura de la soberanía derrideana, particularmente en *Fuerza de ley*, que es la fuerza necesaria para establecer la ley. Renunciar a toda la fuerza, a todo el poder, sin reservar *cierta* fuerza, *cierto* poder, sería tanto como renunciar a la ley, a un umbral. Hay un riesgo más en esta

un texto suyo donde los requeridos son Foucault, Derrida y Agamben porque su “crítica a la soberanía está exactamente estructurada como lo que critica” (2015: 42). Pero es notorio que el cuestionamiento es enrostrado a Derrida, sobre todo si atendemos a la oración –otra vez una pregunta– con que cierra este texto: “What if the dialectical plasticity of difference was, more than the indifference of the symbolic, the most efficient way to materialize the deconstruction of sovereignty?”, “¿qué sucedería si la plasticidad dialéctica de la diferencia era, más que la indiferencia de lo simbólico, la forma más eficiente de materializar la deconstrucción de la soberanía?” (2015: 45). Este “materializar” la deconstrucción de la soberanía tendríamos que leerlo sobre todo en el sentido de objetar la deconstrucción infinita derrideana de la soberanía que no acabaría por concretarse dado que el vacío o “indiferencia de lo simbólico” siempre estaría posibilitando el surgimiento de un gesto soberano –de corte simbólico– sobre lo material. De algún modo, en un plano abstracto y en dualidad, Malabou recoge lo que nosotros estamos marcando como *double bind* en un registro diferencial.

tarea de la deconstrucción de la soberanía, tarea doble vincular ella misma en los términos de ser imposible y necesaria a la vez: es la responsabilidad, el responder al otro, el hacerme cargo de responder o no responder al otro, también está en riesgo en esta tarea. Con la responsabilidad deviniendo una operación, la operación de transacción entre la autonomía y la heteronomía, al colocarse en riesgo la autonomía en la tarea de la deconstrucción de la soberanía, resulta puesta en riesgo a la vez la operación de la responsabilidad.

3.10. Deconstrucción lenta y diferenciada de la soberanía

Acorde a esta condición aporética de la tarea de la deconstrucción de la soberanía, Derrida va a caracterizar esta deconstrucción como prudente y diferenciada, o lenta y diferenciada. En una entrevista de 1999, comentando acerca del posible devenir de la soberanía, sobre si sobrevivirá o no, señala:

“Sí y no. Sobrevivirá largo tiempo pero dividiéndose y cambiando de forma y de lugar. Incluso si conserva raíces teológicas y occidentales, permanece indisociablemente ligada, en todas partes, a los valores de libertad y de autodeterminación. Es, pues, difícil, e incluso peligroso, tomarla simplemente con la soberanía. Es ahí donde una deconstrucción prudente y diferenciada debe distinguirse de una crítica destructiva” (*Machine*: 302).

Esta deconstrucción prudente y diferenciada se opone a una crítica destructiva que en su afán simple, en su ritmo acelerado, en su no hacer distinciones puede arrastrar a la libertad en su cuestionamiento de la soberanía.

En el seminario de 2001 va a volver sobre este par de determinaciones de la deconstrucción de la soberanía:

“Lo que busco sería pues una deconstrucción lenta y diferenciada tanto de esa lógica como del concepto dominante, clásico, de soberanía del Estado-nación (el que sirve de referencia a Schmitt) sin desembocar en una des-politización, sino en otra politización, en una re-politización que no caiga en los mismos carriles de la «ficción deshonestá», sin desembocar pues en una des-politización sino en otra politización, en una re-politización y, por lo tanto, en otro concepto de lo político. Que esto resulte más que difícil es algo demasiado evidente y por eso trabajamos, trabajamos en ello y nos dejamos trabajar por eso” (*Bête I*: 103).

El pasaje nos advierte que no todo cuestionamiento de la soberanía, de lo político, implica un cuestionamiento de lo político en general. Tal era la interpretación, la lectura, de Schmitt acerca del liberalismo pensándolo a este como un movimiento despolitizador. A la luz de este pasaje, tendríamos que agregar que una deconstrucción no lenta ni diferenciada de la soberanía implicaría, o podría implicar, una destrucción de lo político. Es lo político, no solo la libertad, no solo la responsabilidad, lo que también está en juego según los ritmos y sabiduría de hacer diferencias que conlleve la tarea deconstructiva de la soberanía. Pero no se trata meramente de sostener una politicidad única, como la que sostiene Schmitt en su interpretación antagónica de lo político. En una deconstrucción lenta y diferenciada de la soberanía, lo que está en juego, lo que se va abrir es una otra politización, una repolitización. Pues bien, qué implica el carácter de lenta de esta tarea deconstructiva:

“Cuando digo «deconstrucción lenta y diferenciada», ¿qué es lo que entiendo con eso? En primer lugar, que esa deconstrucción, su ritmo, no puede ser el de un seminario o el

de un discurso *ex cathedra*. Ese ritmo es ante todo el de lo que ocurre en el mundo. Esa deconstrucción es lo que ocurre, como digo con frecuencia, y que ocurre hoy en el mundo a través de las crisis, las guerras, los fenómenos del susodicho terrorismo así denominado nacional e internacional, las matanzas declaradas o no, la transformación del mercado mundial y del derecho internacional, que son otros tantos acontecimientos que afectan y dañan el concepto clásico de soberanía. En este seminario tan sólo empezamos a reflexionar y a tener en cuenta, de una forma tan consecuente como es posible, lo que ocurre. Por otra parte, ya tomamos conciencia de ello, y por eso digo «lenta»” (*Bête I*: 103).

Nuevamente la prioridad de la deconstrucción se nos va a desplazar desde lo que se hace intelectualmente hacia *lo que ocurre*. Eso que ocurre es lo que le da el ritmo a la deconstrucción de la soberanía. No nos puede dejar de llamar la atención que Derrida nombre como lenta a toda esa descomposición que se despliega ante nosotros. Esto es más notable de destacar cuando el aceleracionismo ha sido abrazado y demandado por la izquierda más crítica y vanguardista: un aceleracionismo intencionado, por decirlo así, como el de Mark Fisher que nos propone acelerar ciertos procesos del capitalismo cuyos efectos, sin poder ser controlados por el capital, nos podrían implicar la aceleración del paso hacia un mundo postcapitalista (Fisher, 2017: 153-165). Un último apunte sobre este pasaje: Derrida no establece una jerarquía entre los procesos de descomposición en curso, abraza una diversidad que no se acota al privilegio que podríamos suponerle a las transformaciones del mercado mundial.

Respecto al carácter de diferenciada de la deconstrucción habíamos comentado que tendría que ver con una deconstrucción capaz de hacer diferencias, capaz de no atacar a bulto a la soberanía, capaz de no atacarla frontalmente, capaz, diríamos, de hacer la imposible distinción entre libertad y soberanía. Sin embargo, en este pasaje, incluyendo

el poder hacer tal distinción, la deconstrucción diferenciada va a involucrar, va a integrar, otro tipo de distinciones:

“Sobre todo «diferenciada», en modo alguno se trata, so pretexto de deconstrucción, de oponerse pura y simplemente, frontalmente, a la soberanía. No hay LA soberanía ni EL soberano. No hay LA bestia y EL soberano. Hay formas diferentes y a veces antagónicas de soberanía; y siempre se ataca a una de ellas en nombre de la otra; por ejemplo, ya hemos aludido a ello, en nombre de una soberanía del hombre, incluso del sujeto personal, de su autonomía (pues la autonomía y la libertad son asimismo la soberanía y, sin avisar ni amenazar por eso mismo toda libertad, no se puede atacar pura y simplemente los motivos o las consignas de la independencia, de la autonomía e incluso de la soberanía del Estado-nación en nombre de la cual algunos pueblos débiles luchan en contra de la hegemonía colonial o imperial de Estados más poderosos)” (*Bête I*: 103-104).

La deconstrucción diferenciada, entonces, va a implicar también el hecho de que siempre que atacamos una soberanía lo hacemos en nombre de otra. Al ser esto así, lo que hace unos momentos habíamos puesto aparte y calificado como estratégico –me refiero al ser soberanista facultativo–, en realidad se da integrado en esta operación diferenciada. La distinción que está a la base es hacer la diferencia entre soberanía y libertad. Sobre esta distinción vendría a tener lugar la confrontación de una soberanía con otra. El ser soberanista facultativo vendría a ser un caso de esto último: vendría a, por ejemplo, ser el caso cuando defendemos la soberanía de un pueblo de fuerza menor frente a una soberanía de un Estado colonial.

Una última precisión acerca del pasaje que comentamos. Derrida llega a decir que “la autonomía y la libertad son asimismo la soberanía”: no es muy distinto a lo que hemos dicho, creo que la diferencia estriba más en un tono expresivo, que en el dar cuenta de

una identidad. Sin embargo, podríamos decir que para Derrida la soberanía es casi la libertad, o al menos hace parte de la libertad (Gratton, 2012: 221).

3.11. Las condiciones excesivas de la soberanía

Antes de abordar, por fin, aunque ya lo hemos estado haciendo, aunque ya lo haremos en términos específicos, antes de abordar, decíamos, la deconstrucción de la soberanía, daremos cuenta de los elementos, los aspectos, que la escritura derrideana releva de la soberanía. Sobre este mismo carácter diferido, dilatado, de llegar a alcanzar en términos específicos la deconstrucción de la soberanía y también como advertencia de lo que encontraremos en estos contenidos que destaca la deconstrucción de la soberanía, creo que es bueno que atendamos a lo que postulaba Nancy sobre el pensar derrideano:

“No consiste en nada otro [...] que un despeje [*frayer*] del acceso, cada vez singular, a lo que no es acceso a algún develamiento o sentido primordial” (Nancy, 2010b: 141).

Para Nancy entonces el pensamiento derrideano es el despeje a un acceso: al acceso del caso, al acceso a las operaciones en juego en lo que está siendo atendido. Insistiendo: el despeje sería el acceso a las operaciones de la deconstrucción que están teniendo lugar en lo que es atendido en cada momento singular. *Frayer* tiene un marcado sentido espacial: *frayer un chemin* es despejar un camino. Podríamos postular una etimología en *frangere*, fracturar, romper. Derrida quiebra: traza, abre, el acceso, pero no a un sentido primordial alguno. No lo hay. Tendríamos que decir que, en el caso de la deconstrucción

de la soberanía, lo que es abierto es el acceso a la descomposición que está ocurriendo y, con ello, a las operaciones que han postulado, en sentido fuerte, la soberanía que ha tenido lugar al modo ontoteológico a lo largo de la tradición occidental. No nos encontraremos, por tanto, con definiciones, como ya habíamos adelantado. Y quizá en el caso de la soberanía eso sería aún más imposible: la soberanía misma es nombre de lo ilimitable, de lo indefinible. Más aún, nombre de lo indivisible, de aquello a lo cual no se podría tener acceso. Por eso en esta larga escena previa de acercamiento a la soberanía, lo que hemos venido haciendo es dar cuenta del despeje, del claro, que nos ha abierto Derrida a la soberanía. Todo lo que hemos venido haciendo es despejar el acceso y no lo dejaremos de hacer cuando demos cuenta de los elementos de la soberanía que la deconstrucción pone de relieve. En verdad, podemos pensar que, más que elementos puestos de relieve, ellos se tratan de señas, de las señas más íntimas, de las señas que nos abren el acceso cuando miramos más de cerca a la soberanía.

Muchas de estas señas ya nos las hemos ido encontrando. Desde la huella de la escritura freudiana, dijimos e insistimos en decir que la soberanía es un más allá, ella misma es un exceso. Exceso absoluto va a remarcarnos Derrida. También hemos dado cuenta de la condición fantasmática de la soberanía: de ser un poder, el poder performático, de ser un más allá de lo meramente constatativo, podríamos decir. La operación de ser un más allá es lo que se nos repite y en lo cual vamos a seguir insistiendo: son las condiciones excesivas, las señas excesivas que porta la soberanía.

El mismo término soberano da cuenta del carácter hiperbólico de la soberanía. Es un uno, pero no entre otros, no solo un Uno en el sentido de ser superior al resto situado entre el resto. Es un Uno que incluso está sobre la cantidad, más allá de la multiplicidad:

“Lo mismo que la palabra soberanía, la palabra majestad, su sinónimo, apunta hacia el mayor tamaño (*majestas* viene de *majus*, por *magius*, mayor, el tamaño, la altura, la superioridad, lo supremo o la supremacía, aquello que, al igual que el *superanus* del soberano, viene *encima*) [...] La voluntad del soberano o del monarca no se deja dividir. Un soberano es un Uno que ya no se cuenta, es *más de uno* en un sentido del *más que uno* que lo lleva más allá de más de uno de la multiplicidad calculable” (*Voyous*: 104; 101).

Soberano es el más, el más allá. En este carácter de Uno se muestra como indivisible, como no sometible a la multiplicidad de la cantidad, por sobre la cantidad:

“Al hablar de una ontoteología de la soberanía, me refiero, bajo el nombre de Dios, del Dios Uno, a la determinación de una omnipotencia soberana y, por ende, indivisible” (*Voyous*: 187; 215).

Esta seña de la indivisibilidad va a ser la condición excesiva de la soberanía que Derrida va a relevar por sobre todas. Y lo hace porque acusa que esta seña, nosotros la llamamos así, atraviesa todas las conceptualizaciones, teorizaciones y justificaciones de la soberanía a lo largo de la tradición y en los más distintos registros en que se le ha venido a pensar tanto en las apologías como en las críticas de ella. La indivisibilidad es lo que permanece como constante y es lo que caracteriza al carácter ontoteológico de la soberanía. Podríamos decir que es una especie de cuasienigma, de cuasicódigo, en que en los mismos textos de la tradición queda ocultada la soberanía como operación de dominación. Pero más allá de esta posibilidad lo que nos importa relevar es que Derrida

a esta seña de indivisibilidad que porta la soberanía la está pensando más allá de la cantidad: esto quiere decir que la indivisibilidad, pretendida o cierta, de la soberanía tenemos que pensarla más allá de lo que comúnmente entendemos por ella. Es una indivisibilidad que tenemos que pensarla en ese registro de exceso, hiperbólico, de ser más que un uno, sustrayéndose de la posibilidad de la partición:

“Una soberanía pura es indivisible o no es, como lo han reconocido con razón todos los teóricos de la soberanía, y esto es lo que la vincula a la excepcionalidad decisoria de la que habla Schmitt. Esta indivisibilidad la sustrae en principio tanto de la partición como del tiempo y del lenguaje. Del tiempo, de la temporalización que ella contrae infinitamente y, por consiguiente, paradójicamente, de la historia. En cierto modo, la soberanía es ahistórica, es el contrato contraído con una historia que se refracta en el acontecimiento instantáneo, sin espesor temporal ni histórico, de la excepción decisoria” (*Voyous*: 125; 143).

Como vemos, la indivisibilidad sustrae a la soberanía de la partición, de su reparto, pero a la vez la sustrae del tiempo y del lenguaje. Es una indivisibilidad que es excesiva como tal, excesiva a su quedar pensada solo en términos de más allá de la partición. En el segundo momento de esta cita da cuenta de la sustracción al tiempo. Ahistórica, la soberanía va a tener la condición de momento, de instante: es “la punta estigmática de un instante indivisible” (*Voyous*: 125; 143), pura contracción del tiempo. Restarse de ser en el tiempo es restarse de tener una historia, de tener un devenir, de ser, al menos, otra de sí misma. La mención a Schmitt es explícita, aunque la crítica es más bien tácita: Schmitt no ha hecho más que insistir en la indivisibilidad que todos los teóricos han relevado de la soberanía. El aporte de Schmitt sería precisamente relevar lo que aquí comentamos: la sustracción al tiempo. La excepcionalidad decisoria es la decisión fuera del tiempo, fuera de la historia, por tanto, fuera de la crítica. Funda el tiempo, la historia,

su historia, pero colocándose antes que ella. Notemos el carácter enjuto que Derrida le atribuye a este “acontecimiento” de la decisión excepcional: instantáneo, sin espesor. Desde luego que sin venida de nada: ni de un otro ni de lo otro. Un “acontecimiento”, y por eso insistimos con las comillas, en que no acontece nada, en que nada es puesto en cuestión, en que nadie es exigido a responder. Esta indivisibilidad de la soberanía al tiempo, este restarse del tiempo, es un no compartirse, o mejor, un no dejarse repartirse en la exigencia del otro que me arriba, y que me impele a tener que estar decidiendo todo el tiempo, esto es, en el tiempo.

En el pasaje anterior, también se nos daba cuenta de una indivisibilidad de la soberanía al lenguaje. La soberanía no se divide, no se abre al lenguaje. Se resta del lenguaje. Desde luego que va a haber una articulación entre esta sustracción al lenguaje y la sustracción al tiempo. Es una soberanía que en su instante propio guarda silencio:

“Silenciosa e inconfesable como la misma soberanía. El silencio inconfesable, la denegación: esta es la esencia siempre inaparente de la soberanía. Lo inconfesable de la comunidad es asimismo una soberanía que sólo puede plantearse e imponerse en silencio, en lo no-dicho. Aunque multiplique los discursos hasta la saciedad infinita de la teoría del derecho o de todas las retóricas políticas, la soberanía misma (si es que hay alguna y si es que es pura) se calla siempre en la ipseidad misma de su momento propio, el cual no puede ser sino la punta estigmática de un instante indivisible” (*Voyous*: 125; 143).

Se deja injertar aquí Derrida por la palabra de Blanchot: aunque no lo nombre, el sintagma “comunidad inconfesable” lleva su firma. Una crítica implícita a la fraternidad queda hecha acá con el recurso a ese sintagma y su dar cuenta de él como soberanía precisamente por su operación de restarse del lenguaje. Guardar silencio, no darse en la

palabra a un otro, esto es, no confesarse, denegar(se), son formas de la indivisibilidad de la soberanía hacia el lenguaje. Notemos que Derrida no nos dice que sea un silencio absoluto, sino que un reservarse su momento propio: de ahí en tanto que momento, las conexiones con la sustracción al tiempo. Este no callarse en términos absolutos se traduce no en un hablar poco, sino que al contrario en un hablar en demasía: desde un justificarse teórico hasta los discursos más retóricos, seductores, imperativos. Pero en todas estas vociferaciones no va a estar implicado el dar cuenta de mí a un otro.

Respecto a esta indivisibilidad al lenguaje de la soberanía, Derrida nos va a dar cuenta que sustraerse al lenguaje es sustraerse a la universalización. Este Uno, que es más que un uno, no puede tener el carácter de universal, es ya un exceso a tal carácter. Ser universal es ya someterme a compartirme con los otros, con los demás:

“La soberanía se sustrae [*soustrait*] del lenguaje, el cual introduce la partición [*partage*] universalizante. Desde el momento que le hablo al otro, me someto a la ley de la razón que hay que dar, comparto un medio virtualmente universalizable, divido mi autoridad, incluso en el lenguaje más performativo, el cual requiere siempre otro lenguaje para ser ratificado por una convención. La paradoja, siempre la misma, es que la soberanía es incompatible con la universalidad cuando, precisamente, es requerida por cualquier concepto del derecho internacional, por lo tanto, universal o universalizable, y por lo tanto democrático” (*Voyous*: 125; 144).

En esta instancia todavía no nos movemos en una deconstrucción de la soberanía en términos específicos, pero el final de este pasaje ya nos anuncia la tensión, la paradoja, en que se ve envuelta la indivisibilidad de la soberanía: es requerida, es solicitada, por instancias universales como la democracia o el derecho internacional. Es requerida a compartirse, es requerida a entrar en la lengua y en el tiempo. Derrida nos ayuda a

comprender el carácter de la tensión que hay aquí involucrada cuando nos dice, más de alguna vez, que:

“La indivisibilidad es analíticamente parte del concepto de soberanía: una soberanía divisible o compartible no es una soberanía” (*Bête I*: 76).

Insistamos, entonces, en señalar que la indivisibilidad va a ser la seña excesiva característica del concepto de soberanía.

Hay otra seña, otra figura, literalmente otra figura, de esta condición excesiva de la soberanía. Diríamos que la soberanía es *el* círculo más que un círculo. Esta figura se repite en varios pasajes de la escritura derrideana de la soberanía. Tal vez, pese a ser un círculo, tiene mucho del punto estigmático del momento propio soberano. En *La universidad sin condición* nos va a señalar que la condición de soberanía es un cierre sobre sí misma, un estar cerrada a la venida incondicional del otro, de lo otro (36-38). En *Canallas* hace el símil con una rueda: cierre sobre sí mismo, ipsocentrismo (30). Ahí mismo en *Canallas* va a estar la soberanía que vuelve como un anillo, como un aniversario. Desde luego que tanto un anillo como una rueda no son un punto: en estas instancias también tienen lugar posibilidades de división al tener que tener lugar como ley, al tener que dividirse en el justificarse.

A estas figuras circulares también tendríamos que agregar la fantasía del encierro en sí mismo de Robinson Crusoe (*Bête II*: 124). Para escapar de la fantasía de morir por los otros, de ser devorado por los otros, Crusoe se refugia en sí. La soberanía como fantasía

del encierro, como fortaleza circular. La soberanía, la ipseidad, tiene una forma y esa forma es la del círculo. Nancy en un bello pasaje nos insta a pensar la subjetividad como un punto y un trazo que le sigue, como un punto que se hace trazo, trazo abierto, sin cierre sobre sí mismo (2010: 42). Mirada esta figura del círculo desde esto que nos señala Nancy, mirado así el círculo frente al momento propio del punto estigmático, de ese instante, de ese acontecimiento instantáneo, de ese íntimo puntual que es la soberanía, podríamos pensar que es el cierre lo que está de más. En realidad, el mismo trazo que se llega a cerrarse sobre sí mismo ya estaría de más para la soberanía en su momento propio, puntual. Pero ya habíamos indicado que vendría a tener que dividirse en su ser puntual: el trazo inevitable es su tener que compartirse. El cierre sobre mismo del trazo, el hacerse círculo, es lo que viene a reponer la indivisibilidad, la ipseidad, o mejor dicho, es la ipseidad. Podríamos pensar entonces que el cierre sobre sí mismo del trazo de la soberanía es lo que está de más. Es el exceso excesivo a la operación del trazo, o el exceso que hace perder al trazo su condición de trazo siempre abierto. El cierre es lo que sobra. Más que lo que está sobre hay un sobrar en la soberanía: *sobranía* de la soberanía, *sobranía* del soberano. El soberano es un *sobrado*: un *creído*. Más allá de esta *sobranía* de la sobradez del soberano, podemos pensar en una otra *sobranía*: la *sobranía* de los que son sobras, la *sobranía* de los que sobran, de los que estamos de más, de los que restan a la *sobranía* de la sobradez, de los que quedan fuera. *Sobranía* donde nada puede medirse, donde todo don comienza a ser incondicional, o mejor dicho, tiene la posibilidad de serlo. Dar sin hacer caer en el círculo, sin embolinar la perdiz, sin

engatusar, sin enredar, sin tender redes, sin hacer *chantage*, sin encantar, sin envolver, sin hacer caer en la trampa (*piége*).

Es en el marco de esta figura excesiva del círculo que creo que también tenemos que pensar la condición de simulacro de la soberanía. Condición de simulacro, seña de simulacro, exceso ella misma, que no es un mero suplemento en esta ruta del despeje derrideano, o precisamente por serlo, también nos hará repensar el acceso que hasta ahora hemos tenido a las señas excesivas de la soberanía. Atendida como simulacro, en la lógica del *como si*, la soberanía, como ya ha sido recogido por otros autores (Agamben, 2008), será un lugar vacío, será ese lugar vacío y la performance que se levanta desde ese vacío. No hay un trasfondo a la soberanía, menos hay sustancia de ella. Lo que hay es la operación misma del poder. Un poder que hace como si fuera poder sustancial, que hace como si fuera sustancia, pero también hace como si fuese poder, fuerza, en sentido no sustancial. Entonces, la indivisibilidad misma es una operación del poder, un hacerse, mejor un presentarse, como si pudiese no tener que compartirse. El soberano no es fabuloso, fuera de lo común, extraordinario, el más, por una condición propia de sí: el soberano es fabuloso porque forma parte de una ficción, de una fábula, ficcional y performativa a la vez. El poder quizá ni siquiera es un lugar vacío, opera en un lugar tal, pero es un efecto de fábula, simulacro. Efectos, no causa alguna, ni sustancia por ningún lado en este simulacro que *es* la soberanía:

“Si insisto tanto en las fábulas y en lo fabuloso es sin duda, y demasiado evidentemente, por las fábulas, como las de La Fontaine, que escenifican bestias políticas y antropomórficas que juegan un papel en la sociedad civil o en el Estado, y a menudo los

roles estatutarios de súbdito y soberano. Pero hay otra razón para mi insistencia en lo fabuloso. Esto porque, como muestran las propias fábulas, la esencia de la fuerza y el poder político, donde hace la ley, donde se da el derecho, donde se apropia de la violencia, legitima y legitima su propia violencia arbitraria, bueno, este desencadenamiento y este encadenamientos de poder pasan por la fábula, es decir por un discurso a la vez ficcional y performativo, discurso que consiste en decir: «Pues tengo razón porque sí, Tengo razón porque sí, mi nombre es el león y me vas a escuchar, te estoy hablando, ten miedo, soy el más valiente y te voy a estrangular si te opones». En la fábula, dentro de un relato en sí mismo fabuloso, se muestra que el poder es en sí mismo un efecto de fábula, ficción y discurso ficticio, de simulacro. Como esta ley, esta fuerza de la ley que Montaigne y Pascal decían que es esencialmente ficticia” (*Bête I*: 290-291).

Esto último que nos indica de Montaigne y Pascal ya lo había tratado ampliamente en *Fuerza de ley*, la conferencia de 1989. En sus escritos la fuerza de la ley se mostraba como mística, si queremos insistir con la lengua ontoteológica, pero si queremos colocarnos más allá de ella, podemos decir que se mostraba como arbitraria: fuerza que no tiene un fundamento en algo otro, fundamento de sí misma, siempre que entendamos que esa fuerza no es una sustancia, sino solo una operación. Podemos recordar aquí todo lo que dijimos anteriormente del *phantasma*: no es mera ficción, o lo es, pero es una ficción, un hacer un símil, un como si, que se realiza, que tiene fuerza performativa, no una mera ilusión. La soberanía, el poder, es un efecto del discurso, del discurso fabuloso el mismo de la fábula. Si volvemos a la consideración del punto y del círculo, la soberanía si permanece punto estigmático, momento propio, el más propio, soberanía íntima, como tal, no *podría*: no se podría desplegar como poder político, ley, derecho, autoridad, violencia legítima. Para poder, para ser poder, la soberanía tiene que dividirse a la lengua y al tiempo. Tiene que desplegarse, abrirse como trazo. Podemos pensar que la operación de fábula, de esta *fabla* y discurso peculiar que es la fábula, es la operación que se vuelca sobre ese trazo, en el que tiene que abrirse inevitablemente la soberanía,

para pacificarlo, para contenerlo y hacerlo volver a su punto de partida: es un retenerlo, contenerlo, volverlo círculo. El trazo que deja salir de sí la soberanía estaría así atravesado por las pretensiones de contenerse, de mantenerse, en la indivisibilidad de la soberanía. La fábula sería aquel compartirse en la lengua y el tiempo que vuelve al punto de despliegue, siempre reducible a él. Podemos decir que ella misma sería un simulacro de compartirse, un compartirse que no es un dividirse. En la fábula queda expuesta la operación circular de la soberanía: no busca justificaciones externas o anteriores a sí misma, funciona de modo tautológico. La palabra soberana se autoinstituye su derecho, ficción en sí misma de sí misma.

Aunque este compartirse de la soberanía en la fábula, como fábula, tenga el mismo un carácter de simulacro, no deja de ser un salir del punto, un compartirse como punto, como lugar puntual al que hacer retornar la lengua y el tiempo. No deja de ser un vociferar, un saturar el espacio de la palabra, así como un sumir el tiempo a una historia ya sida, muerte instantánea y sutura del tiempo como devenir. Su salir a compartirse en estos términos, pacificando ya a la lengua y el tiempo, no dando lengua ni tiempo, no deja de ser un compartirse, un encontrarse, o mejor el riesgo de encontrarse con otros. Para evitar ese riesgo, la soberanía tiene que encerrar en la fábula, hacer caer a los demás en la trampa de la soberanía:

“El lector, el espectador de esta «historia del rey» tiene la ilusión de saberlo todo de antemano, de compartir el saber absoluto con el rey y de producir a su vez la historia que le cuentan. Participa de la soberanía, de una soberanía que comparte o toma prestada. Es también lo que Marin denomina con regularidad la trampa, el relato-trampa, que también es –diría yo– la trampa [*piège*] misma de la soberanía, de la soberanía compartida y, más

tarde, será la trampa del traspaso de la soberanía del monarca a la de la nación o del pueblo. El proceso del rey y su decapitación serían –en mi opinión o en opinión de una de las lecturas que a mí me gustaría proponer– uno de esos traspasos de soberanía, un traspaso a la vez ficcional, narrativo, teatral, representacional, performativo, lo cual no le impide por lo tanto ser terriblemente efectivo y sangriento. En todos esos desarrollos de representación ceremonial y de culto teatral, en todos esos simulacros, la sangre no corre menos, no menos cruelmente ni menos irreversiblemente, tanto la sangre del elefante como la sangre del monarca absoluto. La bestia y el soberano sangran, incluso las marionetas sangran” (*Bête I*: 341).

La vuelta al punto, la vuelta, el círculo, la retención en la indivisibilidad que es la soberanía, se nos muestra aquí no como un mero trazo que vuelve a sí. Es un círculo que tiene la condición, la configuración, de trampa. Esta no es la trampa del entrampamiento, del escándalo, del encallamiento en el que nos detuvimos cuando postulamos un escándalo de la soberanía derrideana. En un otro registro podría serlo: no en vano, a estas alturas, nosotros mismos somos unos escritos por la soberanía. Pero remarquemos las diferencias para marcar la trampa que ahora nos ocupa, más allá de ver hasta dónde una es toda otra de la otra. Esta trampa fabular no es un estar al medio de la condición como tal en la que nos encontramos, es un estar más bien abajo. Aquí esta trampa fabular de la soberanía es un verse capturados, encerrados. En esta trampa fabular se nos muestra la fábula no como mera fantasía –tendríamos que decir que esta apreciación denota como no se deja decir para nosotros el *phantasma* en la fantasía–, sino como un tramar, un tejer, un fabricar, un fabular, intrigas³¹. Intrigas que son de un relato, pero no de cualquier relato, del relato que tiene lugar como saber y poder, como saber y poder de vida y muerte. En esta fábula la soberanía se comparte o es la trampa de compartirse:

³¹ Para esta condición de la fábula de ser un fabular, un fabricar, la política, puede verse: Charles Deslandes, “Fable politique et politique affabulé. Langage, pouvoir et bestiaire québécois” (2015: 53-66).

nos instala en un saber compartido, en una *episteme*, podríamos decir, la *episteme* del rey. *Episteme* de la que tenemos parte, hacemos parte, o para volver a una vieja palabra platónica, de la que participamos haciendo las veces que contribuimos en su producción. Más que resultarnos intrigante esta fábula, esta historia del rey, esto es, más que despertarnos curiosidad alguna por saber, nos mantiene intrigados, enmarañados, embrollados, entrapados en el saber del que ella nos hace como parte. El soberano nos cuenta su cuento, pero no solo eso: nos *cuenta* en su cuento, más aún, hace como si necesitase *contar* con nosotros, hace como si contase con nosotros. ¿Habría una trampa mayor que aquella absoluta, de lo absoluto, que no podemos aprehender como tal en tanto nos parece producida por nosotros mismos, en tanto parecemos participar ni más ni menos que en la producción del absoluto? Participación más que división entonces. Fabulación más que confabulación: no hay un colocarse de acuerdo entre subjetividades. La fábula como fabulación, como fabricación de la trampa que envuelve y encierra.

Sin dejar de ser representación –ficción, representación, intriga, trampa en la que estamos tramados–, el otro lado del saber, el ámbito del poder va a ser plenamente efectivo, esto es, puede llegar a ser, llega, de hecho, a ser, sangriento: es poder de vida y muerte, aunque se despliegue siempre en ceremonias de marcado tinte representacional, aunque no abandone su carácter de fabulado, de simulacro. Es duro de decir, y tal vez más duro de escuchar, pero podríamos afirmar que esta historia del rey –de tan representacional que es– es como si las muertes no pesasen, como si la sangre no corriese: incluso, o incluso más, cuando se trata de la decapitación del rey. Ni la muerte

del rey es la muerte de la soberanía, todo lo que ocurre, toda la sangre derramada en este simulacro representacional, alimenta, le da pábulo, a la gran historia del “rey”, a la gran historia de la soberanía. Toda la sangre derramada no hace más que alimentar la intriga. No hay afuera de esta trampa estando dentro del círculo que es esta trampa. Si hay traspasos de la soberanía dentro de esta trama son siempre simulados: no son salidas de la soberanía, no son traspasos a otro modo que la soberanía. Son como dice Derrida “traspasos de soberanía”, la soberanía simplemente se traspasa, sin interrumpirse su historia, su trama, su intriga. Se traspasa y nos traspasa: otra expresión de la trampa de la soberanía que nos tiene entre sus fauces fabulantes. Por eso en medio de la decapitación del rey y de todo el terror de la Revolución Francesa, no acaeció nada, nada más que el traspaso de soberanía, del Rey al Pueblo, de un Uno, más que uno, a otro Uno, igual de más que uno.

La indivisibilidad de la soberanía, aquello que parecía un simple contenido que hacía analíticamente parte del concepto de soberanía, se nos ha mostrado, hemos accedido a él, como operación fabular, como trampa circular en que nos captura la soberanía. Esto nos advierte, nos redobla las advertencias que hemos ido señalando, respecto a las posibilidades de llevar a cabo una deconstrucción de la soberanía³².

³² Carlos Contreras, en su texto “Fábula y literatura. Vida y democracia, nuevamente” (2017: 225-248), nos da cuenta de cómo la fábula vuelve indeconstruible a la soberanía, de cómo imposibilita su deconstrucción, de cómo la entramparía, podríamos agregar.

Cerremos este punto convocando a Foucault para marcar un posible contraste que nos permita ver algo más de la trampa que nos ocupa. En un momento de su curso de 1975-1976, nos dice que el “relato” de la soberanía, la teoría de la soberanía, “es la gran trampa en que se corre el riesgo de caer cuando se quiere analizar el poder” (2001: 42).

Un poco más adelante nos señala:

“La historia, como los rituales, las consagraciones, los funerales, las ceremonias, los relatos legendarios, es un operador, un intensificador de poder” (Foucault, 2001: 68).

Derrida podría observarle dos puntos a Foucault. Primero, dicho doblemente, por qué ve en la teoría de la soberanía una trampa para pensar al poder, por qué no incluye a esta teoría entre los intensificadores del poder que señala en el segundo pasaje. Como sea el caso, en ambos pasajes hay un dejo que parece señalar como accesorios, como suplementarios, tanto a esa teoría que entrapa como a esos ámbitos rituales del poder. La teoría de la soberanía sería una trampa metodológica que habría que colocar entre paréntesis, mientras que lo ritual sería un añadido, una operación, sin duda, pero que *solo* viene a intensificar al poder, y que habría que valorarla solo en una medida tal. Lo segundo que Derrida le observaría, es que ver a la teoría de la soberanía como trampa era una intuición bien encaminada a aprehender la soberanía como tal en los términos de una trampa. Lo que había que aprehender es el acto de compartirse de la soberanía que tenía lugar en su pensarse, en su justificarse, en la teoría de la soberanía: había que aprehender esta teoría como operación de compartirse de la soberanía, de compartirse sin llegar a dividirse, podríamos agregar nosotros. Lo mismo valdría para los otros elementos, representaciones, que Foucault nombra como intensificadores del poder. Pero

hay algo que queda dicho en el modo que Foucault apunta a estos elementos como suplementarios y que quizá no hemos relevado lo suficiente, aunque lo hemos dicho, aludiendo a estar atrapados en lo fabular. Lo que nos enfatiza, por contraste, la palabra foucaultiana es que en estos despliegues del poder no está en juego el poder, es lo que hemos dicho cuando decimos que son compartirse que no llegan a ser dividirse propiamente tales. Las figuras del círculo, de la trampa, de lo que nos hablan, de lo que nos advierten, es de que la soberanía persiste en su indivisibilidad, se resiste a compartirse en el lenguaje y en el tiempo, incluso cuando parecería hacerlo.

Habiendo convocado estos pasajes de Foucault, es difícil no aludir, aunque sea al paso, a la *gloria* agambeniana. Me refiero a lo que Agamben nos ofrece en su libro *El reino y la gloria*. Quizá terminológicamente las cercanías con Derrida pueden resultar inquietantes: esto a pesar de que lo que se propone el pensador italiano es una complementación teológica de la teoría del poder foucaultiana, y al hecho de que insista en un término que de por sí parece insecularizable como la glorificación. Aquí en Agamben, el poder es un lugar vacío y la gloria es el esplendor performático, representacional, ritual, panegírico, que emana de ese vacío para ocultarlo y con ello constituir y legitimar al poder (2008: 231). Parece como si el poder se resumiera, se redujese, a la operación de la glorificación. Más allá de eso, la insistencia teológica, el extremar la cuestión teológica, no es gratuita: para Agamben se tratará de hacer evidente cómo nuestra politicidad contemporánea sigue definida por lo teológico. Por tanto, insistir en lo teológico y en cómo está atravesada nuestra contemporaneidad por ello, da

cuenta de la condición que debemos abandonar, superar. Marcando las diferencias con Derrida, tendríamos que señalar que ese lugar vacío del poder no será tan vacío, tendrá una condición doble, sino incluso un detrás. Precisamente la gloria, la operación que es el poder, oculta doblemente: oculta el lugar vacío, la nada, la condición del poder, pero a la vez tras ese performático desplegado se oculta lo otro que el poder, lo otro que la gloria. Ese vacío, esa nada, del poder oculta la nada como tal, la falta de obra, la inoperosidad, como condición oculta que define a la vida antes de ser sometida, ser puesta en relación a la soberanía, ser obturada por la gloria. Por tanto, aquí la gloria y también la soberanía, por extensión, en tanto teológicas, son las condiciones a dejar atrás para abrir la vida a su forma de vida, a su forma propia de ser en la inoperosidad: esa sería la vida ya no sujeta, ya no puesta en relación, a la soberanía, a la obra de la gloria. Un insistir en el carácter teológico de la gloria y la soberanía, para desistir, para abrir la desistencia pronta a ellas. Esta desistencia de la soberanía nos coloca en el proyecto agambeniano en las antípodas, por decirlo así, del pensar derrideano que hemos remarcado en su carácter de una insistencia de la soberanía.

3.12. La deconstrucción de la soberanía en su (in)divisibilidad

Llegamos, al fin, a lo que podríamos llamar la deconstrucción de la soberanía en términos específicos. Como veremos, lo cierto es que, puestos aquí, el gesto de una deconstrucción prudente de la soberanía, en lugar de retirarse o mermarse, se verá

intensificado. Advirtamos que tendremos que retroceder parcialmente, matizar, respecto al momento en que recién dábamos cuenta de la trampa de la soberanía. Fue siguiendo el mismo tono de Derrida que en dicha instancia nuestro tono pareció abandonar lo doble vincular. Cuando nos volcamos a la soberanía, deberíamos siempre sospechar, vigilar, cuando abandonemos o debilitemos la relación doble vincular en que nos encontramos instalados con ella.

Sería del todo desproporcionado afirmar que Derrida, en su deconstrucción de la soberanía, simplemente vaya a criticar la tesis del carácter indivisible de la soberanía sostenida por todos sus teóricos. En cambio, va a afirmar junto a esta, la tesis y la puesta en práctica del reparto de la soberanía, una tesis de la divisibilidad de la soberanía, y, por tanto, va a remarcar que esta segunda tesis entra en contradicción con la primera:

“Se ha aceptado desde hace mucho la idea, e incluso la puesta en práctica, de un reparto, es decir, de una limitación de la soberanía. Ahora bien: una soberanía divisible o compartida es ya contradictoria con el concepto puro de soberanía. Bodin, Hobbes y otros recuerdan que la soberanía debe ser y permanecer siempre indivisible” (*Autoimmunités*: 190).

La prudencia deconstructiva hacia la soberanía es meramente marcar, aunque quizá llegue incluso a afirmar, la contradicción entre la tesis de la indivisibilidad de la soberanía y la tesis/puesta en práctica de la divisibilidad. Como vemos, Derrida no se opone simplemente a la tesis de la indivisibilidad, no dice que sea un error. Aquí vemos como tiene lugar, como se nos traduce, la insistencia derrideana en la soberanía incluso, o aún más, cuando atendemos en su máximo detalle, en su máximo acercamiento, a esta

vinculación con ella. Si quedan dudas de que estemos sobreinterpretando, atendamos a un pasaje donde Derrida hace resonar en toda su elocuencia la insistencia en la soberanía en el registro de lo doble vincular:

“Un pensamiento radicalmente otro de la libertad [...] a saber, que la elección o la decisión no están entre soberanía indivisible y no-soberanía indivisible, sino entre varias divisiones, distribuciones, economías (*nomía, nomos, nemein* quiere decir distribución y división, se lo recuerdo a ustedes), economías de una soberanía divisible. Otra dimensión u otra figura del mismo *double bind* sería –he tratado de formalizar esta cuestión en otro lugar (especialmente en *La universidad sin condición*)–, sería pensar una incondicionalidad (ya se trate de la libertad, del don, del perdón, de la justicia, de la hospitalidad) sin soberanía indivisible. Es más que difícil, es aporético, desde el momento que la soberanía se ha considerado siempre indivisible, por consiguiente, absoluta e incondicional. El día en que este *double bind*, en que esta implacable contradicción quede abolida (es decir, en mi opinión, nunca, por definición, es imposible, y me pregunto cómo se podría desear siquiera) pues bien, sería... pues bien, sería el paraíso” (*Bête I*: 353-354).

Antes de atender, una vez más, al *double bind* como tal, antes de seguir el hilo argumentativo en que veníamos, reparemos en que aquí Derrida nos habla de dos figuras del *double bind* que nosotros podríamos nombrar también como estrategias deconstructivas de la soberanía. Una de estas figuras, una de estas estrategias, será la que desplaza a la soberanía indivisible como alternativa para enrostrarnos que más bien siempre se trata de que elijamos entre dos modalidades de la soberanía divisible, esto es, entre dos repartos de la soberanía. En un momento más ya daremos cuenta en detalle de esta estrategia. La segunda estrategia deconstructiva de la soberanía será aquella en que se distingue la incondicionalidad de la soberanía, de modo de dejar emerger una incondicionalidad sin soberanía. Diferiremos, por ahora, dar cuenta de esta segunda figura. Retomemos el punto de la argumentación en que veníamos. Al comienzo y al

final del pasaje, Derrida nos da claras luces de que este pensamiento otro de la libertad, otro de la soberanía, es afirmar el *double bind*, es afirmar a la vez las tesis en contradicción, esto es, afirmar, por una parte, la tesis de la soberanía indivisible, pura, incondicional, absoluta, y, por otra parte, la divisibilidad de la soberanía sea en la figura del reparto de la soberanía, sea en la figura en que emerge la incondicionalidad restada de la soberanía indivisible. Es muy elocuente y enfático como Derrida, al final del pasaje, nos señala que este difícil pensamiento que afirma la doble vinculación, que afirma la contradicción implicada en la soberanía, no podemos abandonarlo so pena del riesgo de colocarnos en el paraíso, en la muerte al devenir, en la muerte al acontecimiento de la venida del otro, podemos apresurarnos a traducir así el término “paraíso”. Por tanto, ninguna de las dos estrategias deconstructivas se coloca por sobre, en el sentido de abolir o anular, la tesis de la indivisibilidad de la soberanía. Es tan extrema la insistencia de la soberanía que ni siquiera en el acontecer de su deconstrucción es abandonada, despachada, la tesis que afirma la indivisibilidad de la soberanía. Podríamos decir que la indivisibilidad de la soberanía es una condición cuasitrascendental, posibilitante, de las estrategias deconstructivas de la soberanía. Esta condición aporética de la deconstrucción de la soberanía la hemos marcado por extenso al punto que podríamos decir que es siempre lo que hemos venido haciendo a lo largo de atender a la escritura derrideana de la soberanía. La operación de la insistencia de la soberanía da cuenta del *double bind* como la condición más cierta de la deconstrucción de la soberanía y de la soberanía como tal. Tener presente todo esto es insistir y no abandonar la pregunta por el enigma, lo llamamos a propósito así, de la insistencia de la

soberanía indivisible en estas escrituras de la soberanía. Pareciera como si la soberanía indivisible fuera siempre una reserva de la incondicionalidad, pareciera como si colocar en cuestión la fuerza, el poder, de la indivisibilidad sería colocar en riesgo, amenazar, la ley del reparto –si pensamos en la primera estrategia– o la incondicionalidad –si pensamos en la segunda estrategia. Seguiremos volviendo sobre toda esta aporía, en ella hemos estado, no podríamos estar fuera, implacablemente nos encontramos al medio de ella.

Pues bien, demos cuenta ahora de la que hemos apuntado como la primera de las figuras o estrategias deconstructivas de la soberanía. Señalemos que pese a que caracterizamos a la soberanía como indivisible en su concepto –advertidos estamos que hay que ver en ello una operación más que una definición–, la deconstrucción no va a realizar la divisibilidad, no va a realizar división alguna de la soberanía. La divisibilidad no es la cuestión a buscar, siempre ya ha tenido lugar. El punto de la deconstrucción será atender en cuál régimen de divisibilidad se encuentra repartida la soberanía –siempre solo pretendidamente indivisible–:

“Porque de hecho, como bien sabemos, en todas partes en donde, hoy más que nunca pero desde ya tanto tiempo, en todas partes en donde creemos hacer frente a problemas de soberanía, como si tuviésemos que elegir entre el soberanismo y el anti-soberanismo [...], pues bien, la cuestión no es la de la soberanía o de la no-soberanía sino la de las modalidades del traspaso y de la división de la soberanía así llamada indivisible –llamada y supuestamente indivisible, pero que siempre es divisible” (*Bête I*: 342; 389).

Insistamos con el enigma en el que hace unos momentos nos detuvimos. Por momentos, en pasajes como estos, puede quedar la impresión de que la indivisibilidad de la

soberanía –solo supuesta, nombrada– fuese un como si, fuese una excusa para poder decir lo que más podemos decir de la soberanía: su carácter de (in)divisible. Retrocediendo un poco a esta afirmación que no atiende al espesor siempre involucrado cuando se trata de la soberanía, manteniendo la prudencia, la cordura, retengamos lo que habíamos despejado antes: la indivisibilidad es la misma operación de la soberanía, o la soberanía es el mismo pretenderse, sobrarse en nombrarse, como indivisible. No es una excusa de nada, o es *la* excusa, es la operación de ponerse como fuera y pretender exceptuarse de dividirse, de compartirse. Aquella primera impresión que nos puede haber dejado este pasaje probablemente está vinculada a que lo que se cumple en la operación deconstructiva derrideana es un desplazamiento de la cuestión de la indivisibilidad así como un desplazamiento de los dilemas que creen que todo se juega en colocarse fuera de la soberanía. Ambos serían extremos no advertidos de dónde tiene lugar lo que está en juego, de que lo que está en juego es la división, el compartirse:

“En cuanto al traspaso de soberanía, por ejemplo de la revolución como traspaso de soberanía, por violenta y sangrante que pueda ser en cuanto toma del poder (y una revolución política que no fuese una revolución de lo político y una revolución poética en el sentido no restringido que yo definía el otro día, una revolución política sin revolución poética de lo político nunca es sino un traspaso de soberanía y una transmisión de poderes), pues bien, lo que designo aquí con el nombre de traspaso de soberanía sitúa muy bien lo esencial del problema. Si casi siempre lo que se juega tanto en la política como en todas partes en donde se ejerce una pulsión de poder [...] es no ya una alternativa entre soberanía y no-soberanía sino una lucha por la soberanía, unos traspasos y unos desplazamientos, incluso unas divisiones de soberanía, aquello de lo que hay que partir ya no es del concepto puro de soberanía sino de unos conceptos como pulsión, traspaso, transición, traducción, paso, división. Es decir, asimismo herencia, transmisión y, con la división, la distribución, por consiguiente, la economía de la soberanía. La economía es una división distributiva no sólo a causa del *oikos* cuya ley ella es, sino porque la ley (*nomos, nemein*) significa también la división” (*Bête I*: 341; 388).

No hay que partir por la soberanía indivisible: el pasaje no puede ser más preciso y contundente para evaporarnos la importancia que solemos atribuirle a comenzar por el concepto puro de soberanía. Es la tradición, la serie de teóricos de la soberanía, los que siempre comienzan por la indivisibilidad: la deconstrucción no debería repetir ese gesto. La aporía sería el riesgo de siempre partir por ese gesto. Notemos que el pasaje comienza por relevar la posibilidad de una transformación poética de lo político que fuese más allá de un traspaso de soberanía. Por ahora diferiremos atender a esa posibilidad. El pasaje nos invita a detenernos en el traspaso mismo de la soberanía. Más aún en ese traspaso como tal. Démonos cuenta de que cuando decimos traspaso de soberanía lo que solemos instalarnos a pensar es en la soberanía que es traspasada en ese traspaso, como auscultando, rastreando, el rango de indivisibilidad que porta esa soberanía traspasada, o más bien como casi esperando que se trate de la soberanía en su indivisibilidad. La deconstrucción nos insta a abandonar esta inercia y apuntar al traspaso como tal de la soberanía: a la economía o las economías posibles de la soberanía. Hay que partir por atender, hay que atender, a estas economías de la soberanía porque es lo que está en juego en la política. Lo que está en juego no es la indivisibilidad ni siquiera la divisibilidad, sino que la división particular, del caso, que afecta a la soberanía. Del *nemein*, de lo económico aquí involucrado, nos dice en otros pasajes:

“Cuestión del *nomos* y, por tanto, del *nemein*, es decir, de la distribución o de la partición” (*Voyous*: 49; 53).

“La ley es siempre ley de la división, *nomos*, *nemein*” (*Bête I*: 254).

Este *nemein*, por tanto, es la cuestión de la partición, del reparto, de la soberanía. Podemos decir, en un primer acercamiento, que este reparto se refiere a las normativas que toma la soberanía. A cómo se divide en leyes o sistemas legales. Pero siendo precisos este *nemein* es el *nomos*, es la ley que marca como queda repartida, distribuida la soberanía. Tenemos que volcarnos a atender a las mediaciones en que llega a quedar establecida una ley del reparto, un *nomos* del *nemein*. Estas mediaciones es a lo que hay que atender ante todo por sobre la soberanía. Estas mediaciones son lugares de negociación entre fuerzas que se encuentran, mezclan, median, traspasan:

“Antes que sobre la soberanía misma que, en el fondo, quizá no existe nunca en cuanto tal, pura y simplemente ella misma, puesto que no es sino un exceso hiperbólico más allá de todo, por lo tanto, no es nada, cierta nada (de ahí su afinidad con los efectos de ficción y de simulacro), [antes que sobre la soberanía misma], es preciso hacer que la carga de la cuestión y de las decisiones (las cuales son siempre transacciones medianas, mediales, negociaciones en una relación de fuerza entre pulsiones de poder que son esencialmente divisibles) recaiga sobre estas palabras y estos conceptos propiamente mediales, impuros como los intermedios o las mezclas (palabras y conceptos como traspaso, traducción, transición, tradición, herencia, distribución económica, etc.)” (*Bête I*: 341; 388).

Derrida nos está afirmando que nunca no va a tener lugar este efecto hiperbólico que es la soberanía. Ahí no habría nada en juego, ahí no está la cuestión: lo que tendríamos que discutir no es el tener lugar de ese modo de la soberanía, no es enfrentarla directamente sino que volcarnos al régimen de reparto que queda tramitado en el tener lugar de una soberanía.

Tengamos presente que la soberanía indivisible, como ya atendimos, es una nada, que no sería nada más que un exceso performático, pero que sería divisible porque no puede no

entrar en división para poder tener lugar. Es el cómo se divide a lo que tenemos que atender como la cuestión. Esto es importante porque implica que lo que dijimos acerca de la trampa de la soberanía sin dejar de ser cierto, requiere ser matizado en el registro del *double bind*. Ese salir a la lengua incluso vociferándose es ya un repartirse. La soberanía puede porque tiene que salir de sí, distribuirse bajo distintos *nomos*. Nuevamente lo importante no es atender a su posibilidad de distribuirse, menos a que su pretensión pudiese ser no distribuirse. El hecho es que se distribuye, el resto son fantasmas en el sentido común, en nuestro pobre sentido común. El lugar a disputar son los regímenes de reparto en queda tramitada, traducida, la soberanía. Usamos otra vez a propósito el término regímenes para hacer mayores las resonancias con Rancière: Derrida no lo cita expresamente, pero podemos ver en el recurso a *partage*, un injertarse con él, un citarse con él. Es el gesto que repite Derrida de acoplarse en las trazas de otros pensadores. En esas palabras intensidades de otros pensadores³³.

Entonces lo que nos ha despejado la primera de las figuras deconstructivas de la soberanía es que nuestra mirada tiene que estar puesta en cómo quedan tramitados los repartos de la soberanía. La soberanía pretendidamente indivisible, siempre es ya divisible, más aún siempre está ya dividida, pero no se divide de cualquier modo. Esto último es lo relevante. Se divide bajo una ley de reparto y bajo ciertos modos de la

³³ Sin duda en este *nomos* hay también una “cita”, una intertextualidad, con el *nomos de la tierra* schmittiano (Schmitt, 2001). Sería complejo dar cuenta en extensión aquí de esto, pero Derrida nos estaría diciendo que ya en el mismo texto de Schmitt tendría un lugar una deconstrucción mínima de la soberanía al dar cuenta ya él de su tener que someterse a un *nomos*, a un reparto. Y por más que ese reparto sea *de la tierra* y por más que se trató del anhelo de un cierto reparto o de *el* reparto a favor de los que Schmitt llama “pacifistas”.

mediación, de la distribución. Podríamos decir que aquí se está acogiendo a las distribuciones de la soberanía que efectivamente han tenido lugar, pero también es una apertura a otras posibles mediaciones. Nombremos las figuras de la mediación, las impuras por contaminadas figuras de la mediación: pulsión, paso, traspaso, traducción, transición, tradición, herencia, división, distribución económica. No es mucho lo que alcanzó Derrida a detenerse en ellas. Nosotros aquí tampoco lo haremos, pero creo que apuntan a un programa de pensamiento del cual debiésemos hacer herencia, al menos, desde un cierto pensamiento que aún se nombra como izquierda. Solo doy dos apuntes al paso. “Transición” es un término que nos duele instalados en la politicidad chilena que aún no hace el duelo de 1973. “Transición chilena” puede ser el nombre de captura del reparto que Derrida nos haría esperar que estuviese en el término “transición”. Por último, doy una palabra sobre que el sintagma división social del trabajo marxiano: podemos leerlo como uno de estos modos de reparto, como uno de estos *nomos* del reparto. Eso nos daría la tarea de ampliar el registro marxiano a otras tonalidades en que a la vez viene a repartirse la soberanía. Sin duda el pensar estético-político de Rancière podríamos verlo como una enorme contribución de abrir los tonos del reparto a los que apunta un pensamiento de izquierda que hace herencia de Marx.

3.13. La deconstrucción imposible de la soberanía en nombre de la incondicionalidad

Ahora nos detendremos en la segunda estrategia o figura deconstructiva de la soberanía. En esta figura nos vamos a encontrar con el asunto de trazar una distinción entre la

incondicionalidad y la soberanía. Ya se nos había presentado, preliminarmente, de algún modo, esta cuestión cuando dábamos cuenta de las posibilidades del tener lugar una deconstrucción de la soberanía: señalamos que la incondicionalidad era aquella libertad vinculada al desde dónde se hacía posible la deconstrucción. Era la libertad que tenemos que cuidarnos de no pasar a llevar cuando se realiza una deconstrucción de la soberanía. Derrida insiste en la remitencia de la soberanía a la libertad y del tener lugar indisociablemente, entrelazadamente, en la primera de este otro modo de la libertad que es la incondicionalidad. El mayor de los peligros, si es que hay algo así como el mayor, como un único mayor, sería entonces que pasemos a llevar la libertad en términos de incondicionalidad al desplegar una deconstrucción de la soberanía.

Notemos que la incondicionalidad como tal ya se nos había presentado aun antes en nuestro camino por la escritura derrideana de la soberanía, en el amplio sentido de esta escritura, cuando dimos cuenta de la emergencia de la decisión pasiva en el marco de la atención derrideana a las cuestiones de la responsabilidad desde 1988. Podríamos afirmar, y algo así ya hicimos, que esta figura deconstructiva de la soberanía, que releva a la incondicionalidad, ya se había abierto como posibilidad, como posibilidad imposible, decíamos, de lo incondicional en el marco de estas cuestiones de la responsabilidad. Estando instalados aquí en esta figura propiamente tal deconstructiva de la soberanía, podemos señalar que la incondicionalidad vuelve de otro modo, o viene a ser mirada desde la soberanía, viene a ser mirada desde el marco de la escritura de la soberanía propiamente tal que prolifera en los últimos años de la vida derrideana.

Diría que en todos los textos de esa proliferación final va a aludir a esta que hemos llamado como segunda figura deconstructiva de la soberanía. La frontera, la distinción, entre soberanía e incondicionalidad siempre va a quedar caracterizada como difícil, frágil. Y esto porque estos términos forman parte de la libertad, y no solo eso, son cercanos, íntimos podríamos llegar a decir en atención a lo que vamos a desarrollar, aunque sin dejar de ser heterogéneos:

“Mi pregunta y mi hipótesis todavía se refiere al frente y la frontera, al devenir-frente de la frontera, pero esta vez, de una manera más discreta, frágil, difícil también, sobre la línea de una frontera entre dos conceptos que muchas veces es difícil disociar, incondicionalidad y soberanía. Son dos representaciones cercanas, pero heterogéneas, de eso que se llama libertad” (*Inconditionalité*: 11).

Ginette Michaud va a calificar a esta distinción como el punto más aporético del pensamiento político derrideano:

“¿Se trata solo de la soberanía, de la misma soberanía que procede de lo que nutre la ideología etnicista, nacionalista y estado-nacionalista, este discurso soberanista en el que se vienen a soldar –Derrida insiste mucho en esta palabra, que también se repite en *Espectros de Marx*– «la religión, la etnia y el Estado-nación»? Contra esta adherencia que se ha fijado, endurecido, pegado a ortodoxias que él califica de «homohegemónicas», pero que no deja de ser «artefactual» y, por lo tanto, susceptible de ser analizada y disuelta, Derrida introduce la fina lámina de una distinción que pasa entre soberanía e incondicionalidad, donde se trataría de pensar lo imposible: un «incondicional pero sin soberanía», una incondicionalidad sin poder [...] Esta distinción a la que no cesa de volver en todos sus textos recientes [...] constituye sin lugar a dudas el punto de cruce más necesario y difícil, aporético, del pensamiento político de Derrida”³⁴ (Michaud, 2003: 23).

³⁴ "S'agit-il seulement de souveraineté, de la même souveraineté qui procède de celle qui nourrit l'idéologie ethniciste, nationaliste et état-nationaliste, ce discours souverainiste dans lequel viennent se souder – Derrida insiste beaucoup sur ce mot, qui revient aussi dans *Spectres de Marx* – « la religion, l'ethnie et l'État-nation » ? Contre cette adhérence qui s'est fixée, durcie, collée à des orthodoxies qu'il qualifie de «

Citamos en extenso el pasaje porque nos permite dar cuenta, nos hace evidente, las operaciones de despeje que ha hecho Derrida en su trabarse con la soberanía. Si pensamos a la serie nación, etnia, religión y Estado-nacional como lengua, como *nomos*, de un reparto de la soberanía, podemos atender a que este reparto, que suele presentárenos como *la* soberanía, no es más que una artefactualidad –una actualidad producida, un simulacro en los términos que señalamos antes–, es un discurso soberanista que nos incita a vivirnos instalados en las adherencias soldadas de su lógica estado-nacional como si fuera la natural actualidad en la que no podríamos estar. No sé si Michaud en la tonalidad de su texto se acerca a señalarnos que Derrida pondría en un lugar menor el cuestionamiento del reparto de la soberanía, y de este reparto específico de la soberanía en la modernidad: como si cuestionar este reparto fuera solo un medio para abordar a la soberanía como tal. Si realizase eso, discreparíamos de tal valorización. Esto sobre todo a la luz que Derrida nos insta, como recientemente vimos, a la operación de colocar en cuestión los repartos de la soberanía. El problema al que aludimos acá es a la relación en que podrían estar estas dos figuras deconstructivas de la soberanía a las que atendemos. Más allá de cómo sea esto, creo que por el lado que miremos estas estrategias deconstructivas de la soberanía nos va a emerger por todas partes el comprometernos en las cuestiones urgentes: en la primera estrategia fue el cuestionar las

homohégémoniques », mais qui n'en est pas moins seulement « artefactuelle » et donc susceptible d'être analysée et dissoute, Derrida introduit la fine lame d'une distinction passant entre souveraineté et inconditionnalité, où il s'agirait de penser l'impossible : un « inconditionnel mais sans souveraineté », une inconditionnalité sans pouvoir [...] Cette distinction à laquelle il ne cesse de revenir dans tous ses textes récents [...] constitue sans nul doute le point de passage le plus nécessaire et le plus difficile, aporétique, de la pensée politique de Derrida" (Michaud, 2003: 23).

figuras de la mediación del reparto, y en esta segunda estrategia también nos va a emerger una figura que tiene que ver con mediaciones y transacciones de otra índole de las que ya daremos cuenta.

En distintos pasajes de la escritura de la soberanía, Derrida va a calificar a esta distinción entre la incondicionalidad y la soberanía de modo similar. En *Canallas* la va a llamar “una distinción frágil aunque sin duda indispensable” (postexergo *Se ruega insertar*: s.p.). Esta última estructura da en el punto de lo que nos quiere decir Derrida: será una distinción difícil, frágil, casi imposible, discreta, *pero* indispensable. Para atender a esta dificultad de la distinción tengamos presente, como ya hemos dicho, que las dos son representaciones de la libertad. Tengamos presente que, en las descripciones clásicas, tradicionales, de la soberanía, los apelativos “indivisible” y “pura” suelen ir acompañados del término “incondicional”. Derrida por lo común da cuenta, como recién dijimos, de estos dos términos –“soberanía” e “incondicionalidad”– como figuras de la libertad en una relación diferencial, pero hay un pasaje en que parece ir más allá de eso:

“La deconstrucción comienza ahí. Exige una disociación difícil, casi imposible, pero indispensable entre incondicionalidad (justicia sin poder) y *soberanía* (el derecho, el poder o la potencia). La deconstrucción está del lado de la incondicionalidad, incluso ahí donde parece imposible, y no de la soberanía, incluso ahí donde parece posible” (*Demain*: 105).

Quizá este pasaje puede parecernos que se acerca a una oposición. De todos modos justicia y derecho no están en una relación oposicional, sino en una distinción entre la justicia como tal, incondicional, y el derecho que vendría a ser la forma condicional de

la justicia. El pasaje se acerca a dejar demasiado separada a la soberanía de lo incondicional, a la vez que a la incondicionalidad separada de la fuerza, del poder. Precisamente esto será la cuestión difícil en juego en esta distinción que no tendríamos que aprehenderla como una separación: la soberanía siempre nos va a reclamar incondicionalidad en su tener lugar y, a su vez, la incondicionalidad, lo sin condición, parece difícil que no nos reclame una *cierta* fuerza. Derrida nos está instando a que atendamos a la incondicionalidad como una otra interpretación, figura, de la libertad: una interpretación de la libertad más allá de los registros soberanos de la fuerza, del poder. Pero esto no implica que la soberanía no sea una figura de la libertad.

En estos textos de la escritura de la soberanía que abordan esta segunda figura deconstructiva de la soberanía, la universidad va a ser portadora de la incondicionalidad, de la libertad incondicional –también así la nombra Derrida–. Así la figura de la “universidad sin condición” tendríamos que entender que está en la estela, como ya apuntábamos, de la *intentamable* comunidad de la cuestión del texto de 1967: el indeconstruible, el incuestionable, derecho a la puesta en cuestión de todo. A la luz del pasaje de *Incondicionalidad o soberanía* que vamos a citar a continuación, tendríamos que entender que esta libertad incondicional es la resistencia, desobediencia, disidencia. Es precisamente lo que es capaz de colocar en cuestión a la soberanía e incluso, bajo nuestras circunstancias, pensar, cuestionar –deberíamos insistir– la puesta en cuestión en curso de la soberanía:

“¿Por qué insistir tanto aquí y ahora en esta libertad incondicional de la Universidad que permitiría cuestionar el principio de todo poder –en principio, para pensarlo con total independencia, incluso respecto a la resistencia, la desobediencia o la disidencia? Porque resulta evidente que esta libertad puede asemejarse, y a veces parece vincularse con lo que llamamos justamente soberanía, por ejemplo, la soberanía de Dios, la soberanía de un monarca, la soberanía de un Estado-nación, la soberanía del pueblo mismo. Ahora bien, el vínculo de esta semejanza es una analogía inquietante, seductora pero engañosa. Quisiera ponerla en duda hoy, en este momento singular que vivimos, no solamente con miras a depurar un análisis conceptual, una deconstrucción genealógica o una crítica especulativa (lo cual será necesario en todo momento y a otro ritmo), sino también para afirmar aquí que es en la Universidad, en lo que ella representa en todo caso, gracias a esta libertad incondicional, que podemos y debemos cuestionar hoy el principio de soberanía, o pensar el cuestionamiento histórico –actualmente en curso– del principio de soberanía, de ese fantasma de la soberanía que inspira también la política de todos los estado-nacionalismos” (*Inconditionalité*: 12).

Lo que nos señala con elocuencia Derrida en este pasaje es que es engañoso comparar, asemejar, la libertad incondicional de la universidad con la libertad soberana que le atribuimos al monarca o al Estado. Inquietantemente se suele hacer esta analogía entre ellas, se les suele vincular. Ahora bien, lo verdaderamente inquietante es lo que nos va a decir Derrida hacia el final de este mismo texto:

“Ahora bien, ¿qué es lo que permite distinguir entre, por un lado, la libertad en principio incondicional del pensamiento, que encuentra su mejor ejemplo y su derecho de ciudadanía en la Universidad, y, por otra parte, la soberanía, particularmente la soberanía estado-nacional? [...] He aquí lo que comenzaría por responder, casi nada” (*Inconditionalité*: 17-18).

Entonces, no es solo que libertad incondicional y libertad soberana no estén en oposición, sino que trazar su distinción, como nos había dicho en muchos lugares, y como nos lo refrenda en este pasaje, es casi imposible. Por supuesto que estaríamos bien si entendemos que una vez más la lógica de lo doble vincular insiste en hacérsenos presente. Incondicionalidad y soberanía estarían al borde una de la otra, por desbordarse

una en la otra. Pero si atendemos a la distinción misma, esta doble vincularidad se nos presenta como diciéndonos que la distinción es a la vez todo y nada: engañoso verla como nada, innegable verla como nada, o, en rigor, como casi nada. Ahora bien, creo que también tenemos que atender a esta doble vincularidad presente aquí en un registro menos formal, si se me permite la expresión, en un registro que implique a las espesuras aquí involucradas. Hemos aludido en varios momentos, o si lo decimos en una lengua más franca, hemos dado explicaciones en más de una ocasión a este asunto de la vecindad, de la cercanía, entre incondicionalidad y soberanía. Aquí daremos una mirada más a esto. Creo que es por gentileza expositiva o por extremar la lógica doble vincular que Derrida nos dice que es una “casi nada” lo que permite hacer la distinción entre libertad incondicional y libertad soberana. En rigor, creo que tenemos que pensar que es una nada la que las distingue. Lo incondicional, la libertad sin poder, la libertad que no puede, no puede y, mejor dicho –para no crear confusión entre aquel puede de capacidad y potencia y este otro puede de estarle permitido–, no tiene que tener condición alguna en tanto incondicional. Si la distinción entre incondicionalidad y soberanía fuese un algo, ya estaríamos condicionando en su posibilidad a la incondicionalidad. Nos hemos expresado aún lejanos a la espesura, en parte conservamos el tinte formal. Insistamos otra vez. Lo que distingue a la incondicionalidad de la soberanía es una casi nada en tanto es una operación, es la operación del cada vez de la decisión pasiva. No hay, no puede haber, un fundamento alguno, seguro siempre, para hacer venir esta distinción so pena de amenazar, de colocar en riesgo, o mejor aún, de arruinar, la lógica acontecimental de la decisión pasiva que cada vez *puede y no puede* tener lugar en la

venida del otro. La distinción entre incondicionalidad y soberanía cae bajo la lógica derrideana del “si la hay”, del si llega a haberla. Hay una indecidibilidad constitutiva teniendo lugar en la distinción entre la incondicionalidad y la soberanía.

Por todo ello, Derrida nos va a plantear que no se tratará –dado que esa “casi nada” es todo lo contrario de un defecto deconstructivo o del pensamiento– de acercarnos o llevar a cumplimiento una disociación entre la soberanía y la incondicionalidad. Si hay algo que hay exagerar, exacerbar, es esa “casi nada”. Lo que hay que hacer no es llevar a converger la una en la otra, sino que tensarlas deconstructivamente. Dicho esto en palabras de Derrida, se tratará de deconstruir la soberanía en nombre de la incondicionalidad:

“Me atreveré, pues, a ir más lejos. Llevaré la hipérbole más allá de la hipérbole. No se trataría sólo de disociar pulsión de soberanía y exigencia de incondicionalidad como dos términos simétricamente asociados, sino de cuestionar, de criticar, de deconstruir, si quieren, la una en nombre de la otra, la soberanía en nombre de la incondicionalidad. Esto es lo que se trataría de reconocer, de pensar, de saber razonar, por difícil o improbable, por im-posible incluso, que parezca. Pero se trata justamente de otro pensamiento de lo posible (del poder, del «yo puedo» amo y soberano, de la ipseidad misma) y de un im-posible que no sería solamente negativo” (*Voyous*: 170-171; 197).

Deconstrucción im-posible, dicho nuevamente, no por defecto, no por falencia.

Deconstrucción imposible estructuralmente, si se me permite la expresión. Y ahora este imposible, liberado de sentidos comunes, tenemos que escucharlo en la diversidad de sus registros. Esta deconstrucción de la soberanía en nombre de la incondicionalidad no puede cumplirse so riesgo de amenazar, de colocarle una condición, a la incondicionalidad. Esta deconstrucción *no puede*: no podrá iniciar una cadena de lo

posible, de lo calculable, darse un dominio. Esta deconstrucción no puede realizarse, no debiese estarse permitida, en tanto amenaza, puesta en riesgo, no de la soberanía del caso, del *nomos* del reparto del caso, sino de la fuerza capaz de sostener el derecho, el tener lugar condicional de la justicia. Es una deconstrucción que tiene que sostenerse en su imposibilidad, en la fuerza de su imposibilidad de no llegar a ser: cuidando de la amenaza a lo incondicional como tal, y, a su vez, a la fuerza de lo condicional.

Esta deconstrucción imposible no traza un mero corte. Hay que abrir otras posibilidades para el poder y dar lugar a otro modo de lo imposible, a otro modo de la impotencia – incluso pudiésemos decir. Sobre esto Derrida había venido trabajando desde la apertura de las cuestiones de la responsabilidad en 1988. Si la capacidad de perdonar esta en mí no tendrá lugar un perdón digno de ese nombre: ahí donde yo no puedo, puede acontecer el perdón, puede tener lugar el perdón. Ahí donde el perdón no puede tener lugar por el exceso de perjurio, ahí, solo ahí, solo en ese imposible, puede tener lugar el perdón. Es como si la incondicionalidad viese temblar en su ipseidad al yo y a la soberanía en su omnipotencia ante la venida del otro que no pueden calcular, someter, apropiarse.

Si tuviéramos que dar un otro nombre para la escritura de la soberanía derrideana tal nombre podría ser la deconstrucción de la soberanía en nombre de la incondicionalidad.

Esta segunda estrategia deconstructiva de la soberanía, como ya adelantábamos, nos va a implicar una serie de transacciones de otra índole a las del reparto, a las de la primera

estrategia deconstructiva: se trata ahora de transacciones entre los ámbitos de lo condicional y de lo incondicional. En *Canallas* va a nombrar como máximas de transacción a las máximas producto de una razón que atendiendo a lo singular no puede contar con regla alguna que la determine en tanto razón de lo singular:

“Una vez más, en unos contextos cada vez singulares, allí donde la atención respetuosa que se le ha de prestar a la singularidad no es relativista sino universal y racional, la responsabilidad consistiría en orientarse, no obstante, sin un saber *determinante* de la regla. Ser responsable, guardar razón, sería inventar unas máximas de transacción para decidir entre dos exigencias igualmente racionales y universales aunque contradictorias con la razón y con sus luces” (*Voyous*: 187-188).

De algún modo este es un tema que ya había tenido lugar en una mirada más amplia en los seminarios de las cuestiones de la responsabilidad. En *De la hospitalidad* ya nos había hablado de la negociación entre la hospitalidad incondicional y la hospitalidad condicionada, justamente para transformar la ley de esta última. No hay algo así como un olvidarse de la ley en la tranquilidad del singular que es ejercido por la hospitalidad incondicional: hay que hacer entrar en transacciones a la ley. Podríamos pensar que estas máximas de la transacción de *Canallas* van dirigidas a conformar esta transacción en términos mayores con el ámbito de lo condicional.

Tendríamos que decir que este llamado a la transacción incluso ya estaba en *Fuerza de ley*, conferencia de 1989. En este texto apunta a las negociaciones entre el ámbito incondicional de la justicia y el ámbito condicional del derecho, de la ley. Pero el tono es tanto más primordial como inquietante, como lo ilustra el siguiente pasaje:

“Abandonada a sí misma, la idea incalculable y donante de la justicia está siempre muy cerca de lo malo, incluso de lo peor, pues siempre puede ser reapropiada por el cálculo más perverso, siempre es posible [...] Una seguridad absoluta contra este riesgo sólo puede saturar o suturar la apertura del llamado a la justicia, un llamado que siempre está herido. Pero la justicia incalculable *demande* cálculo³⁵ [...] No sólo hay que calcular, negociar con la relación entre lo calculable y lo incalculable, y negociar sin una regla, hay que reinventarlas allí donde nos «arrojan», allí donde nos encontramos” (*Force*: 154; 61).

En esta pasaje parecen converger las fuerzas, mejor dicho, las operaciones deconstructivas que hemos recorrido en esta segunda figura deconstructiva de la soberanía. Sin lugar a dudas, el tono desazonante presente aquí excede por mucho la tonalidad que hemos seguido. La advertencia sobre el lugar de lo incondicional, en este caso, bajo la forma de la justicia, no puede ser más explícita: la justicia siempre estará al borde de lo peor. Esto es la indecidibilidad teniendo lugar en todo su esplendor. No puede no ser así so riesgo de amenazar la incondicionalidad: como dice bellamente Derrida aquí, bajo riesgo de “saturar o suturar la apertura del llamado a la justicia”. Es una incondicionalidad frágil. Por ello es frágil el límite imposible entre la decisión incondicional y la perversamente condicional. Se trata de una libertad imposible de decidir, se trata de una libertad difícil. En esta misma libertad frágil, indecida, no habrá reglas desde las cuales negociar lo incondicional con lo incondicional, como nos dice en *Canallas*, habrá que reinventarse estas reglas. Cada vez única.

³⁵ Las dos últimas oraciones están elididas en la traducción al castellano publicada que seguimos, dice así en francés: “Une assurance absolue contre ce risque ne peut que saturer ou suturer l’ouverture de l’appel à la justice, un appel toujours blessé. Mais la justice incalculable *commande* de calculer” (61).

Cerramos aquí la segunda figura deconstructiva de la soberanía, pero queremos hacer una transición a lo que viene, que será, eso postularemos, un exceso a esta figura, pero surgida desde esta misma. En *Estados de ánimo del psicoanálisis* nos habla de “lo incondicional, un incondicional sin soberanía y por lo tanto sin crueldad [...] afirmación originaria del más allá del más allá” (*Psychanalyse*: 76). Si leemos bien, si leemos el pasaje desde ese “más allá del más allá”, tendríamos que entender que lo incondicional daría cuenta de un ámbito excesivo al ámbito excesivo que de por sí es la soberanía. En el exergo puesto al final de *Canallas*, nos va a hablar de una fuerza débil, vulnerable, fuerza sin poder, que “excede la autoridad legitimada de lo que se denomina un performativo” (*Voyous*, postexergo Se ruega insertar: s.p.), esto es, que excede el ámbito del poder, de la soberanía. Hacia el final de *Incondicionalidad o soberanía*, el tono parece más ambiguo, pero lo que nombra como fuerza de la debilidad parece delicadamente apuntar a un más allá de la frágil distinción entre la incondicionalidad del pensamiento y la soberanía del poder:

“Y quizás allí, discreta y furtivamente, sea atravesada otra frontera, a la vez cruzándola y resistiendo al tránsito, a saber, la frontera poco visible entre la incondicionalidad del pensamiento (que comprendo como la vocación universal de la Universidad y de las «Humanidades» por venir) y la soberanía del poder, de todos los poderes: el poder teológico-político, aún en sus figuras nacionales o democráticas, el poder económico-militar, el poder mediático, etc. La afirmación de la que hablo sigue siendo un principio de resistencia o de disidencia: sin poder pero sin debilidad, sin poder pero no sin fuerza, así sea una especie de fuerza de la debilidad” (*Incondicionalité*: 18).

3.14. Más allá de la soberanía

La incondicionalidad distinguida de la soberanía podríamos pensarla como una figura que bordea, que roza, que, de algún modo, ya era, una figura más allá de la soberanía. Todos los modos de nombrar esta figura deconstructiva guardan en su decir aporético una huella rayana en exceder al *double bind*: incondicionalidad sin soberanía, soberanía sin soberanía, poder sin poder, un Dios sin soberanía. Sí, un Dios sin soberanía estará incluido entre esos nombres que podríamos estar habilitados a leer como un más allá de la soberanía.

Creo que la operación de retiro, de retracción, de arrepentimiento, de sustracción, que ya nos la encontramos en nuestra ruta por la *entame*, apunta a este más allá del que queremos dar cuenta. Notemos que en la cuestión de la decisión pasiva ya tiene lugar una retirada del sujeto, la retirada del sujeto: “si va a arribar un acontecimiento digno de ese nombre, tiene que [*il lui faut*], más allá de todo dominio, afectar a una pasividad” (*Voyous*: 182; 210). Esa pasividad *era* el sujeto, esto es, el sujeto que ha dejado de ser, que se retira para dar lugar a su “tener que” ser afectado, es la retirada del sujeto en la pasividad, es esa “libertad que ya no sería el poder de un sujeto, [sino] una libertad sin autonomía, heteronomía sin servidumbre, en suma, algo así como una decisión pasiva” (*Voyous*: 182; 210). Es un sujeto que se retira: un sujeto que *se da*, se retira, no que se da porque se retira, sino que su darse es retirarse como sujeto, es su dejarse ser afectado.

Esta retirada del sujeto tiene lugar a la vez que la operación de desmarque de la incondicionalidad respecto a la soberanía. Sería un más allá del sujeto, un más allá del sujeto en su ipseidad, pero todavía no sería una figura del más allá de la soberanía. Creo que una entrada posible a este más allá la encontramos en la figura de un Dios sin soberanía.

Comencemos por atender a un pasaje de “Epoché and Faith”, entrevista a Derrida por parte de John D. Caputo, Kevin Hart e Yvonne Sherwood, publicada en 2005. En esta entrevista, Derrida va a hablarnos de un Dios débil y vulnerable. Ante todo se va a ser cargo de una cuestión que no debiese dejar de inquietarnos. Es la cuestión del oxímoron que habría en recuperar a Dios, al menos a un Dios, precisamente en el marco de una deconstrucción secularizante, desontoteologizante, de la soberanía. No citamos en extenso el pasaje, ni la pregunta, pero comenzará por señalar que no ve inconsistencia en el modo que pareció siempre recurrir a Dios en sus primeros escritos con el modo en que ha recurrido a él en lo que nosotros hemos llamado la escritura de la soberanía. Si recordamos *Fuerza de ley*, conferencia de 1989, ya aparecía Dios como el todo otro (*le Toute Autre*), y aún antes tendríamos que pensar en el Dios con que se inscribe la alianza en la circuncisión. Derrida no llega a decirlo así, pero podríamos decir que hay más de una herencia en el nombre Dios, al menos una doble herencia. Por eso podemos decir que Derrida está recogiendo ese otro ámbito que se nos hereda en el nombre de Dios:

“Si pienso en Dios del lado de la gracia, el perdón, la hospitalidad, la ley incondicional, entonces no me encamino a tener que estar de acuerdo con lo que llamo la tradición ontoteológica de la soberanía, tendríamos que disociar la soberanía-de-Dios de Dios, de

la idea misma de Dios. Tendríamos un Dios sin soberanía, un Dios sin omnipotencia. Si se piensa en esta posibilidad del nombre de Dios siendo disociada del poder absoluto, entonces esto sería una palanca estratégica y política para pensar la incondicionalidad sin soberanía, y para deconstruir hoy el concepto político de soberanía, que sostengo es una herencia de la onto-teología”³⁶ (*Epoché*: 42).

Este Dios sin soberanía, podríamos sobreleer, siempre ha sido, siempre ha estado viniéndonos. No es obra de la deconstrucción –en verdad, nada podría ser *obra* de la deconstrucción, lo decía así solo como una licencia expresiva. Por eso mismo el tono cuasimecánico, estratégico del todo, para señalar que la atención a un Dios sin soberanía sería una palanca para la deconstrucción de la soberanía en nombre de la incondicionalidad. Este Dios sería un recurso al cual podría, tendría que, recurrir la deconstrucción

Sin una tonalidad estratégica como la de la entrevista, en efecto, vamos a ver emerger al Dios sin soberanía en el marco de la atención a la incondicionalidad del perdón supremo, del derecho de gracia, del indulto. Es en el primer seminario sobre *Le parjure et le pardon* de 1997-1998 que Derrida comenzará a dar cabida explícita y extensa al otro lado de la herencia que porta el nombre de Dios (*Pardon*: 92-93). Citaremos un pasaje de la conferencia de 1998 “Qu’est-ce qu’une traduction «relevante?»” que razona en los mismos términos del seminario, pero de modo más conciso:

³⁶ “If I think of God on the side of grace, forgiveness, hospitality, unconditional law, then in order not to have to agree with what I call the onto-theological tradition of sovereignty, one has to dissociate God’s sovereignty from God, from the very idea of God. We would have God without sovereignty, God without omnipotence. If one thinks of this possibility of the name of God being dissociated from absolute power, then this would be a strategic and political lever to think of unconditionality without sovereignty, and to deconstruct the political concept of sovereignty today, which I would argue is a heritage of onto-theology” (*Epoché*: 42).

“Esta soberbia diatriba define la «misericordia», el perdón, como el poder supremo. Sin restricción, sin obligación, gratuito, gracia, poder por encima del poder, soberanía por encima de la soberanía, poder superlativo, más poderoso que el poder ya que es poder sin poder, una ruptura dentro del poder, este poder trascendente de «misericordia» se eleva por encima del poder, de la economía del poder y por tanto de la sanción como de la transacción. Es por eso que es el atributo del rey, el derecho de gracia, el privilegio absoluto del monarca, aquí del duque. Pero, superación infinita, otra andanza u otra andanza en la escalada infinita, así como este poder está por encima del poder, el poder es más poderoso que el poder, ese atributo del monarca está al mismo tiempo por encima de él y de su cetro. Este poder pasa la humanidad al pasar a través de la humanidad, tal como la lengua de la que hablábamos antes: no pertenece más que a Dios”³⁷ (*Traduction: 568*).

Se trata de una escalada infinita de la soberanía, del poder, sobre sí. Es como si este exceso que dijimos que es la soberanía se volviese sobre sí mismo, una y otra vez. Tengamos presente que, en este marco excesivo, el perdón, el poder del perdón va a ser *un poder de no hacer, un poder de no poder dar*, ni más ni menos, que la muerte. Este poder supremo del perdón –que *es* el perdón– va a ser el poder que se retira el poder, que se resta la soberanía. No va a decir aquí soberanía *sobre* la soberanía, sino *por encima* –*au-dessus*– de la soberanía: creo hay un énfasis en ese decir *por encima* de la soberanía. El poder supremo del perdón, pero también tendríamos que pensar en el poder supremo a secas, va a ser “más poderoso que el poder ya que es poder sin poder”. La escalada infinita, infinita porque no puede detenerse, nos va a mostrar que la soberanía como la

³⁷ “Cette superbe tirade définit « mercy », le pardon, comme le pouvoir suprême. Sans contrainte, sans obligation, gratuit, gracieux, pouvoir au-dessus du pouvoir, souveraineté au-dessus de la souveraineté, puissance superlative, plus puissante que la puissance dès lors que c’est une puissance sans puissance, une rupture au-dedans de la puissance, cette puissance transcendante du « mercy » s’élève au-dessus de la puissance, de l’économie de la puissance et donc de la sanction comme de la transaction. C’est pourquoi elle est l’attribut du roi, le droit de grâce, le privilège absolu du monarque, ici du Doge. Mais, surenchère infinie, autre marche ou autre marché dans l’escalade infinie, de même que ce pouvoir est au-dessus du pouvoir, puissance plus puissante que la puissance, cet attribut du monarque est en même temps au-dessus de lui et de son sceptre. Cette puissance passe l’humanité en passant par l’humanité, comme la langue dont nous parlions tout à l’heure : elle ne revient qu’à Dieu” (*Traduction: 568*).

lengua solo pasan, traspasan la humanidad, perteneciendo nada más que a Dios. En el seminario de 1997 este Dios sin poder se va a mostrar como “lo más imposible” en el decir de Angelus Silesius.

Creo que en estos textos se abre ya un más allá de la soberanía. No solo un Dios sin soberanía, sino que más allá de la soberanía. En *Dar la muerte*, texto de 1999, este Dios sin poder se va a nombrar como un poder retractarse, un poder arrepentirse:

“Si los textos que estamos a punto de leer, por lo tanto, parecen significar algo (pero, ¿lo significan? ¿O nos piden perdón por no querer decir?), es quizás algo que uno debería escuchar incluso con cualquier acto de fe, antes de cualquier acreditación que les otorgaría cualquier estatuto: palabra revelada, mito, producción fantasmática, síntoma, alegoría del saber filosófico, ficción poética o literaria, etc. por encima de un «axioma absoluto»: pertenece a lo que aquí se llama Dios, Yahvé, Adonai, el tetragrama, etc., poder retractarse [*pouvoir se rétracter*], otros dirían «arrepentirse» [*se repentir*]” (*Mort*: 195).

Hacia el final de los dos textos que componen *Canallas*, nos vamos a encontrar con estas figuras de un Dios sin soberanía. En el primero de ellos, Derrida va a convocarnos al Dios heideggeriano, a ese que queda dicho en la frase de que “sólo un Dios puede salvarnos” (*Voyous*: 135-140). Es un Dios cuyo salvar es saludar al totalmente otro, al otro que puede arribarnos. Este es un Dios sin soberanía que respondería a una posible mutación política que estaría abriéndonos.

Al final del segundo texto de *Canallas*, nos volvemos a encontrar con un Dios. Este será un Dios débil, vulnerable, un dios que se deconstruye:

“Pero allí donde el nombre de Dios daría a pensar otra cosa, por ejemplo una no-soberanía vulnerable, doliente y divisible, mortal incluso, capaz de contradecirse o de arrepentirse (pensamiento que no es imposible, ni carece de ejemplo), se trataría de una historia bien distinta, y quizá la de un dios que se deconstruye, inclusive en su ipseidad” (*Voyous*: 187; 215-216).

El segundo dios del pasaje, el que se deconstruye, Derrida lo escribe con minúscula: podemos leer en eso una marca del dios que se vuelve vulnerable, sin poder. Nuevamente es un dios que se arrepiente, un dios *cuyo poder es no poder*.

Podríamos decir que estamos ante la fuerza de la debilidad, ante una fuerza que se retira. La fuerza como indecible en su fuerza: fuerza débil, fuerza que se retrae en su lo peor, en su peor violencia. Se retrae, es fuerza sin soberanía. Recordemos que de la distinción de la soberanía e incondicionalidad, de la segunda figura deconstructiva, se dejaba emerger una fuerza débil, una fuerza de la debilidad.

Hay una figura, hacia el final del segundo seminario sobre *La bestia y el soberano*, que parece contradecir esta operación de más allá de la soberanía en la que postulamos llega a convertirse aquella otra operación, entonces no tan otra, de la incondicionalidad sin soberanía, o de soberanía sin soberanía. En las últimas sesiones de este seminario, Derrida se vuelca a atender al *Walten* heideggeriano (*Bête II*: 291-397). Muchas veces traducido por términos en la órbita semántica de “prevalecer”, tanto en francés como en castellano, queda oculta, o aún más oculta que en el mismo texto alemán, la dimensión de poder, soberanía, violencia, que porta este *Walten* heideggeriano. No es un poder en que el poder venga a retirarse el poder, sino que un poder que cada vez se da más poder,

o un poder que se coloca sobre el poder. Un poder depurado de la metafísica de la subjetividad que es un poder por encima del poder, pero no sin poder, sino que con poder, con todo el poder, con cada vez más poder. Es desazonante, no sin fascinación alguna, el tono con que Derrida aborda a esta soberanía del *Walten* heideggeriano que en las últimas páginas del seminario, de su último seminario, llega a nombrar como una *hipersoberanía*. Creo que habría que volver y volver a volver sobre estas páginas para inscribirlas entre las figuras de una deconstrucción de la soberanía. Lo cierto, lo innegable, es que forman parte de las escrituras de la soberanía derrideana.

Guardando las esperanzas, señalemos que en el seminario anterior, en su penúltimo seminario, esto es, en el primer seminario sobre *La bestia y el soberano*, hay una otra figura del más allá de la soberanía que ronda y fascina a la palabra derrideana. Parece siempre, por las acotaciones, marcas para sí mismo, que se dejaron registradas en el texto publicado, que el asunto parecía desbordarle o no tener como darle justa cabida. Me refiero a la figura de la revolución poética de la política, figura a la que nos abstuvimos de aludir cuando revisábamos la cuestión de la indivisibilidad de la soberanía. Lo cierto es que es imposible en el marco de esta tesis darle una justa cabida a esta figura. Quizá no solo por una cuestión de espacio, ni tampoco por un prurito académico que nos hace guardar las formas, o a lo menos, nos instala en un cierto guardar las formas. Quizá a esta *revolución poética de la politicidad* solo se le puede dar cabida en un texto que se deje estremecer, traducirse, en el encontrarse con ella.

Señalemos que esta figura de la revolución poética de la politicidad se nos muestra como un más allá de la majestad del monarca, un más allá que nos instala en una majestad poética del presente. Se trata de una figura excesiva, hiperbólica, de una soberanía poética del presente: de un dar testimonio de la presencia, del tiempo, del otro.

Intentemos testimoniar, hacer homenaje, a esta poética excesiva de la soberanía que nos dona Derrida. Testimoniamos, pretendemos testimoniar, a Derrida dándonos testimonio de Celan, a su vez, testimoniando a Büchner, quien, a su vez, testimonia a Lucile Desmoulins. Esta revolución poética tiene nombre, tiene fecha, da cuenta del tiempo del otro. Büchner en su texto *La muerte de Danton* testimonia el terror de la Revolución Francesa. Celan recoge una palabra del testimonio de Büchner, una palabra que nos dona Lucile, mujer de Camille Desmoulins, en el momento de la decapitación de Camille. Tal palabra, tal testimonio, es un grito: “¡viva el rey!”. Este “¡viva el rey!” de Lucile nos dirá Celan que no es una palabra, sino que una *Gegenwort*, una contrapalabra (*Bête I*: 271), es un paso –*pas*, paso y negación, un ir más allá–, un acto de libertad: “una manifestación sin manifestación, una contra-manifestación” (*Bête I*: 272). Una libertad sin poder, una libertad que es tal por su desistir de poder:

“Celan cree reconocer en este grito, como acto de libertad, un acto poético o, si no un acto poético, si no un hacer poético y menos aún un arte poético por parte de alguien que es «ciego para el arte», cree reconocer en él «la poesía» misma (*die Dichtung*). Y, para oír la poesía en él, en este «acto de libertad», en este «paso» (y la referencia al paso, a la marcha, a la ida o a la venida siempre es decisiva en *El Meridiano*), [para oír la poesía en él, en este acto de libertad, en este paso], Celan aduce que este homenaje del «¡viva el Rey!», esta toma de partido, esta profesión de fe, este saludo (*Gehuldigt*) no se pronuncian, políticamente, a favor de la monarquía, por consiguiente, de Su Majestad el

Rey Luis XVI, sino a favor de la majestad del presente, del *Gegenwart*. Ese *Gegenwort* habla en favor de la majestad del *Gegenwart*” (*Bête I*: 272).

Estamos en medio de un campo minado de los excesos. Y antes que todos los excesos que nos rondan aquí, ¿excesivas no lo son ante todo siempre las decapitaciones? Excedámonos, entonces: ¿decapita Celan a Lucile aquí acometiendo una sobrelectura de su contrapalabra? Lo cierto es que creo difícil cuestionarle a Celan que el grito de Lucile no sea algo así como una contrapalabra. Pero, ¿contrapalabra de qué? Es enigmático, nos da qué pensar, como los símbolos para Ricoeur, esta palabra de Lucile. Hay un acto de libertad en ella. Hay un acto poético. Pero, ¿podríamos sostener con Celan que es la poesía? ¿Qué hace con su grito Lucile? ¿Qué nos hace? ¿Qué palabra decir ante la decapitación del ser amado? ¿Hay palabra que pueda decirle algo a ese acto? No solo como contra el acto. ¿Hay palabra que pueda decir ese acto, decir(se) después de ese acto? Creo que no la hay, que no hay palabra. Por eso Celan nos insta a pensar en una palabra contra la palabra, contra la palabra que no puede decirse. No es una palabra contra la decapitación. Es una palabra que desiste en decirlo –desiste en decir la decapitación, pero desiste, a la vez, de la palabra. Es una decapitación del amado, no lo olvidamos, no lo olvidemos, pero es el amado cuya cabeza rueda sentenciada políticamente: dicha, resuelta, sancionada, por una lengua política del terror, de ese ver en todas partes a un rey sobre todo en esos revolucionarios comprometidos, y luego acusados, por guardar, demandar, misericordia para con los enemigos de la Revolución. “¡Viva el rey!” no le disputa la palabra al terror, al terror que ha secuestrado la palabra, la sentencia, las sentencias. Es una contrapalabra, una palabra más allá de la palabra

capturada en las matrices del terror. Una palabra de vida en medio de la muerte, o más allá de la muerte. Una palabra de sobrevida, de testimonio de la vida. Una palabra de sobrevida que se contrapone a la muerte, que se contrapone al poder de la muerte. De por sí, no contra, es una palabra de vida, una palabra de un poder que como tal se coloca más allá del poder del Terror, de esa aceleración del poder del monarca que es el Terror, más allá del poder de dar la muerte. Si esto no es la poesía, ¿qué podría serlo? Deberíamos volver, e insistir en volver, a pensar qué rey, qué majestad, queda dicha en la palabra de Lucile. Hemos tratado de mostrar atendiendo a lo que nos testimonia Celan que sería un decirse la vida como soberana, en una majestad, en una soberanía, que está más allá de la soberanía del poder. Insistamos, entonces. Esta contrapalabra es una palabra que no puede lo que puede el poder del monarca, es una que no se enfrenta a tal poder, sino que lo excede. En su mismo excederle, lo hiere, lo hiende, pero no para decir que ella puede más. Ella puede otra cosa, ella puede dar el testimonio:

“El gesto de Celan al recurrir a la palabra «majestad» –y eso es lo que más me importa aquí, al menos en el contexto de este seminario– es un gesto que consiste en poner una majestad por encima de otra, por consiguiente, en intervenir en una sobrepuja respecto a la soberanía. Una sobrepuja que trata de cambiar el sentido de la majestad o de la soberanía, de transformar su sentido, al tiempo que conserva la antigua palabra o pretende darle su sentido más digno. Está la majestad soberana del soberano, del Rey, y está, más majestuosa o tanto más majestuosa, más soberana o tanto más soberana, la majestad de la poesía, o la majestad de lo absurdo en cuanto que da testimonio de la presencia de lo absurdo. Esta sobrepuja hiperbólica está inscrita en lo que llamaré la dinámica de la majestad o de la soberanía, en su dinámica, porque de lo que se trata es de un movimiento cuya precipitación es ineludible, y de una dinámica (elijo a propósito esta palabra), porque de lo que se trata es del soberano, justamente, del poder, de la potencia (*dynamis*), del despliegue de la potencialidad del dinasta y de la dinastía. Lo que equivale a decir que «hay algo más majestuoso» que la majestad del rey [...] De la misma manera que, en Bataille, la soberanía –en el sentido en que él la entiende y que quiere darle– excede la soberanía clásica, a saber, el dominio, el señorío, el poder

absoluto, etc. (Volveremos sobre esto más tarde). (Insistir en ese «más», y en el vacío)” (*Bête I*: 273).

Dejamos esas últimas dos frases en la cita como testimonio de lo que decíamos de Derrida, de su intentar darle justa cabida a esta figura. Hay acotaciones de ese estilo por doquier en los seminarios publicados: es solo que al desarrollar esta figura de la revolución poética parecen ser más, o dar cuenta de más desarrollos sobre los que no tuvo ocasión de volver. En esta última cita Derrida nos da cuenta sobre cómo Celan piensa al rey, al soberano, que tiene lugar en la contrapalabra de Lucile. Se trataría de “la majestad de la poesía, o la majestad de lo absurdo en cuanto que da testimonio de la presencia de lo absurdo”. En su texto *El meridiano*, el texto que viene siguiendo Derrida, Celan nos dice: “el poema deja hablar también a lo más propiamente suyo del Otro: su tiempo” (*Bête I*: 307). ¿Cómo se dice el tiempo del otro? ¿Eso es lo absurdo como tal, o ya lo es el hecho de intentar decirlo? Derrida nos había adelantado algo sobre esta cuestión: “Nada se muestra, la nada, lo absurdo se muestra no manifestando nada. Vamos a llegar a eso, a esa manifestación como no-manifestación” (*Bête I*: 269). Lo absurdo entonces está en las antípodas de ser una ironía, en el sentido convencional: esa era una lectura posible, que no seguimos, ni propusimos, para la contrapalabra de Lucile. ¿Podría haber sido meramente irónica Lucile con la cabeza de su amado rodando? Más que una ironía su contrapalabra. Lo absurdo es no mostrar nada, es no levantar un *phantasma*. Es lo absurdo de decir la presencia, de insistir en decir la presencia:

“Lo que más cuenta aquí, con Celan, es que esa hipermajestad de la poesía, más allá o fuera de la majestad del rey, del soberano o del monarca, esa majestad suprema de lo absurdo, como majestad de la *Dichtung*, está determinada por cuatro valores igualmente

graves, entre los cuales creo que incluso es preciso privilegiar uno, reconocer en ellos más bien el privilegio de uno solo: el de la presencia (*Gegenwart*). Estos cuatro valores o significaciones graves son los del testimonio, ciertamente, el de la majestad en cuanto que da testimonio (*zeugenden Majestät*), el de lo humano del que aquélla da testimonio pero, sobre todo –diría yo–, porque eso no deja luego de confirmarse y de repetirse, el del presente («*Gehuldigt wird hier der für die Gegenwart des Menschlichen zeugenden Majestät des Absurden*»³⁸). Aquí, la majestad es majestuosa, y se trata de la poesía, en cuanto que da testimonio del presente, del ahora, de la «presencia» –como traduce Launay– de lo humano. Puesto que dar testimonio siempre es hacer acto de presencia, con unas palabras dirigidas al otro, atestiguando una presencia, pues bien, lo que aquí cuenta, y lo que firma, es una presencia que atestigua una presencia o, más bien, un presente, en cuanto que humano” (*Bête I*: 273-274).

¿Qué clase de soberanía, de majestad, es una “majestad de lo absurdo”? Una majestad que da cuenta de la humana presencia, ¿en qué puede ser majestuosa? “Presencia”, si la escuchamos en alemán, en la lengua del otro en que poesió Celan, aunque también una de sus segundas lenguas maternas, es *Gegen-wart*: contra lo que espera, contra lo que guarda. Decir la presencia es decir lo que no nos espera, es decir lo que no se puede guardar ni puede acumularse. Decir la presencia es decir lo evanescente, es decir la nada, lo absurdo. Lo absurdo para todo poder. Lo absurdo para todo poder con poder. Decir la humana presencia es dar testimonio de las huellas de lo humano. Es decir la huella, la herida. “Testimonia por último, por último, cuando solo cadenas resuenen” nos dice Celan en un verso. Verso, contraverso. Cuando resuenen las cadenas, cuando rueden las cabezas, ahí, no dejes de testimoniar, ahí, testimonia y testimonia. Testimonio, *testis* y *munus*, la deuda del tercero, la deuda del testigo de tener que decir la presencia, las huellas, del otro. Deuda, huella, absurdo, ¿qué clase de majestad es esta? Es la majestad del sin poder, del desistir de levantar *phantasma* alguno. ¿Qué politicidad sería esta en

³⁸ “Aquí se rinde homenaje a la majestad de lo absurdo que da testimonio de la humana presencia”.

que se rinde homenaje a la huella humana? ¿Qué politicidad sería esta sin trampa soberana? ¿Qué tiempo, qué lengua?

3.15. De otro modo que la soberanía: la vulnerabilidad de la lengua

Siempre es bueno tener presente que tal vez aquí a ciertos textos de Derrida se les estará haciendo escribir más de lo que desearan escribir: me refiero a ciertos fragmentos en los que podríamos leer que Derrida apuntaría a un de otro modo que la soberanía. Puede haber un gesto de violencia contra ellos, pero al menos no en el marco de pretender acometer una Gesta soberana sobre ellos. Mejor decir que no decir. Mejor decir lo que se cree que no debe decirse, que meramente decir. Es cierto que estos pasajes donde se podría leer una renuncia a la soberanía en su excederla, podrían ser fácilmente rebatidos con otros incluso yuxtapuestos a ellos en un mismo texto, pasajes en que tal vez con mayor énfasis Derrida nos remarca una irrenunciabilidad a la soberanía, una irrenunciabilidad a un suelo, a un umbral. Deconstruir la soberanía no es todavía renunciar a ella. Desistir de una soberanía indivisible tampoco es todavía asumir un de otro modo que la soberanía: puede ser sólo asumir una soberanía otra, una forma otra de la soberanía, o más aún unas *otras formas*. Por lo demás para ser más precisos, más justos, habría que decir que la soberanía siempre se ha estado deconstruyendo a sí misma por más que su pensarla ha tenido lugar en el marco de proyectos en vano katechónicos a tal deconstrucción, que la siguen sosteniendo y pensando como pura, indivisible,

incondicional, forma una. Para ser justos con Derrida habría que volver a recordar que él aborda la deconstrucción de la soberanía con la más extrema de las cautelas –*lenta y diferenciadamente*. Tanto porque es un pensar *lo que ocurre* en la descomposición contemporánea de la soberanía, pero aún más por el hecho de que un ataque frontal a la soberanía siempre está en el riesgo –más que alto, consumado– de tornarse en soberanía, y persistir con ello en reproducirla, en repetirla, en su carácter de pretendidamente indivisible.

Hemos mostrado ya que hay un exceso en esa deconstrucción prudente de la soberanía, que en esta deconstrucción se plantea un más allá del más allá que es la soberanía. A continuación de lo que queremos dar cuenta es de una otra lectura de tal exceso. Es una lectura que cae en la cuenta de la posibilidad de un otro modo de la soberanía que parece asomarse en la cuestión de la vulnerabilidad a la cual ya en algo hemos señalado. Derrida nos va a señalar que la figura de la vulnerabilidad al otro, la figura de “lo que arriba”, está ligada a todas las cuestiones de la soberanía. Queremos privilegiar ese carácter abarcante, queriendo hacer ver la posibilidad en él de un exceso en otros términos que un más allá de la soberanía. En este marco Derrida nos va a hablar de que desde la vulnerabilidad al otro se abre un espacio liberado, un algo “libre”, una cierta libertad que queremos leer como un de otro modo que la soberanía:

“«(Lo) que viene» excede un determinismo pero también excede los cálculos y las estrategias de mi dominio, mi soberanía o mi autonomía. Por eso, aunque nadie sea un «sujeto libre», en este lugar, existe algo «libre», se abre cierto espacio de libertad, o en todo caso supuestamente está abierto por (lo) que viene, un *espaciamento* liberado, *descendido* (antes y para la prenda, el empeño, la respuesta, la promesa, etcétera). Por

eso esta figura está ligada a todas las cuestiones políticas de la soberanía. Allí es donde estoy expuesto y felizmente, si me atrevo a decir, soy vulnerable. Allí donde el otro puede llegar hay «por venir» o un porvenir. Con el determinismo de que usted habla, no hay porvenir” (*Demain*: 62-63).

La potencia de lo arribante es de tal magnitud que podemos postular que puede remover, conmover, la insistencia en la soberanía, o al menos, dislocarla en su modo de tener lugar. Nos encontramos aquí ante tal vez lo más bello que Derrida nos hereda y envía. Hay el cálculo, hay la ley, hay la soberanía. Pero siempre a la vez hay lo incalculable, la justicia. Siempre hay lo incalculable viniendo en todo momento, incondicionadamente. Se trata no tanto de abrir ni de abrirse, sino de dejarse ser abiertos por eso lo incalculable que siempre (nos) viene, que siempre ha estado viniendo. No se trata de construir las condiciones para, ni de exacerbar las contradicciones para. No se trataría tanto de ser vigilantes respecto a la aparición de la soberanía como asegurando las condiciones que no impidan la venida de lo arribante. Lo arribante, nuestra incondicional condición de ser felizmente vulnerables, más que suspender o interrumpir la soberanía, lo que desactivarían, lo que interrumpirían es la compulsión –siempre al borde de la soberanía– de experimentar la soberanía como una condicionante incondicional. Una fe en la vulnerabilidad tiene lugar aquí. Incluso teniendo lugar la soberanía, incluso siendo nacionalistas, ella, la vulnerabilidad, podrá otrar la soberanía bajo otra lógica de lo político:

“No estoy seguro de que un nacionalismo no esté ya en marcha, por discreto que sea, desde el umbral de la más simpática conciencia nacional, de la más inocente afirmación de pertenencia a tal comunidad nacional, cultural, lingüística. De ahí proviene la dificultad de escaparle. ¿Hay que hacerlo, por otra parte? ¿No sería mejor, como estaría tentado de pensar, y como intente decirlo en otra parte [*El monolingüismo del otro*],

comprometerlo en otra experiencia de la pertenencia y otra lógica política?” (*Demain*: 106).

Esta otra experiencia de la pertenencia es aquella de la vulnerabilidad. Aquella en que en una locura de la ley, tanto la autonomía como la soberanía quedan referidas, respectivizadas a la heteronomía proveniente del otro y de lo otro:

“El monolingüismo del otro sería *en primer lugar* esa soberanía, esa ley llegada de otra parte, sin duda, pero también y en principio la lengua misma de la Ley. Y la Ley como Lengua. Su experiencia sería aparentemente *autónoma*, porque debo hablar esta ley y adueñarme de ella para entenderla *como si* me la diera a mí mismo; pero sigue siendo necesariamente –así lo quiere, en el fondo, la esencia de toda ley– *heterónoma*. La locura de la ley alberga su posibilidad permanentemente en el hogar de esta autoheteronomía” (*Monolingüisme*: 58).

No hay sí mismo sin la mediación de otro y de lo otro. Todos somos porque hemos sido acogidos por la propia lengua, por los otros o lo otro que nos son madres. Aunque madre o madres siempre protésicas. Alguien alguna vez nos amó. Al menos la lengua. Lengua que no sólo es lo otro, sino que siempre es la lengua del otro. El monolingüismo del otro es también un nombre de lo doble vincular, pero un doble vincular ya fracasado en su pretensión soberana: la lengua del otro es la que me permite y produce, pero en tal intimidad de una vulnerabilidad por todas partes por el mismo carácter de la lengua bajo ningún respecto apropiable.

Esta vulnerabilidad, esta condición de ser un monolingüe de una lengua que no me pertenece y que imposiblemente podría hacerlo, es una estructura universal que impele a abstenerse de dar todo paso soberano. Este abjurar de la soberanía lo que reclamará será

un espaciamiento de la lengua, un escribir trazando una lengua de *preestreno*. Lo a escribir notemos que no es algo otro que la propia lengua, de lo que se trata es de abrir con la lengua un mismo espacio otro en la lengua. De lo que se trataría es de que espaciando quede abierto lo otro de la soberanía en la soberanía, que más que ya aguardaba ahí, se viene a aparecer en este espaciar por dentro a la misma lengua:

“Pese a las apariencias, esta situación excepcional es al mismo tiempo ejemplar, ciertamente, de una estructura universal; representa o refleja una especie de «alienación» originaria que instituye a toda lengua como lengua del otro: la imposible propiedad de una lengua [...] Un llamamiento de esa naturaleza permite a la vez analizar los fenómenos históricos de apropiación y abordarlos *políticamente*, evitando en particular la reconstitución de lo que pudieron motivar esos fantasmas: agresiones «nacionalistas» (siempre más o menos «naturalistas») u homo-hegemonía monoculturalista. Como el preprimer tiempo [tiempo de preestreno] de la lengua preoriginaria [de preestreno] no existe, hay que inventarlo. Intimaciones, puesta en mora de otra escritura. Pero sobre todo hay que escribirlo *adentro*, por decirlo así, de las lenguas. Hay que convocar a la escritura al interior de la lengua dada” (*Monolinguisme*: 104-105).

Pero el poder ser trazado ese espacio de preestreno lo que nos viene a mostrar es una vulnerabilidad intrínseca de la propia lengua. No sólo esa lengua de preestreno sino que toda la lengua, la lengua toda, es promesa. La unicidad de la lengua, su forma de unicidad, su modo de venir, su posibilidad imposible de ser sin soberanía siempre está abierta, siempre es venidera:

“Cada vez que abro la boca, cada vez que hablo o escribo, *prometo*. Quiéralo o no: aquí hay que disociar la fatal precipitación de la promesa de los valores de voluntad, intención o querer decir que están razonablemente vinculados a ella. Lo performativo de esta promesa no es un *speech act* entre otros. Está implicado por cualquier otro performativo; y la promesa anuncia la unicidad de una lengua venidera. Es el «es preciso que haya una lengua» [que sobreentiende necesariamente: «porque no existe» o «porque falta»], «prometo una lengua», «una lengua es prometida» que a la vez precede toda

lengua, llama a toda palabra y pertenece ya a cada lengua lo mismo que a cada palabra” (*Monolinguisme*: 108-109).

Esta *vulnerabilidad de la lengua* no niega que esto *venidero* sea la venida del otro. Tampoco niega que los riesgos coloniales permanezcan allí latentes. Tan sólo nos coloca hacia la insuperable incondicionalidad de que toda lengua siempre podría estar viniéndose a sí misma. Tal vez una lengua, que se viviese sobre este abismo de no ser, sí tendría la fuerza de otro modo que la soberanía:

“Ese monolingüismo del otro tiene por cierto el rostro y los rasgos amenazantes de la hegemonía colonial. Pero lo que sigue resultándole insuperable, cualquiera sea la necesidad o la legitimidad de todas las emancipaciones, es nada menos que el «hay lengua», un «hay lengua que no existe», a saber, que no hay metalenguaje y que siempre se convocará a *una* lengua a hablar de la lengua, *porque ésta no existe*. No existe en lo sucesivo, hasta ahora nunca existió. ¡Qué tiempo! ¡Qué tiempo hace, qué tiempo hace que esta lengua no llega de manera permanente!” (*Monolinguisme*: 110).

Qué dolor y deseo deconstructivo a la vez hay en este lamento por esta lengua que cae en el olvido de que no es, de que toda acumulación es vanamente imposible.

3.16. La encantadura de la soberanía

Nos acercamos a terminar nuestro trayecto por la escritura derrideana de la soberanía. En este cierre nos volveremos a encontrar con la *entame*, con la encantadura. Decimos volver a encontrar porque el segundo apartado de este capítulo lo dedicamos a rastrear ampliamente la *entame* en la escritura derrideana. Ahí señalamos expresamente que

diferiríamos para este tercer apartado el dar cuenta de cómo tenía lugar la *entame* en la deconstrucción derrideana de la soberanía. Este cierre, como pronto podrá notarse, tendrá, además, la condición de traspaso, de gozne con el segundo capítulo: por tanto, aquí también intentaremos un dar cuenta de la operación de despeje que representa para esta tesis, por entero, este primer capítulo.

La presencia de la *entame* es muy limitada en esta proliferación de la soberanía antes del fin de la vida la escritura de Derrida. Persiste el uso singular que le da al término, así como hay una ausencia total de su uso trivial. Son tres pasajes en los que nos detendremos, omitimos un cuarto pasaje con motivo de que su uso involucra un asunto muy específico y queda cubierto por los que revisaremos. Los primeros dos pasajes se encuentran en *Canallas*. En los tres pasajes nos encontraremos con cuestiones sobre la soberanía que ya hemos atendido.

En el primero de estos pasajes, hay un uso muy general del término *entame* que parece hacerlo coincidir con la deconstrucción. Es de alguna forma la tesis de lectura que hemos sostenido ya en el modo en que intitulamos este capítulo: encentar la soberanía sería tanto como decir deconstruir la soberanía. Eso por la condición cercana que guarda la soberanía con el término origen, en el entendido que la *entame* es una operación de herir el origen, o sino, siempre, al menos, un vínculo estrecho con el origen, siendo una posibilidad abrimos a otros modos de tener lugar el origen como ya especificamos. En

esta primera cita el asunto es encantar la ontoteología que *funda* la soberanía estatal-nacional:

“Sin duda resulta pues necesario, en nombre de la razón, volver a poner en tela de juicio y limitar una lógica de la soberanía del Estado-nación. Sin duda, resulta necesario encantar [*entamer*], con su principio de individualidad, su derecho a la excepción, su derecho a suspender el derecho, la innegable onto-teología que la funda, incluso en un régimen denominado democrático e incluso aunque, de una manera a mi entender discutible, por ejemplo algunos expertos de Bodino, de Hobbes o de Rousseau lo nieguen” (*Voyous*: 187; 215).

Pese a esa correspondencia que hemos postulado entre la encantadura de la soberanía y la deconstrucción de la soberanía, en este mismo pasaje advertimos que se trata de herir la soberanía en lo que toma origen, en lo que la funda. La *entame* de la soberanía sería, dicho en específico, aquel cuestionamiento de la soberanía estatal-nacional en sus principios que la fundan. Sin embargo, si atendemos a lo que hemos recorrido, tal tarea no se aparta en demasía, no podría hacerlo, de la deconstrucción de la soberanía en tanto ésta de algún modo cuenta por el origen, más si su condición es ontoteológica.

En el segundo pasaje que vamos a citar, creo que podemos sostener aún más esta confluencia entre la encantadura y la deconstrucción cuando se trata de la soberanía. La operación de la encantadura nos aparece vinculada estrechamente a lo que atendimos como primera figura deconstructiva de la soberanía: la cuestión de la divisibilidad, del reparto de la soberanía. Encantar la soberanía va a ser tanto como hacerla entrar en el sentido, va a ser la operación de hacerla entrar en el sentido:

“No hay soberanía sin fuerza, sin la fuerza del más fuerte cuya razón –la razón del más fuerte– es tener razón en todo [*avoir raison de tout*]. Ahora bien, si la fuerza soberana es silenciosa, no es por falta de hablar –puede ser inagotable–, sino por falta de sentido. Por eso dije al comenzar «... La democracia por venir –si es que estas palabras todavía tienen *sentido* (pero no estoy seguro de ello, no estoy seguro de que todo se reduzca aquí a una cuestión de *sentido*)–...». Otorgar sentido a la soberanía, justificarla, encontrarle una razón, ya es encentar [*entamer*] su excepcionalidad decisoria, someterle a unas reglas, a un derecho, a una ley general, al concepto. Es, por lo tanto, dividirla, someterla al reparto, a la participación, a la partición. Es partirla en partes. Y partirla en partes es encentar [*entamer*] su inmunidad, volverla contra sí misma. Esto es lo que ocurre en cuanto se habla de ella para darle o encontrarle un sentido; y, como ocurre siempre, la soberanía pura no existe, se plantea siempre desmintiéndose, denegándose o renegando de sí misma” (*Voyous*: 125-126; 144).

Leímos bien: la *entame* como un partir, dividir, al hacer entrar en el sentido. Antes de abordar lo aporético que puede haber en esta operación específica respecto a lo que dijimos cuando dimos cuenta ampliamente de la *entame*, atendamos a cómo está usado el término. “Encentar su excepcionalidad decisoria”, “encentar su inmunidad”: herir a la soberanía en sus ámbitos más íntimos. Encentar la soberanía en su exceptuarse de la ley para decidir sobre el estado de excepción, para fundar la ley. Y encentar la soberanía en su pretendida inmunidad, fortaleza, impenetrabilidad a la alteridad. Destacamos esto para insistir que el uso singular del término *entame* persiste. Pues bien, comencemos a abordar aquello aporético. Citamos el pasaje en extenso con motivo de que este encentar la soberanía tiene que ver no con la ruptura de un sentido, sino con darle sentido a la soberanía. No podría haber ruptura en su sentido, de su sentido, puesto que ella, la soberanía, es precisamente la falta de sentido, o mejor dicho, la fuerza de la falta de sentido. Recordemos preliminarmente que las operaciones de la *entame* tenían que ver más bien con la ruptura del sentido, no con el hacer entrar en el sentido. Teniendo esto presente, volvamos sobre el pasaje.

“Partirla en partes” a la soberanía es ya hacerla más de un uno, no en el sentido del Uno más que un uno, de aquel Uno excesivo, excesivo al número, a la alteridad, sino que precisamente es hacerla entrar a la multiplicidad. Partes como alteridad. La alteridad que viene, como lo que hiera, incluso ya en la alteridad mínima de ser un otro para sí mismo: “partirla en partes es encentar su inmunidad, volverla contra sí misma”. ¿En qué es encentada, en que es dividida, esta soberanía pretendidamente indivisible? Es encentada, es partida, en su todo, en su *tener* toda la razón, en su “tener la razón en todo”: tal es su fuerza, no hay fuerza por detrás. Su fuerza es atribuirse performáticamente la razón, toda la razón. Lo bello del pasaje es que tener toda la razón, tener la razón en todo, es no tener sentido, sino falta total de sentido –si es que una falta se puede tener–, es no tener una razón, es solo tener la fuerza.

En el pasaje parece haber una indecidibilidad, una vacilación, entre si la deconstrucción, bajo su ropaje de la *entame*, es la que hace hablar a la soberanía, o si esta misma soberanía es la que se desmiente. Quizá barruntamos esta cuasioposición por no mantenernos en lo que el pasaje sugiere con fuerza: lo que encenta es que haya un hablar, un otorgarle sentido, un justificar, un encontrarle una razón, a la soberanía. Hablar de ella eso es ya encentarla, hierla en su performatividad, en su fuerza. Basta con eso: con hablar de ella. Ciertamente que este hablar de ella va a terminar en formas complejas del hablar como “someterle a unas reglas, a un derecho, a una ley general, al concepto”. Pero en el comienzo todas estas formas complejas son, y nunca lo dejarán de

ser, un hablar de ella. Ni siquiera hablarle, tan solo decirla. No forzarla, fuerza de la debilidad. Es el gesto de hacerla entrar en el sentido, en la dimensión del sentido. Podríamos tal vez decir: hacerla entrar en razón, si pensamos esa razón como más de una razón, como muchas razones posibles. Hacer entrar en razón es siempre sacar un poco de la fuerza, es hacer entrar en alguna razón, no en *la* razón, que es donde ya está siempre en tanto tener la razón en todo. Podríamos decir hacerla entrar en el sentido, en la razón, si no vemos forzamiento en ello, sino que tan solo un hablar, decirla. Y con la soberanía entrada al sentido, ella misma se plantea, se da a la lengua renegando de sí misma, diciendo en la ley, en el derecho, lo que ella no es. Es cierto que del hablar, decirla, terminamos en un someter, pero es someterla a lo escrito. Lo escrito es lo que queda ya sometido al devenir, lo queda ya sometido a la lógica de la diferencia. Lo escrito queda sometido a su diferimiento y cuestionamiento perpetuo en la citabilidad, en la iterabilidad, en la legibilidad, legibilidad siempre vinculada a una cierta ilegibilidad. No importa que se desmienta, que se disimule, no importa que se niegue y se reniegue, la soberanía ya está perdida, de algún modo, cuando entra a la lengua. Cuando la hablamos, cuando la decimos.

Más allá de vacilaciones posibles en el pasaje, la soberanía ya está fracasada en sus pretensiones: en su performatividad pretendidamente absoluta, falla como absoluta. Falla al tener que venir a la lengua, en su tener nosotros que otorgarle una razón. Por eso, porque falla, tras su fallo viene todo el reparto y todo el ámbito de transacciones: en

ello tiene lugar, se abre, la democracia por venir, la comunidad de la cuestión, el cuestionarlo todo.

El fracaso de la soberanía en sus pretensiones de indivisibilidad le viene a acaecer en la lengua, en entrar a lo discursivo sea dejándose hablar, sea renegando de sí misma. La performatividad está atada a la lengua. Así sucede a la vez con lo que excede a lo performativo, con lo acontecimental. En la figura del perdón, como lo anuncia el título del seminario dedicado a ella, *Le parjure et le pardon*, se pide perdón por un perjurio cometido, por faltar a la palabra. Lo que se comete ante todo es faltar a la promesa de acoger al otro. Es lo que siempre ya estamos prometiendo. Solo la falta a esa promesa puede ser lo imperdonable. Estamos siempre volviendo a la lengua, volviendo a la escritura. Por todas partes.

Bien, recordemos una vez más qué habíamos dicho de las formas que tomaba la operación de la *entame*. La habíamos vinculado en más una instancia a la fractura del sentido, al hollar, herir al sentido. Quizá solo en la indefinida figura de la diseminación, por momentos, la cuestión fue más indecida respecto al sentido. “Diseminación” se dice de muchos modos, no podría no ser así. Derrida se resta de definirla, no podría haberlo hecho de otro modo. “Diseminación” es también la proliferación de sentido a la vez que partir, repartir el sentido. De ser esto así, aunque la diseminación no puede ser solo eso –en verdad, no hay algo que solo pueda ser–, ante lo que estaríamos en la encantadura de la soberanía, en esta encantadura como un repartir la soberanía, es ante

una diseminación de sentidos, un otorgar sentido que no es otorgar un sentido, menos el sentido, sino que un diferir los sentidos a infinitud, irreductiblemente. La encentadura de la soberanía entonces sería una operación de diseminación, de reparto diseminal de la soberanía. Situar a la encentadura de la soberanía en esta operación nos hace menos aporético el asunto, sin embargo, habiendo despejado la inquietud por esta cuestión general de la relación de la *entame* con el sentido, observemos que tiene lugar cierta delimitación, una cierta contención, de esta misma figura indefinible de la diseminación, y más aún, además parece también contenida la operación misma de la *entame*. Creo que tenemos que insistir todavía más en la complejidad que está involucrada en estas continencias, pero diferiremos esto para el capítulo siguiente a fin de que ahora atendamos al tercer y último pasaje en que se nos presenta la operación de encentadura de la soberanía.

En este tercer pasaje tiene lugar en el seminario *La bestia y el soberano I*. Aquí Derrida nos va a insistir en la encentadura de la soberanía como un reparto de ella:

“En cierto modo, no hay un contrario de la soberanía, aunque haya algo distinto de la soberanía. Incluso en política (y queda la cuestión de saber si el concepto de soberanía es político de arriba abajo), incluso en política, la elección no se da entre soberanía y no-soberanía sino entre varias formas de repartos, de particiones, de divisiones, de condiciones, que vienen a encantar [*entamer*] una soberanía siempre supuestamente indivisible e incondicional. De ahí la dificultad, las trabas, la aporía incluso, y la lentitud, el desarrollo siempre desigual de semejante deconstrucción. Ésta es menos que nunca el equivalente de una destrucción. Pero reconocer que la soberanía es divisible, que se divide y se parte y reparte, incluso ahí donde queda algo de ella, es haber comenzado ya a deconstruir un concepto puro de soberanía que supone la indivisibilidad. Una soberanía divisible ya no es una soberanía, una soberanía digna de ese nombre, es decir, pura e incondicional” (*Bête I*: 104; 114).

Comienza por decirnos Derrida que no hay algo contrario de la soberanía aunque sí hay algo distinto de ella. De la crueldad, como aludimos, también había dicho algo semejante, pero de un modo más rotundo, sin agregar este aunque “hay algo distinto” de ella. ¿Qué es esto distinto de la soberanía? Nosotros podemos pensar, podemos agregar, desde lo que hemos recorrido, que sería la incondicionalidad, aquello distinto de lo que apenas se distingue, de lo que una casi nada le separa. Creo que en la primera cláusula de la oración siguiente, precisamente en el entre paréntesis, hay una clave de lectura: “queda la cuestión de saber si el concepto de soberanía es político de arriba abajo”. Sin establecer binarismos, ni oposiciones, en base a cuestiones que hemos rondado más de alguna vez, creo que Derrida se está refiriendo al ámbito de lo ético como este exceso a lo político en la soberanía. De ser esto así, podemos entender, a la vez, que el concepto de la incondicionalidad está en plena relación con este ámbito de lo ético, lo cual no quiere decir que sea ético de arriba abajo. Eso nos daría un elemento más respecto a la diferencia estructural, por decirlo así, entre las dos figuras deconstructivas de la soberanía a las que hemos atendido –la figura del reparto y la figura de la distinción de la incondicionalidad. Eso también explicaría, en parte, que la encentadura en tanto ligada al ámbito político de la soberanía, al ámbito de su reparto, no tenga lugar, no se mencione, en la figura de la incondicionalidad. Sin embargo, eso no nos niega, sino que sostiene con más fuerza una inquietud que podemos plantearnos: ¿por qué la encentadura de la soberanía se nos presenta como limitada al ámbito más bien político de la soberanía? Avanzando un poco más en la cita, también podríamos preguntarnos: ¿por qué en política estamos obligados sólo a optar entre distintos repartos de soberanía,

entre distintas soberanías divisibles? ¿No hay algún margen ético-político en que se mueva la segunda figura deconstructiva de la soberanía? Una vez más nos encontramos con limitaciones, contenciones. Como ya señalamos al final del comentario de la cita anterior, hay una complejidad en torno a la continencia teniendo lugar en esta encentadura derrideana de la soberanía. Diferimos por segunda vez el asunto.

El resto del pasaje, entonces, nos estará dando cuenta del aspecto político de la soberanía: es ahí que tendrá lugar su encentadura como la operación de su reparto. Pese a coincidir con el pasaje anterior en el modo de tener lugar esta encentadura, aquí se nos da cuenta de ciertas trabas a la deconstrucción: dificultades que tendrían que ver con esta operación diseminal de la encentadura, de esta operación de reparto que nosotros hemos calificado como diseminal. Encontramos aquí una especie de otro motivo, uno más entre muchos otros de lo que hemos dado, para la cuestión de la insistencia de la soberanía. En este caso por esta proliferación de sentidos, como resultado de este reparto que acomete la encentadura hacia la soberanía, la deconstrucción se ve sometida a la vasta tarea de enfrentarse a la multiplicidad de partes, de sentidos diseminados. Esto explica lo que nos dice luego Derrida: “la lentitud, el desarrollo siempre desigual de semejante deconstrucción” y el que sea “menos que nunca el equivalente de una destrucción”. Pese a lo que recién dijimos, parece que estas dificultades también tendrían que ver con el hecho de seguir suponiendo que habría una soberanía indivisible: esto estaría relacionado con la cuestión doble vincular en la que hemos insistido ampliamente, pero en un registro menos dramático que nos pareció tener por momentos. Esto se relaciona al

retroceso que tuvimos que hacer en nuestras afirmaciones entre el momento en que caracterizamos la indivisibilidad y el momento en que dimos cuenta de la divisibilidad. Allí cuando dimos cuenta de la divisibilidad se nos mostró que la soberanía siempre ya estaba dividiéndose inevitablemente. Hemos insistido más de alguna vez en señalar que la indivisibilidad de la soberanía tenía solo el carácter de pretendida. En este pasaje el carácter de esta indivisibilidad creo que es incluso aún más débil: “supuestamente indivisible e incondicional”, “supone la indivisibilidad”. La indivisibilidad como una mera suposición ni siquiera como una pretensión, menos como supuesto. Derrida incluso extrema más el asunto al afirmarnos que estaríamos en el punto “donde queda algo de ella”, donde solo queda algo de soberanía indivisible. Estaríamos instalados en un reino de soberanías divisibles, de soberanías que no son “una soberanía, una soberanía digna de ese nombre”. Es como si para Derrida fuese un hecho que ya no habría soberanía indivisible. Ese hecho explica en parte aquella continencia de solo poder elegir entre soberanías divisibles en política. Pero la inquietud nos insiste, ¿la política ya solo tiene que ver con eso, con optar entre repartos y emprender transacciones deconstructivas? ¿La soberanía indivisible ya no es un problema político para nosotros, está en vía de extinción en el ámbito de lo político?

CAPÍTULO 2.
HERIR LA SOBERANÍA: PARA UNA *HIRIENCIA* MAPUCHE
DE LA SOBERANÍA

Teníamos una historia común, incluso antes de conocernos
Daniela Catrileo

Escribe alguna otra cosa, pero busca también dejar hablar al otro: es él quien escribe, es él quien firma
Jacques Derrida

1. De la encentadura hacia una *hiriencia* de la soberanía

Expusimos que había un tono inquietante en los pasajes derrideanos de la encentadura como repartición de la soberanía. Es como si la fuerza de la soberanía no estuviese latiendo en ellos. Como si estuviese borrada. Quizá las cosas no son tan simples como tan solo tener que hablarla, hablar de la soberanía. Es cierto que hablar de ella es ya hacerla entrar en el sentido, pero va a haber distintos modos de hablar de ella por más que los modos en que hablemos de ella jamás puedan pretender tener control alguno sobre los efectos que implican. Los modos en que hablemos de ella también pueden tener alguna fuerza, alguna fuerza que no tiene por qué ser soberana, puede ser alguna fuerza de debilidad, pero fuerza. Sin poder pero no sin fuerza. En esos pasajes, situados en el ámbito de la política, situados en la encentadura de ella, es como si la soberanía, como si toda su fuerza, se reconvirtiese en repartirse. Pero ¿no hay siempre una fuerza de crueldad operando en la soberanía, más allá de que sea fantasmática, e incluso cuando sigue siendo divisible? Creo que no es dialectizable la relación de la indivisibilidad y la divisibilidad de la soberanía, pero parece mucho más fluida, porosa, de cómo dimos

cuenta que parece pensarla Derrida cuando estamos instalados en lo político, en el ámbito de lo político.

Por más que la soberanía se reparta no deja de ser fuerza, por más que se reparta no deja de haber crueldad y tampoco deja de haber momentos en que pueda volver a su excepcionalidad decisoria, a su indivisibilidad. Esto más allá de que podamos estar encaminados o no a una normalidad del estado de excepción, posibilidad en la que nos viene insistiendo Agamben desde su *Homo sacer* de 1994.

Hay una fuerza en imponer ciertos repartos, no todos los repartos son los mismos. La soberanía no se da al sentido de cualquier forma, se da en ciertos marcos de sentido. Sin ser un único sentido, estos marcos de algún modo producen una saturación del sentido, más que una sutura del sentido. El mismo Derrida es quien hace esta distinción entre sutura y saturación como modos de detener el fluir diseminante del sentido.

Si bien la pena de muerte sigue siendo un resabio ontoteológico de los Estados nacionales, creo que tenemos que atender a la crueldad más allá de la pena de muerte, incluso más allá de lo ontoteológico. No creo que debamos medir la crueldad de lo político solo por la pena de muerte. Hay condenados a ser muertos en vida, poblaciones enteras. Derrida no las olvida ni en sus compromisos políticos ni en la valentía de sus intervenciones deconstructivas que prácticamente no hemos relevado en lo mínimo en que se debiese hacer. Pero parece que, tratándose de lo político como tal, confía todo

demasiado a los repartos y a las transacciones. No acuso a Derrida de ceguera política alguna, ni me acerco a hacerlo. Creo que este ver borrada la fuerza en esos pasajes del reparto de la soberanía tiene que ver con la apuesta derrideana de que otra vía política a la de las transacciones pasa por reponer o insistir en una soberanía indivisible. Es como si para Derrida debiésemos tratar de limitar la fuerza de soberanía solo a la fuerza de ley, a la fuerza para imponer la ley, a la fuerza de la normatividad. No veo nada utópico en ello. Es solo que creo estamos lejos de que solo quede *algo* de soberanía indivisible.

“Si eso no sangra, el libro se malogrará”³⁹ (*Circonfession*: 149). Doy esta cita para abrir un paréntesis, para sangrar. Para dar cuenta que estos párrafos en que he venido cuestionando eso que describí como si la fuerza estuviese borrada, se enmarcan en una encentadura mapuche, india, de la encentadura derrideana de la soberanía. Es la crueldad que ha sufrido el pueblo mapuche la que replica. Yo nosotros los marcados, los circuncidados, como indios. No hay nadie que no esté circuncidado, pero siempre la crueldad está repartida diferencialmente. El problema no es el reparto como tal: el problema es que los repartos persistan en estar tan atravesados de crueldad y, más aún, que tenga lugar el reparto perversamente diferencial de la crueldad. Circuncidados en la crueldad de una soberanía que nos reparte como indios antes de tener un nombre:

“Si insisto tanto en la circuncisión en este texto, es porque la circuncisión es precisamente algo que le pasa a un niño impotente [*powerless*] antes de que pueda hablar, antes de que pueda firmar, antes de que tenga un nombre. Es por esta marca que está inscrito en una comunidad, lo quiera o no. Esto le pasó y deja una marca, una

³⁹ “Si ça ne saigne pas, le livre sera manqué” (*Circonfession*: 149).

cicatriz, una firma en su cuerpo. Esto pasó antes que él, por así decirlo. Es una herencia que no puede negar, ya haga o deje de hacer lo que sea"⁴⁰ (*Circumfession: 21*).

Es la marca del indio que llevo antes de llegar a ser. Circuncidado en mis rasgos que llevan una firma que está leída en matrices de lectura que no dependen de mí y tampoco de nadie. Pero, sobre todo, menos de mí. Todos llevamos una firma. No hay excepcionalidad en esto. Yo solo intento llevar la que me ha tocado portar. Y tengo que llevarla, no puedo dejar de llevarla. Aunque el mundo parezca estar ido.

Volvamos a los pasajes de la encentadura derrideana de la soberanía: relevaremos ahora las continencias que señalamos rodean a esta operación. Cuestionamos ya el asunto de que solo se trate de soberanías divisibles en la política o de que estemos prontos de que así sea. Cuestionamos que no haya vacilaciones, basculaciones, entre la indivisibilidad y la divisibilidad de la soberanía. Estos cuestionamientos nos abren a otras encentaduras posibles de la soberanía más allá del reparto. Una segunda continencia tiene que ver con que la encentadura de la soberanía pareciese limitada al plano político. En el plano ético, ¿no habría algo así como encentaduras? Aquí podríamos hacer suposiciones sobre el trayecto de la escritura derrideana: eso querría decir que todo el asunto de la decisión pasiva estaba en otro registro que el de los primeros veinte años de su escritura, y que vino recién a surgir explícitamente promediando la década de los 80. Recordemos que

⁴⁰ "If I so much insist on circumcision in this text, it is because circumcision is precisely something which happens to a powerless child before he can speak, before he can sign, before he has a name. It is by this mark that he is inscribed in a community, whether he wants it or not. This happened to him and leaves a mark, a scar, a signature on his body. This happened before him, so to speak. It's a heritage that he cannot deny, whatever he does or he doesn't do" (*Circumfession: 21*).

en *Papel Máquina* cita el pasaje de lo *inentamable* de *La escritura y la diferencia* para mostrar que ahí ya se podía escuchar, aunque no en los significantes, un pensamiento de la visitación, del acontecimiento del otro, de la decisión pasiva. Pero más allá de esa marca indiciaria, hay una cierta simetría en el tiempo entre el despliegue de la operación de la *entame* y el despliegue de la decisión pasiva: no digo que un asunto reemplace al otro. Solo señalo esto a modo de prueba provisoria, a la espera de muchos textos por venir, de que la encentadura parece restarse del ámbito más bien ético. Sin embargo, creo que en plano de lo ético-político de la soberanía, en ese plano donde tiene lugar la segunda figura deconstructiva de la soberanía, creo que sí podríamos plantear operaciones de encentadura. Parece que cuando miramos la cuestión desde este plano se ve mejor la soberanía en su fuerza, se ve mejor cuando distinguimos imposiblemente la incondicionalidad de la soberanía, de la fuerza. En el plano de lo ético-político, en el plano de la incondicionalidad enfrentada de algún modo a la fuerza, al menos enfrentada a distinguirse de ella nos van a emerger, como ya lo señalamos, figuras del más allá de la soberanía, figuras que nos instalan y llevan de lleno hacia figuras que ahora quisiera plantear como encentaduras de la soberanía más allá de las encentaduras derrideanas, como heridas de la soberanía, como *hiriencias* de la soberanía: Derrida parece acercarse a decirlo al hablarnos de que la revolución poética es una revolución de la politicidad en el poema. En el rendir homenaje a la majestad de lo absurdo de la humana presencia, en esa fuerza de la debilidad, proponemos que habría un herir a la soberanía en su ontoteologicidad. ¿Por qué Derrida no llega a decirnos algo como eso? Tendríamos que responder que no lo hace por lo mismo que ya dijimos: hay una cierta continencia a

limitar la política al juego de repartos y transacciones. Insistamos: ¿por qué la fuerza de la debilidad que surge del lado más ético de la soberanía, de su lado ético-político, no podría nada de nada ante la soberanía?

Una tercera continencia que señalamos, en verdad, fue la primera en aparecer, tiene que ver con que la diseminación en estos repartos parece contenida, delimitada. Nosotros fuimos quienes postulamos leer con esta figura de la diseminación a la encentadura que tiene lugar en el reparto de la soberanía, así que mal podríamos enrostrarle algo a Derrida por esto. Sin embargo, sí podríamos observarle que aquí, en medio de la soberanía, parece haber una acotación, una reserva, en el despliegue de la encentadura. Parecen perderse todos esos usos finos y detallados de la encentadura de los que tratamos de dar cuenta en el segundo apartado del capítulo anterior. ¿Por qué se pierden las riquezas de las operaciones de la *entame*, no solo en su diversidad de formas, sino que también como en su intensidad? ¿Por qué se pierden? ¿Por qué la cautela extrema de Derrida? Se nos pierden todos esos modos de la *entame* que se dejaban traducir por un mar de palabras en la lengua castellana –en está la lengua de los Castillos, en esta hasta hoy pretendida real lengua, pretendido castillo más del soberano, del amo, como en tantas otras lenguas. ¿Por qué la *entame* aquí se nos da reducida solo a la forma, en verdad, a una forma que podemos insistir en asimilarla a la diseminación? Esta *entame* es casi como si no hiriese. Estamos de acuerdo, compartimos que no se le puede atacar frontalmente a la soberanía porque, en sus distintos registros, es o atacarse a nosotros mismos o seguir reproduciéndola, porque se está en riesgo de desatar las peores fuerzas,

furias. Pero, ¿no habrá un otro herir la soberanía no soberano, que no se le enfrente a la soberanía en sus mismos términos, que no sea mero conflicto, mero cuestionamiento soberano de la soberanía?

En esta tercera continencia, se nos asoma lo que podríamos llamar una continencia más y que de algún modo llega a convocar a las dos anteriores. Como hace unos momentos recordábamos, al abordar la cuestión de la divisibilidad, la primera figura deconstructiva, nos pareció que la soberanía ya estaba siempre dividiéndose a sí misma. No debiese inquietarnos que la soberanía de algún modo se deconstruya a sí misma, menos que la *entame* debamos reservarla como una operación incontaminada, menos que sea insostenible algo así como que la fuerza de la soberanía la venga a sostener, empuñar, contra sí misma. Es más, podríamos decir que constituye una alegría para la deconstrucción que venga a tener lugar tal suceso. La deconstrucción saluda el tener lugar de la *entame*, del reparto de la soberanía siempre pretendidamente indivisible. Lo que nos tendría que inquietar es una suerte de retención de la deconstrucción, y con ella de la *entame*, que podría estar acá presente. Y no me refiero con esta retención a esa lentitud a que se ve arrojada la deconstrucción de la soberanía como tarea analítica, en ese ir teniendo que montarse en los repartos efectivos que se va a dando a sí la soberanía, esto que es *lo que ocurre*. ¿En política –no hemos dejado de estar en la política– la deconstrucción quedaría acotada a abordar la diseminación proliferante de sentidos que se despacha a sí misma la soberanía en su descomposición? Atendiendo a la retención posible de la *entame*, con ello no me refiero a que la *entame* esté confundida,

plegada al menos, a las operaciones efectivas de descomposición que se da a sí la soberanía. El punto, lo a observar, no es tanto que estén confundidas en una instancia, en esta instancia de la descomposición, *entame* y soberanía: el punto es si la encentadura queda limitada en su operación hacia la soberanía, en su relación hacia la soberanía, a lo que ocurre, a la descomposición. ¿No tendría que guardar o establecer distancias el análisis deconstructivo con lo que ocurre en la realidad? Ciertamente que eso que llamamos tranquilamente la realidad es parte del problema: no olvidamos que la realidad es un marco, un marco que se define, tiene la pretensión de definirse, por recorte del sentido o por saturación del sentido. Sin poder aquí abordar eso, insistamos: ¿se guardan las distancias cuando la *entame* parece acoplada, contenida, a la descomposición que efectivamente tiene lugar? ¿La *entame* no puede tener lugar en política, en su relación hacia la soberanía, de otro modo que en la operación de la divisibilidad que se da a sí la soberanía? Es cierto que en la expresión que se “da a sí”, que hemos repetido más de una vez, no tenemos que escuchar que pueda haber un control de la soberanía en lo que terminará pasando con los repartos que se va dando, pero parece difícil pensar que sea una proliferación como tal, una proliferación digna de ese nombre, lo que ocurre en el repartirse la soberanía. Llamarle reparto diseminal, como matizamos al introducirlo, quizá no fue darle un buen nombre. Parecen los repartos de la soberanía tener lugar en una cierta plasticidad, sino también en regímenes de reparto de lo sensible. Por supuesto que estoy nombrando intertextualmente a Malabou y a Rancière. Sería mucho más poroso y fluido los ámbitos de la indivisibilidad y la divisibilidad: con ello estamos diciendo que es la indivisibilidad la que persiste en insistir. De ser todo esto que hemos

apuntado así, estaríamos ante una figura de la continencia por todas partes y en todos los sentidos de la *entame* bajo su tener lugar como encentadura de la soberanía, como reparto político de la soberanía.

Ahora bien, decíamos que no nos tenía que inquietar de por sí que se confundiese en una instancia *entame* y soberanía, sino en que pudiese haber una retención de la *entame*. Pero si exacerbamos el punto, ¿no nos tendría que inquietar, al menos aquí en lo político, la posibilidad de que la encentadura coincida por entero con la soberanía? ¿O que le suceda lo mismo a la deconstrucción? Creo que más que inquietarnos, hay aquí un constatar que estamos frente a la entrada en una lógica fuertemente no oposicional, fuertemente diferencial, de la deconstrucción, de la *entame*, con la soberanía. La segunda figura deconstructiva, ético-política, precisamente nos daba cuenta de esto mismo al advertirnos de la casi imposible distinción entre la incondicionalidad y la soberanía.

Convocar a esta lógica diferencial, y más aún a esta distinción imposible, no nos aquietan la pregunta, al contrario: ¿por qué esta contención de la *entame* en la soberanía atendida políticamente? ¿Ante qué las continencias de Derrida aquí en lo político? Ante la soberanía, ante el riesgo de la soberanía, ante el riesgo de reponerla, tendríamos que responder. Este riesgo sería mayor aquí bajo una lógica diferencial: la *entame* siempre podría estar en riesgo de acometer lo peor. Una *entame* contenida bajo el reparto parece prevenirnos de los excesos aquí en política, prevenirnos de reponer soberanías de la

indivisibilidad. Entonces la continencia es antes los excesos, ante el exceso, ante ese más allá, que es precisamente la soberanía. Habría que en algún lugar y de algún modo comenzar a hacerse cargo de que la soberanía sea parte de la lógica del exceso, ella misma. La soberanía misma es exceso, tiene lugar bajo la lógica del suplemento, bajo la lógica del *phantasma*, del ser sin sentido. La soberanía se termina pareciendo demasiado a la violencia originaria, no al origen, a la violencia originaria con que se abrió el pensamiento derrideano en los años 60. O habría que decir que la violencia originaria de la escritura estaba ya, lo ha estado siempre, contaminada de soberanía. La soberanía estaría por el origen, entonces. No sería el origen, no sería origen. Violencia, crueldad, soberanía como originarias. Aquí es donde tiene lugar la frágil distinción entre soberanía e incondicionalidad. El origen deconstruido se nos terminaría mostrando como esa confluencia de fuerzas: de la fuerza de la soberanía y la fuerza de la debilidad de la incondicionalidad. La soberanía sería el mero gesto de la fuerza que se coloca más allá: el exceso, el suplemento que se coloca como origen.

Sostendría que Derrida, a su modo, atendió vastamente a este asunto. En un momento de *La bestia y el soberano I* llega a nombrar a la soberanía como el suplemento absoluto (306): eso ocurre precisamente cuando está atendiendo a la figura de la revolución poética de la política, a eso que planteamos como figura de más allá de la soberanía, como fuerza de la debilidad. Pese a dar cuenta de este posible exceso no soberano a la soberanía, es imposible no ver contención en Derrida al atender a esta figura, no hay operaciones deconstructivas como la *entame* aquí presentes, el movimiento por esta

figura parece ir con cautela por un margen ético-político, por el margen ético-político de la incondicionalidad. Los resguardos ante todo lo que se muestre como excesivo estando en medio de la soberanía son del todo atendibles. La ruta de la hipersoberanía del *Walten* heideggeriano, a la que apenas aludimos, podemos tomarla como una advertencia sobre la ruta de los excesos. El más allá de la soberanía no se da solo en el registro de la fuerza de la debilidad, existiría un más allá, perverso, no por no ser ya humano, sino que por arrogarse para sí todo el poder. El *Walten* como *Sein*: el imperar, la soberanía como todo el ser. El silencio de Heidegger, el affaire de Heidegger, parece estar testimoniado, si me perdonan el término aquí en medio de la violencia más originaria, no solo en sus *Cuadernos negros*, sino en su misma escritura filosófica. Derrida mismo confiesa no haber podido leer el *Walten*, el imperar mismo del *Walten* en la palabra del ser, en la palabra heideggeriana, sino solo hacia el final de su vida su lectura. El *Walten* heideggeriano como el absolutísimo suplemento. Tan suplemento que ni se ve.

Hay algo de absurdo, de muy absurdo, en todo esto. La estupidez, que creo ni quiera hemos nombrado, tal vez sí en alguna cita, ocupa un lugar importante en la escritura derrideana de la soberanía. Hay algo de estúpido, de muy estúpido en todo esto. Hay algo de absurdo como tal, pero también porque cruel, por las crueldades que terminan siendo desplegadas y repartidas políticamente en perversas matrices de diferencialidad de la crueldad. La soberanía es un absurdo punto estigmático, un círculo quizá, pero que no deja de ser aquello: un punto, una marca, un inicio –un inicio entre otros inicios, se entiende. Y sin embargo, este punto estigmático en su absoluto sustraerse del tiempo, de

la lengua, aunque solo por un momento, lo va a poder todo. Es la absurda plenitud de un punto, de una marca, que nada puede, pero que repartiéndose lo podrá todo y nada. A veces más todo que nada, las menos de las veces al contrario. Punto, marca, que repartiéndose en la lengua y en el tiempo, suspendiendo su sustraerse absoluto, lo va a poder todo. Se arrogará poder e incondicionalidad, aunque solo pretendidamente. Pretensión que nos dobla la absurdez.

¿Políticamente hay algún modo de relacionarse con una soberanía tal que no sea exacerbar –un modo del exceso contenido, claro está– las encentaduras de su repartirse en la lengua y tiempo, de exacerbar las transacciones en el marco de una democracia por venir? ¿Hay alguna forma del encentar que pueda ser excesivo al encentar del reparto? Pregunto todo esto, como de nuevo, no de modo retórico, sino pensando en cómo se podría herir un punto. Su repartirse que lo lleva como ínsito para *poder* poder, sin duda, no deja de ser una *entame*. Podemos exacerbar entonces los repartos, intensificar los cuestionamientos de todo en el marco de una democracia por venir. Todo esto, como ya hemos señalado, nos habla de una *entame* contenida. ¿Qué de las incisiones, injertos, entalladuras, muescas, mermas, mordiscos y todas esas otras formas de la *entame*? ¿Podríamos herir estos repartos con esa diversidad de formas de la *entame*? Parece que tratándose de la política la continencia, una continencia que no deja de estar en lógica de un *double bind*, se nos impone: encentar como repartir. Solo con eso bastaría, eso evitaría los excesos, evitaría el riesgo de reponer soberanías. Concedamos todo eso. La pregunta más inquietante nos vuelve: ¿se puede herir un punto? ¿Se puede herir una

nada, una casi nada, un punto estigmático? Al dar cuenta de este punto quizá hemos elidido muchas veces su condición de estigmático, hemos pasado por alto tal carácter. La soberanía es un estigma, ella es ya una herida⁴¹. Una marca bajo la forma de la herida. ¿Se puede herir una herida? ¿Se puede herir una herida que es un punto y solo un punto? Creo que herirla en su punto no es sino sostenerla. Sería excesivamente sostenerla. Nos hacen sentido acá en lo más íntimo de la soberanía las aprehensiones derrideanas. Pero eso no obsta que podamos herir a este punto en su pretendida indivisibilidad. Herirlo no tanto en su indivisibilidad, porque es la herida que ya porta y desde la cual se descarga y reparte. Hay que herir a la soberanía en su pretensión de indivisibilidad, en esa pretensión misma que nunca abandona, si no, no sería digna del nombre soberanía. El riesgo del exceso siempre va a estar. Todo esto es absurdo y está bien que no nos deje de parecer absurdo. Será un *cierto* absurdo lo que nos pondrá a resguardo del riesgo de lo peor. No abandonamos las continencias acá. Hay un herir que es solo la débil fuerza de un cierto hablar del estigma que es la soberanía, un cierto decirla, un cierto hablar de ella. Un cierto hablar de ella que la hiere en su pretensión, que la vuelve a hendir, escribir, inscribir en la lógica de las huellas. Este hablarla será bajo el registro de una

⁴¹ Nosotros privilegiamos la lectura de la soberanía como “punto estigmático”. Ello no es impreciso, pero el asunto, como siempre es escucharlo en su doblez: “la punta estigmática de un instante indivisible” (Voyous: 125; 143). Esta “punta estigmática” es un punto, pero también es *puncta*, punzada, estocada, herida, el punzón que hiere. Derrida aquí mismo en *Canallas* o en otros textos prácticamente no abunda en nada en este punto punzada. La condición estigmática, la condición de punta punzón solo vuelve a aparecer en otro pasaje: “La soberanía [...] se nos ha mostrado como una indivisibilidad estigmática que contrae siempre la duración en el instante sin tiempo de la decisión excepcional. La soberanía no da ni se da (el) tiempo. Ahí comienza la cruel auto-inmunidad con la que ella se afecta soberanamente pero con la que también se infecta cruelmente” (Voyous: 134; 154). Sobreleyendo, en alguna medida, podríamos decir que este punto estigmático es contracción del tiempo y, por esa misma condición, sería tanto pretensión soberana del *ipse* como ya punto de infección –alteridad *contraída*, en todos los sentidos de este último término– para ese mismo *ipse*. El que Derrida mismo parezca pasar por alto la punzada, la herida, aquí involucrada, nos afirma en lo que hemos venido a observarle.

amplia grafía, en el sentido de las escrituras alfabéticas y todas las otras escrituras posibles del cuerpo, de todo cuerpo. Un cierto hablar porque el enigma es cómo hablar de ella cuando la soberanía pretende tener saturada para sí todo el sentido. Podremos herirla cuestionando los marcos de la legibilidad en que nos deja instalados su repartirse, el repartirse de la soberanía. No abandonamos la lógica de lo absurdo: habrá que dar cabida a lo absurdo pero en doblez, insistiendo en la lógica del *double bind*: una cierta débil fuerza de lo absurdo. No redoblar lo absurdo de la violencia de la pretensión soberana, pero tampoco doblegarse ante ella.

Creo que tenemos que insistir en esa cierta continencia que tendría lugar en la encentadura derrideana de la soberanía. Pero creo que tendríamos que insistir para escucharla en un cierto *double bind*. Escucharla como contención. Cómo no contenerse, cómo no estar contenidos, podríamos decir. Cómo estar no estar bajo un umbral, sobre un suelo. El abismo aquí sería que seamos capaces de renunciar a un único umbral, pero no a la figura del umbral. El abismo no es que haya un fundamento originario (*Urgrund*), ni un fondo desfondado (*Ungrund*), sino que más de un suelo, más de un umbral:

“Que el paso no tenga, bajo él, ningún suelo fundador ni ninguna línea indivisible, nos obliga a volver a pensar la figura misma del umbral (suelo, solidez fundadora, límite entre el adentro y el afuera, la inclusión y la exclusión, etc.). Lo que los textos que hemos leído reclaman es, al menos, una vigilancia más grande con respecto a nuestro irreprimito deseo del umbral, de un umbral que sea un umbral, un único y sólido umbral. Quizá nunca haya umbral, un umbral semejante. Quizá por eso nos quedamos en él y nos arriesgamos a permanecer para siempre, en el umbral. El abismo no es el fondo, el fundamento originario (*Urgrund*), por supuesto, ni la profundidad sin fondo

(*Ungrund*) de algún fondo secreto. El abismo, si lo hay, es que haya más de un suelo, más de un sólido, y más de un único umbral. Más de un único único” (*Bête I*: 388).

Una cierta ambigüedad en Derrida. Un rehusamiento a un único umbral, pero también al abismo de no tener ningún umbral. Pero, ¿podríamos querer no tener un cobijo? Podríamos leer umbral como la figura de una soberanía otra, o tal vez ya de alguna soberanía otrada ya por la posibilidad que pueda haber más de una. Alguna soberanía, alguna forma de la soberanía, siempre tendrá que guardarnos cobijo, y no tiene por qué ser una soberanía al modo ontoteológico. ¿Podríamos no querer estar bajo un umbral cuando enteras poblaciones –recurso explícitamente al término biopolítico para dar cuenta de un hecho– parecen desplazarse a la intemperie? ¿No nos encaminamos a un devenir a la intemperie? Quizá no sea el campo de concentración el paradigma de la política contemporánea. O quizá ya no lo sea, si es que alguna vez lo fue. Desde luego que tampoco lo es la *polis*. Quizá podría serlo la intemperie: la diferencia cada vez más porosa entre muros, más de un muro, las reparticiones perversas y diferenciales de la intemperie. ¿Dónde hay alguien hoy a salvo? La violencia vuelve por todas partes, y quizá ni siquiera en una lógica de una guerra civil, ni siquiera en una anomia: la violencia en tensión en la dirección opuesta a la del capital del que nos cuentan los medios y las políticas públicas. O tal vez el capital ya es la civilización de la barbarie por todos lados, en todos sus extremos: fuerza civilizatoria en su magma de perversiones. ¿Quién no querría un umbral? ¿De qué lado está hoy la lógica de la proliferancia infinita? ¿Querriamos ser sin algún umbral?

Hay una cierta indecidibilidad, tal el abismo, en esta figura de tener más de un umbral. Como si los umbrales al saberse más de uno guardaran cierta indecidibilidad, como si pudieran retrotraerse en cierta medida de la pretensión soberana de la indivisibilidad. Herir la soberanía puede tratarse de retrotraerla a la indecidibilidad, incluso en lo político. El riesgo mayor es que en esas operaciones de herida tendríamos que saber cuidar, no podríamos dejar de hacerlo, que haya algún umbral, y más de uno. El herir a la soberanía, la *hiriencia* de la soberanía, ese herir que planteamos para exceder la encentadura derrideana de la soberanía, tiene que ser una tarea sin término. Tiene que ser una tarea infinita: no nos hemos movido del *double bind* derrideano. Se trataría de mantenernos en esa operación de retrotraer a la indecidibilidad: no puede haber una retrotracción definitiva. No habría un cierre, no puede haberlo: un cierre haría que las cosas estarían muy decididas, sería el paraíso, como nos decía Derrida, sería la imposibilidad del acontecimiento del arribo del otro, de lo otro.

Herir la soberanía, es un insistir en la relación con ella. Por eso nunca puede ser un contra la soberanía. Herirla para hacerla entrar en nuevos repartos, para evitar que llegue a haber soberano, más todavía hipersoberanía, para que haya un umbral, pero siempre más de uno. Herir la soberanía para abrirla a cierta indecidibilidad. A la soberanía no se le ataca: se le comparte, se le encenta, se le injerta, se le entalla, se le hiere. Insistir en la soberanía debiese ser insistir en encentarla, y en herirla en un amplio registro. El peor de los males sería no traducirla, no tramarse con ella. Herirla es un modo de relacionarse con ella. Es un sabio saber que ella no podrá no tener lugar.

Al proponer este herir la soberanía, lo que nos importa es observarle algo a Derrida en nombre de Derrida, si lo decimos ampulosamente y no sin un dejo de mala soberanía. Preferiría decir que es algo que le observamos sin salir de su escritura –como si leyendo a Derrida no estuviésemos saliendo siempre de nosotros mismos hacia otro lugar o siendo llevados por él cuando el mundo parece estar yéndonos. Lo que le observamos y preguntamos es hasta dónde su escritura proliferante de la soberanía no fue escrita, no fue tomada, en cierta medida, por esta inquietud, urgente inquietud, la más urgente, por esta tarea de instarnos a abrir al infinito las particiones de la soberanía. Un Derrida en tensión, más que partido o dividido, entre la esfera del reparto de la soberanía, y la esfera de la emergencia de lo incondicional, la segunda figura deconstructiva de la soberanía. Creo que podemos enrostrarle por qué no ver a lo que nos abre la figura de lo incondicional, a ese más allá de la soberanía, como una otra encentadura de la soberanía.

¿No insiste demasiado Derrida en esta alternativa de la encentadura como reparto? Sin duda es la urgente tarea que no hay que dejar de hacer. Pero ¿qué de la revolución poética de lo político que nos habla el mismo Derrida? ¿No hay una otra encentadura ahí posiblemente, o imposiblemente, teniendo lugar? ¿A lo que nos abre lo incondicional no es también a posibles revoluciones poéticas de lo político? ¿No hay fuerzas débiles que puedan venir a herir, a encentar en otros registros que el del reparto diseminal, de otro modo a la soberanía? Fuerzas débiles, retracciones de fuerza, retiros de la fuerza de la soberanía indivisible. ¿No es eso lo que nos encontraremos en la politicidad mapuche en

su marca de suplemento a la soberanía? ¿Dónde hay más urgencia? ¿Tenemos medida para saber dónde está la mayor urgencia?

Democracia por venir, aunque tenga en su centro la comunidad de la cuestión, es todas estas figuras de reparto, de transacciones. Podemos decir que Derrida aquí en lo político, a diferencia de ámbitos como la literatura o lo más propiamente ético, opta por cierta continencia. Pero, ¿la deconstrucción de la soberanía política no puede ser también el ámbito de cierta locura, de cierta poesía? ¿No encantan en nada a la soberanía las figuras desprendidas de la incondicionalidad como la revolución poética? ¿No hieren ellas a la soberanía? ¿No pueden nada? Habría que decir precisamente que en su poder nada, de algún modo lo pueden todo en un poder sin poder, sin fundar *phantasma* absoluto alguno.

Habría que hacer la diferencia entre que la soberanía sea un performativo defectuoso para hacer entrar ahí, mediada por la encentadura del reparto, operaciones de transacción y negociación, con el hecho, siempre posible, a la vez, de que despleguemos, se despliegue, llegue a desplegarse, una política desde otro lugar, desde más allá del performativo, desde la fuerza débil que va a poder herir, marcar, siempre a la soberanía, para recordarnos, para advertirnos que todas esas construcciones fantasmáticas no solo están encentadas, sino que absurdamente, y eso debiese ser el absurdo de los absurdos, llegan a hacer sangrar la carne, la carne de la humana presencia, y de toda otra presencia no humana a la que hacen sangrar.

Proponemos la figura de la *hiriencia* de la soberanía como un modo de ser justos con Derrida, o como un colocarnos en una cierta herencia de Derrida, o en la herencia de un cierto Derrida. Tan solo hago una observación menor a Derrida, en nombre de la incondicionalidad por la que no dejó nunca de sangrar la misma palabra derrideana...

No dejamos de hacer herencia de la cautela derrideana. Esa cautela hoy nos levanta una cierta sospecha sobre los repartos en que se vierte la soberanía. Estoy pensando *en Heterografías de la violencia* y otros textos de Sergio Villalobos-Ruminott, así como en *Postsoberanía* de Oscar Ariel Cabezas. Desde estos trabajos podríamos formular una advertencia desazonante: las encentaduras de la soberanía, como particiones de ella, ¿no podrían ser el capital postsoberano, hipersoberano, que nos ocurre, haciéndose más múltiple, acogiendo para sí las diferencias heteróclitas en el plano de una inmanencia que las produce y clausura? ¿No es el capital deconstructivo antes que nosotros y aún más que nosotros, el Más deconstructivo, lo Más encentante? Derrida pensaría que en todas estas figuras de hipersoberanía, postsoberanía estado-nacional (Cabezas, 2013), suspensión fáctica de la soberanía (Villalobos-Ruminott, 2013), hay solo un traspaso ontoteológico en juego, incluso una especie de acabamiento –en los dos sentidos del término– del Dios cristiano. Pero eso, de ser las cosas así, nos refuerza nuestra observación, de algún modo también una cautela, de que la cuestión no se puede tratar ante todo solo de las encentaduras de la soberanía como partición o reparto, sino que hay que abrirse a otras formas diversas del herir, que puedan marcar la soberanía en sus

distintos modos de vincularse con ella. Se trataría también de atender a heridas que no puedan ser colocadas en ningún dispositivo de captura como la espectacularización o la cultura. Se trataría de atender a herires inacreditables, inacumulables, insoberanizables.

Tendríamos que ver en figuras de la suspensión o de la interrupción de la soberanía como tal siempre la posibilidad de un traspaso ontoteológico teniendo lugar. El herir la soberanía no podría ser un mero interrumpir la soberanía, no deja de ser un insistir en ella. Podría ser un interrumpirla en su ontoteologicidad. Pero de lo que se trataría, en términos generales, en un herir la soberanía es de herirla en su pretensión de excepcionalidad decisoria, retrotraerla a cierta indecidibilidad.

¿La herida, cualquier herida, es interrupción en el sentido de suspensión? ¿La herida no es apertura a un fluir, a un otro fluir, a esa carne que olvida que es tal y se piensa como impenetrable, no alterable, sin el poder de arribarle un otro? ¿Qué le hace el herirla a la soberanía? La hace fluir, o la desvía en su fluir. O la desvía en su crueldad, le dice: ven, hay otro fluir, hay otro modo en que siempre las cosas pueden venir a ser. Fuerza de la debilidad, desmantelamiento de la operación de la fuerza de la violencia: retracción, retiro, suspensión o merma de esa violencia. No es un suspender a la soberanía por entero. Suspenderla por entero sería igual de ontoteológico: fuera de la teología no hay la posibilidad de una inoperosidad como forma de vida, como vida que se da la forma a sí misma, no relacionada con nada. Contra Agamben, tendríamos que decir que no toda relación sería un poder, o mejor que no toda relación es puro poder. La

impresionabilidad, la huella, la infinitud de las huellas ya estaban ahí, antes que una vida sueñe con ser forma pura de vida. De lo que se trataría con la soberanía es, al menos en cierta medida, de retrotraerla, justamente al marcarla en su pretensión soberana, de retrotraerla a la lógica de la huella. Alguna violencia tiene que haber para que tenga lugar la vida. Un la vida la violencia que sea más la vida que la violencia. La crueldad es originaria. Eso no nos debiese llevar a abrazar la crueldad, sino que a estar advertidos que ella siempre nos está rondando: apertura a lo peor sería no estar advertidos de eso.

Dijimos que el largo trance, la larga procesión, por la escritura derrideana de la *entame* y de la soberanía, era para los efectos de esta tesis un despeje. Este último trayecto en que hemos venido a proponer un herir de la soberanía, como hemos visto, no ha dejado de ser una operación de despeje, pero en ella también hemos venido a retener una diversidad de elementos que nos encontramos en el largo despeje en que seguimos estando.

Nos quedan muchas cosas de estos despejes, más de las que hemos logrado retener en esta figura de la herida de la soberanía. Nos va quedando siempre una cuestión doble que se puede decir de muchos modos. Ensayemos decirla de algún modo. De una parte, nos queda una irreductible irrenunciabilidad a la crueldad, una irreductible insistencia de la soberanía, que no tienen por qué ser siempre bajo sus formas ontoteológicas. De otra parte, se nos ha mostrado lo que nos viene a despejar a más, que lo podemos decir de muchos modos, acá elegimos decirlo así: la herida de la soberanía como fuerza de la

debilidad, como fuerza de la vulnerabilidad. Es la majestad de lo absurdo, así le decía Celan, es lo poético: es la absurda fuerza que se retira en su violencia, es la absurda fuerza que testimonia del otro. Podemos decir que es lo absurdo, lo ilegible para la soberanía del caso o más allá de ella, pero no es lo absurdo o lo contradictorio dentro de una lengua de la soberanía. Es lo que pensado desde el marco soberano no se puede leer. Es la fuerza de la debilidad, de lo que se sustrae, el trazo que se retira, el trazo que se borra, el trazo que se retrae en su violencia, pero no se retrae de fluir. Tal no lectura es lo que le ha acaecido a la hiriencia mapuche de la soberanía: su no atenderla como fuerza de la debilidad es lo que lleva a calificarla de absurda, de sin fuerza, de ridícula, en un leerla, si es que llega a tener lugar, que es no leerla.

Hablamos de la ilegibilidad de lo absurdo, de los restos. Habría que decir que la ilegibilidad es relativa a la soberanía, a qué más podría serlo. Aunque desde la deconstrucción tendríamos que estar abiertos a la ilegibilidad como tal. Por lo demás frente a la legibilidad siempre debe guardarse una reserva de ilegibilidad, una relación diferencial entre una y la otra. Más allá de esta reserva, el mayor riesgo no está en el sentido, sino en los significantes que quedan fuera, que no se dejan llegar. En lo que no puede ser abierto ni siquiera quedar abierto a las relaciones de legibilidad-ilegibilidad. Desde el primer teorema de Gödel, podemos decir que a todo sistema le falta un principio, pero leído proliferantemente: todo sistema deja restos fuera. El problema es cuando esos restos son cuerpos, cuando son vida y todos los otros seres que son desaparecidos por ese sistema. Borrar las diferencias para formar un concepto siempre

carga con muchos muertos. ¿Podría no hacerlo? ¿Podrían ser heridos más que muertos? ¿Podrían ser pérdidas, el gasto batailleano, más que muertos? Más allá de estas inquietudes, la ilegibilidad es de los restos.

Estamos entonces ante lo absurdo articulado en un doble sentido. Como aquello que no puede, aquello que en la debilidad de su no poder, en su no poder hacer, es ridículo, absurdo para el poder, para la soberanía. Lo absurdo, también, como aquello que no es legible y por eso o no es leído o es caricaturizado si llega a ser leído, persistiendo en no ser leído. Leer lo absurdo, de algún modo, es desplazar los repartos estético-políticos, o poético-políticos. La cuestión siempre se trata, siempre vuelve a la lengua, al discurso, a los marcos de lectura, a los marcos de legibilidad.

Estas largas operaciones de despeje que hemos venido sosteniendo nos permiten leer las operaciones del suplemento mapuche, de esos restos de la politicidad mapuche que exceden a la soberanía. Este despeje derrideano nos dona la fuerza de la debilidad como clave de lectura para atender a la relación no soberana de la politicidad mapuche con la soberanía. Nos permite aprehender en su fuerza lo que quedaría sumido en la no lectura o que sería meramente tachado de absurdo, impotente. ¿Dónde, en verdad, está la fuerza? Esa pregunta, el estremecimiento que porta esta pregunta, eso nos dona la palabra derrideana.

El suplemento mapuche no solo no ha sido leído por la soberanía, sino que ella misma parece impedir su lectura, ¿por que ella misma no puede leerlo, o por algo más que eso? Y si lo leyese ¿qué podría pasarle?

Este despeje derrideano nos hace posible leer en su fuerza lo absurdo del suplemento mapuche. Leer este lo absurdo como un herir a la soberanía. Leer lo absurdo sin que deje de ser lo absurdo, sin que deje de ser la fuerza de la debilidad que hiere a la soberanía en su pretensión de indivisibilidad e incondicionalidad.

Gracias a este despeje derrideano por la soberanía y la *entame*, podremos atender a este lo absurdo en su fuerza, a la herida de la soberanía por parte de la politicidad mapuche, al poema mapuche de la fuerza de la debilidad.

Podríamos decir, entonces, que la lectura que podríamos hacer del suplemento mapuche, en este marco, sería una lectura poético-política. Creo que para ir anunciando el término del despeje, que ha sido esta tesis, podríamos decir una palabra derrideana más sobre el poema.

Si recordamos *Schibboleth*, allí la operación del herir, de la *entame*, era el poema. El poema como lo que está por el origen, no como origen, ni como el origen, la herida originaria. En otro texto nos recoge el doblez que importa decir que el poema sea la herida:

“No hay poema que no se abra como una herida, pero que no sea también hiriente”⁴²
(*Points*: 307).

El poema como hiriente, fuerza de la debilidad, podríamos decir nosotros. Este es sin duda el sentido que se nos escapaba ante el otro más evidente de pensar al poema como una boca, como una herida abierta. La boca, la herida:

“Un hiato absoluto, el hiato de una heterogeneidad que debe quedar abierto para siempre, precisamente como un hiato, el de la boca que habla o de la herida que sangra”
(*Psychanalyse*: 86).

En su abrirse al otro, sea en su sangrarle al otro, en su herirle al otro, en contenerle en su heterogeneidad, el poema como relación con la alteridad. El absurdo grito de Lucile testimoniando la presencia del otro, rindiendo homenaje a la huella de la humana presencia. Ser habitado por los otros siempre, ya siempre: testimoniar por último porque los otros están ya aquí, en mí, desbordándome.

El poema, la boca, la herida. Le decimos labios a los bordes de la herida. La herida, la boca. Herida toma raíz en *ferire* que a su vez toma raíz en *pharynx*. Injerto de injerto, herida etimológicamente es la faringe. Estamos partidos, abiertos, desgarrados, en la boca. En latín dos nombres para la boca: *os*, *oris*, orificio; *gurges*, abismo. Estamos abismados en la apertura a la alteridad que es la boca. Agujereados. Nada sale o solo entra de la boca, todo entra y sale: la palabra fluye, como la herida, me la da el otro, lo otro. Aspiración: la primera palabra me viene de afuera.

⁴² “Pas de poème qui ne s’ouvre comme une blessure, mais qui ne soit aussi blessant” (*Points*: 307).

En la entrevista “La vérité blessante”, meses antes de su muerte, Evelyn Grossman insta a Derrida a volver sobre el pasaje que citamos de *Béliers* donde nos habla del poema marcado por esa “herida cuyos labios no se cerrarán ni reunirán jamás” (*Béliers*: 54):

“La firma, la signatura, de un poema, como de todo texto, es una herida. Lo que abre, lo que no cicatriza, el hiato, es la boca que precisamente habla ahí donde *está herida*. En el lugar de la lesión. En cada poema de Celan, hay al menos una herida, la suya o la de un otro (es el motivo porque en *Schibboleth, para Paul Celan* atendí a la circuncisión, a la marca, a la incisión). Cuando se lee el poema, que uno intenta explicar, comentar, interpretar, se habla a su vez, se hacen otras frases, poéticas o no. Incluso cuando se reconoce –y este es mi caso– que del lado del poema hay una boca herida, parlante, se corre siempre el riesgo de saturarla, de cerrarla. El deber del comentador es, entonces, escribir, dejando hablar al otro, o para dejar hablar al otro. Es lo que llamo, como decía hace un momento, *contrasignar*. También es una palabra de la que Ponge hace un bello uso y que creo pongo de relieve en *Signéponge*. Escribe alguna otra cosa, pero busca también dejar hablar al otro: es él quien escribe, es él quien firma. [Evelyn Grossman: Por eso es preciso herir antes de todo...]. La herida consiste precisamente en pretender descubrir y dominar el sentido, en pretender suturar o en saturar, llenar el vacío, cerrar la boca” (*Vérité blessante*: 25).

Si la última frase dice lo que dice, podríamos pensar que la soberanía es la herida: es llevar a la falta de sentido desde la saturación del sentido, desde “la fuerza del más fuerte cuya razón –la razón del más fuerte– es tener razón en todo”: tener razón en todo como saturación del sentido, la antidiseminación perfecta y en todos los sentidos –valga la redundancia– el exceso absoluto. De ser así esto, la soberanía sería relación con la alteridad en su no entrar en relación con la alteridad, en su exceptuarse, inmunizarse. Llevaría la alteridad marcada en su pretendido no fracasar. La herida en el sentido de herir a la soberanía sería herirla en esa pretensión de saturar o suturar el sentido. Se confunden soberanía y herida, y tal vez, no podría no ser así: estamos siempre, están

siempre ellas ya instaladas en medio de la crueldad originaria. La crueldad la tenemos en la punta de la lengua, en el punzón, en el estilete que es toda lengua. Punza la lengua, hiera. Pero no quiero detenernos ahora tanto en eso, en esto de la relación diferencial entre la soberanía y su herirla a la que ya creo que hemos atendido. Detengamos más bien en lo del contrasignar.

Un imperativo derrideano está en juego acá. Un imperativo de la fuerza de la debilidad. “Deja hablar al otro” sobre todo cuando atiendas a un poema, si no lo dejas hablar, lo estarás hiriendo soberanamente ni más menos que en su herida, donde ya está herido. Contrasignar es dejarle firmar tu texto, es dejarte ser firmado por él, es dejarte ser marcado por él en la herida suya que te comparte y te parte. No le cierres la boca a la herida del poema, al otro que te habla en su herida. Intentaremos estar a la altura de este imperativo en lo que viene. Todo se trataría de dejarnos firmar por lo mapuche hablándonos en su herida.

2. Esa extraña vocación de alterabilidad que llamamos la politicidad mapuche

Entonces la cuestión que tendríamos que preguntarnos es cómo dejar hablar al otro. Cómo dejarnos ser contrasignados por la palabra del otro, del mapuche. Esta no es una pregunta en abstracto y quizá ni siquiera es una pregunta: es la aporía que cruza la cuestión mapuche de punta a cabo. Si decimos en su doblez la herida, esto es, si decimos “herida” en el doblez de herida soberana y de hiriencia como exceso a ese herir

soberano, tendríamos que decir que lo que tiene lugar en la cuestión mapuche es un saturar la boca del mapuche, un saturarla de sentidos: un herirle soberanamente la boca como boca. Tendría lugar un saturarle su boca, un saturarle que operaría como sutura, como oclusión de su habla, como un forcluirle su habla, su hiriencia, su fuerza de debilidad, esa fuerza vaciada de toda pretensión soberana.

Este suturarle la boca, este suturarle su hiriencia, opera más bien, como venimos diciendo, por saturación. Tendríamos, podríamos, convocar aquí la figura mitológica mapuche del imbunche, ese ser que tiene zurcidos todos sus orificios. Es Olga Grau quien nos convoca a esta figura:

“Hace un tiempo hice una reflexión sobre el problema de lo político, recurriendo a una imagen propia de la cultura mapuche como es la del imbunche, para señalar lo cerrado del cuerpo político instituido en nuestra sociedad, que no deja lugar para la remoción de lo dado, generando frustraciones, impotencias, escepticismos, rabias, desgaste de las voluntades políticas” (Grau, 2013: 177).

Diez años después de este texto seguimos en la misma situación: en medio de una lengua institucionalizada que satura el sentido, incluso con una revuelta de por medio. Es muy altamente probable que el nuevo proceso constitucional, más allá de si termine siendo aprobado en su plebiscito de salida, se deje hablar solo en lengua mononacional neoliberal. Por lo que se discute en la Comisión experta, la plurinacionalidad, esto es, la posibilidad de que lo mapuche pueda tener lugar o hablar como sujeto político, estará del todo vedada: un cerrarle la boca al pueblo mapuche como palabra de politicidad.

Si lo decimos desde la cita de Grau podríamos decir que la boca mapuche se halla fuertemente institucionalizada, saturada, sellada, en lo que puede (no) decir. El punto, insistimos, no es en abstracto, no es la pregunta de si es que acaso puede o no hablar el mapuche. Si otro, si alteridad, el mapuche no podría no hablar. El punto es cuánto, si es que, se le deja hablar o no. El punto es dejarle hablar. El asunto es dejar hablar al otro, el asunto es el problema del otro.

Cómo dejarle hablar cuando saturaciones sobre saturaciones se superponen en la boca mapuche. Qué otro podría arribar, con qué lengua, en qué lengua. No exageramos cuando decimos saturaciones sobre saturaciones. Ni siquiera el paradigma de la asimilación es un paradigma sencillo. El soberano satura de muchos modos la boca mapuche. Ciertamente que en su extremo está la boca vociferante de Villalobos Rivera planteando una asimilación natural, no conflictiva, apaciguada, pacificada, de la mapuchidad en el plexo civilizatorio de una naciente chilenidad decimonónica. Todo lo que exceda a esta asimilación para el historiador *chileno* serían meras fantasías (Villalobos Rivera, 2013: 161). Restos de sentidos, insignificancias, erguidas como espectros sin bases ante una larga y calma adherencia como renuncia a sí, como renuncia a la pobreza de ser, de mundo, que caracterizaría a lo bárbaro mapuche que en tanto tal se dejaría traspasar, producir, en las relaciones fronterizas siempre unidireccionales solo hacia él desde el mundo chileno, estadar civilizatorio. No habría habido un otro, un otro mapuche. Pero la asimilación se dice de muchos modos. Es vasta la imagen de un mestizaje primigenio –tal como piensa Nicolás Palacios (1918) a la chilenidad como

cruce racial godo-araucano– pero también la figura de un mestizaje por venir en la pronta extinción de lo mapuche en su virtuoso cruce genético-cultural con la chilenidad al modo en que Lenz⁴³ y Guevara⁴⁴ en desesperación burocrática-científica buscan hacer acta, hacer registro, de la lengua y costumbres de las *últimas* familias mapuche. Aquí tampoco habría un otro, si lo hubo estaríamos prontos a que deje de haberlo. Una crónica de una extinción anunciada. Pero si insistiéramos, diríamos que, en este mestizaje anunciado, de haber un otro, lo hay sin lengua, sin habla, sin sentido, lo hay como sangre, como fuerza, como naturaleza. Lo mapuche como un cierto reservorio de fuerza muda: sin lengua, sin *su* lengua. De haber un otro, no llega a haber un otro que podría hablar. Pero se dice como fuerza, como telúrico. O más que decirse es dicho, queda dicho, queda cerrado, como mera fuerza telúrica de la tierra, de la naturaleza. Pero decir esto nos acerca –y cerca– demasiado a hablar la lengua cosmovisional⁴⁵ en que el multiculturalismo neoliberal viene a radicar, a reducir, a cercar, a la lengua hablada por la boca mapuche. La amenaza asimilacional –aún siempre racial– nos vuelve a aparecer en el aparentemente higienizado, cínico más que crítico, dispositivo de la patrimonialización y de la autenticidad mapuche (Vera, Aguilera y Fernández, 2018; Lobensteiner, 2019; Espinosa, 2022). Una saturación postmoderna –pero no por eso postracial, sino que aún racializante– de la boca mapuche. Y no es menor el asunto, si

⁴³ "Hoy no quedan más que unos cincuenta millares a lo más, cuya desaparición dentro de algunos decenios se puede presajiar con toda seguridad" (Lenz, 1894: 19).

⁴⁴ "La segunda parte de este libro es un resumen del desenvolvimiento de las costumbres, de las que han persistido en la raza en el último periodo de su existencia i de las que han desaparecido al contacto del progreso i por las necesidades de una vida nueva" (Guevara, 1913: 217).

⁴⁵ "Encontramos la serie de criaturas más o menos trascendentales con que se ha venido a sustantivar la diferencia tras el desplazamiento de la noción de raza como su distribuidor preferencial. Identidad, cosmovisión, espiritualidad, son algunas de las formas que ha adquirido esta enunciación post-racial del reducto" (Menard, 2010: 89).

reparamos en que esta boca saturada del modo paradigmático en que se deja decir, es como emprendimiento, como turismo étnico, como turismo etnocultural (Halbert, Romero y Silva, 2019).

En esa saturación asimilacionista de la boca mapuche coherentemente no se le deja hablar, se forcluye su posibilidad de habla bajo un cierto reparto de la sensibilidad institucionalizado. Los intelectuales de la chilenidad vienen hablando por ella desde los inicios de la República, así como más contemporáneamente han sido reemplazados por los expertos de las políticas públicas que promueven, que incitan, un cierto discurso de la autenticidad cultural. No hay resto mapuche que exceda, que se pueda desplegar más allá de la lengua soberana de la saturación de la chilenidad asimiladora.

¿Dónde entonces se le deja hablar a la boca mapuche? ¿Dónde al menos se le da lugar como boca? Tendríamos que decir que un cierto paradigma brotado en la antropología de los 90 viene a hacer resonancia de un asunto que ya remarcábamos en la Introducción: esa extraña relación que guarda lo mapuche con su otro, ese desconcertante poder ser afectado y remecido por la alteridad que ya relevaba Bengoa (2002) en la asunción por el pueblo mapuche del trigo y pan como cultivo y alimento cotidiano en contagio, en contaminación, con la tecnología agrícola-alimentaria hispana desde la temprana Colonia. Se trata aquí de una boca que más que y antes que afectarse, estremecerse, en su hablar, de una boca que se alimenta, que devora. Boccara (2007), figura insigne de este paradigma, va a hablar de un exocanibalismo mapuche. Como si lo

mapuche fuera un vacío, y en ese vacío no fuera más que una máquina hispano-fágica, que luego devuelve, performa, no solo un habla, sino que su mismo ser mapuche. Boccara señala que solo con la Conquista, que solo con la Colonia, tiene lugar una etnogénesis, la etnogénesis de lo mapuche (1998: 11). Estaríamos aquí ante una *asimilación* inversa, por decirlo de algún modo. Se parece demasiado todo esto a una fantasía de un cierto pensamiento crítico que vería en lo mapuche el lugar en que vendría a consagrarse la renuncia absoluta a toda propia identidad. Tendríamos que preguntarnos una vez más si aquí se le deja hablar en algo al mapuche. ¿No es soberana una boca que lo devora todo? ¿No se satura la boca a sí una boca que se come todo lo que tenga por delante? ¿Qué otro queda aquí en una escena de la devoración infinita, insaciable? ¿Resta en algo en esta boca un lugar para algo, para algo que le advenga a un otro –no a *su* otro–, como alteridad? ¿Se le deja hablar a un otro mapuche aquí? De tan inversa, tendríamos que esta asimilación en otra dirección termina por parecerse demasiado a la *asimilación* a la chilenidad, que también tendríamos que entender como una asimilación, aunque no del sentido, sino que para el sentido de un cuerpo, del cuerpo de lo mapuche. A diferencia de esta asimilación a la chilenidad, en la figura de la asimilación inversa, de la asimilación de la chilenidad, la boca mapuche rebosa saturada de carne, pero no menos de sentido.

En este paradigma exocanibalista-crítico podríamos acusar, entonces, una misma operación de saturación, de imbunchismo, de la boca mapuche. Desde luego que las direcciones de la canibalización pueden importar, pero no para lo que buscamos aquí.

¿Queda algún resto mapuche, algún resto de otredad, que pueda hablar bajo esta figura? ¿Se deja hablar al otro? Habría que decir que este paradigma exocanibalista sigue siendo reafirmado hasta el día de hoy en torno a y desde los estudios antropológicos mapuche. Se introducen leves matices como señalar que la etnogénesis ha proseguido en una chileno-fagia aún y siempre en pie, inevitablemente en pie, en la pretendida renuncia a todo lo propio que constituiría a lo mapuche. En lo específico para el asunto que nos atañe en esta tesis, en el ámbito de este paradigma se ha llegado a proponer la posibilidad de una soberanía mapuche por Tom Dillehay (2016): soberanía que se opondría punto por punto a la soberanía moderna. Allí donde esta es individual, podríamos entender que la máquina devoradora mapuche nos devolvería especularmente una soberanía comunitaria. De tan reverso de la modernidad, esta postulada soberanía mapuche no parece sino hablar la lengua de la modernidad (Menard, 2016: 704). ¿Se deja hablar al otro? ¿Hay residuo mapuche alguno al que aquí se le convoque? Tendríamos que decir que en Dillehay la atención va mucho más por el lado de postular, de atribuir, que de atender a los restos.

En los últimos cuarenta años, se inició marginalmente una atención a los restos mapuche, a los residuos de boca y cuerpo mapuche como residuos de habla mapuche, como dejar y escuchar hablar al mapuche. Desde el mundo de la academia chilena podemos marcar como un hito la publicación por Foerster de *Martín Painemal Huenchual. Vida de un dirigente mapuche* en 1983. Habría que decir que por más que digamos “academia chilena” lo fue desde un lugar afuerino, de resistencia, a la academia

oficial de esos años de dictadura. En paralelo, en esos años 80, tendríamos que marcar el tener lugar del Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen en la ciudad de Temuco: nacido, como bien lo indica su nombre, con la vocación de hacer archivo. Esta atención por los restos mapuche se ha intensificado en los últimos quince años. Sin duda un hito lo reviste la publicación del volumen *Cartas Mapuche. Siglo XIX* en compilación y edición de Jorge Pavez en 2008. A él se suman en 2013 la edición al cuidado de André Menard del *Libro Diario del Presidente de la Federación Araucana* de autoría de Manuel Aburto Panguilef, en 2015 la edición –luego corregida y aumentada en 2018– de los textos fundamentales de *Los Parlamentos Hispano-Mapuches, 1593-1803* a cargo de un equipo encabezado por José Manuel Zavala y Gertrudis Payàs, y la reciente publicación en 2021 de *El protectorado de indígenas en Chile: estudio introductorio y fuentes, 1898-1923* bajo la edición de Gertrudis Payàs y Jorge Pavez. Desde la intelectualidad mapuche tendríamos que relevar, en el marco de esta reciente intensificación, al Centro de Estudios y Documentación Memoria Mapuche, proyecto desplegado desde 2019 bajo la coordinación de Enrique Antileo y Claudio Alvarado Lincopi. Más allá de sus posibles diferencias, como puede notarse, todos estos proyectos investigativos, de reflexión y publicación, están atravesados por la vocación de hacer archivo, más aún de la vocación de dar acceso material al archivo, de abrir los archivos. Un gesto mínimo de apertura a las mapuche presencias, a los residuos. Un gesto mínimo de posibilitar el dejar hablar al mapuche, de dejar hablar al otro.

Si en la lectura exocanibalista crítica de lo mapuche vamos a encontrar una incapacidad para aprehender más allá de una homogeneidad a las figuras de frontera –tal es el caso de los parlamentos que quedan comprendidos como dispositivos disciplinarios sobre lo mapuche, disciplinante de lo mapuche (Boccara, 1996; Rodríguez, 2001; Kaltmeier, 2004)–, la lectura no asimilacionista, la lectura movida por relevar los restos mapuche, dará una amplia acogida a la heterogeneidad como modo de tener lugar lo mapuche. Las estructuras traductivas, tales como los parlamentos mismos, no implicarán de por sí una saturación de las bocas mapuche. Traducirse, empuñar y reivindicar una cierta heterogeneidad, es la única vía para dejar hablar una cierta huella mapuche, para dejar hablar al vestigio en el resto excesivo a la estructura traductiva como tal.

Además de implicar de por sí un impugnar a la lectura exocanibalista que no deja lugar a los restos, en esta lectura con vocación de archivo será donde tendrá lugar una crítica abierta, en las voces de Menard (2007) y Pavez (2008), al posicionamiento de Boccara. Podríamos señalar que en aquellos autores queda asentado que lo que hemos llamado la lectura asimilacionista inversa –la lectura de Boccara– opera como una saturación soberana del sentido por más que invierta la direccionalidad de la asimilación. En el caso de Menard, acompañado también en esto por Foerster (2009), podríamos decir que la lógica de la devoración caníbal mapuche queda reemplazada por una lógica de la alianza, del pacto, del don y del contradon. Lógica ante la que nos interrogamos si en el régimen de equivalencialidad en el que viene a plantearse no le viene también cerrar el paso, suturar otra vez por saturación, cerrar el paso al habla del otro. ¿Un régimen del

establecimiento de equivalencias no le cierra el paso a lo excesivo? ¿No debería un régimen equivalencial dejarse arruinar por el arribo, por la insurgencia, de la palabra del otro? Como Foerster demostró en su tesis (2004) y Menard ha seguido insistiendo (2011), creemos que en efecto en el mundo mapuche una lógica de alianzas desplaza a una lógica de la sumisión, a una lógica soberana. Sin embargo, el despliegue de una lengua de alianzas también puede venir a saturar de sentido equivalencial la boca del mapuche.

Al final de este capítulo en la apertura que atiende a un exceso como tal a esta lógica de alianzas, intentaremos dar cuenta en propiedad de lo que hemos querido referir como una hiriencia de la fuerza de la debilidad. En lo que viene, antes, daremos cuenta de esa fuerza de debilidad como retracción a convertirse en soberano en base a esta lengua de alianzas a la que ya nos abre como una primera hiriencia el dejar hablar la lengua no asimilacionista de la lengua de las alianzas. La lengua de las alianzas mapuche como primer dejar hablar al otro mapuche.

3. Una primera hiriencia mapuche a la soberanía: el *ethos* segmental

Ampliamente recogido desde las tempranas crónicas de la Colonia, hay en lo mapuche un no darse *un* soberano. Mil cabezas, democracia vikinga, de estas y muchas otras formas, hay un atender a la

que no era *suyo*, que no era uno de los suyos (2008: 273). Bechis se refiere en primer término a la lucha de ciertas parcialidades mapuche a favor de la corona española en el marco de la guerra de la Independencia que, posteriormente a su Declaración de 1818, se extendió en la denominada Guerra a muerte. Se explica esta lucha a favor de la corona hispana en el marco de hacer valer la larga alianza de más de doscientos años con ella, ratificada y renovada *parlamento tras parlamento* durante la Colonia, en que se establecía el río Bío-Bío como límite sur a la soberanía española. Sin embargo, la segunda lucha a favor de un rey nos acerca a lo absurdo, a lo desconcertante, a lo insólito. Se trata de la lucha a favor del aventurero francés Orélie Antoine de Tounens al que, entre los últimos recursos para evitar la derrota militar en el marco de la campaña “pacificadora” chilena sobre el territorio mapuche, se le permitió autoproclamarse en 1872 Rey de la Araucanía y se tramó alianza con él a modo de enfrentarse conjuntamente a la república chilena. Mirada en el reverso de su absurdez, mirada más allá de la saturación del sentido soberano que ve en esta operación nada más que un anecdótico sinsentido, lo que se nos muestra es una sostenida renuncia mapuche a una superestructura de poder sea bajo la forma de Estado, sea bajo la forma de *un* soberano. Lo que nos muestra como principio de politicidad es una segmentalidad en sentido fuerte, una divisibilidad del poder. De haber alguna soberanía entre los mapuche es una soberanía de la fuerza de la debilidad, una soberanía que se retrae en su llegar a tener lugar como pretensión soberana, saturadora del sentido. Dicho todo eso, aún guarda todo un absurdo la figura del francés que se deja proclamar ante ellos *desde la nada* como Rey de la Araucanía. Todo el tránsito que hemos realizado por la encantadura derrideana

de la soberanía tiene que ver precisamente con habilitar una lectura de los restos, de lo absurdo, de los excesos de la saturación soberana, como una hiriencia mapuche de la soberanía. Sin ese paso por la deconstrucción derrideana de la soberanía los restos de lo absurdo quedarían resguardados en su clasificación de lo anecdótico, de lo pintoresco, de lo curioso.

4. Manuel Namuncura: una hiriencia mapuche a la soberanía desde los restos inasimilados del archivo

Nos importa en esta tesis dar cuenta de una apertura, de un dar un acceso al archivo de lo mapuche más allá de las saturaciones que le cierran la boca a lo mapuche. Es en los restos latiendo en el mismo archivo, es en lo que queda ahí como inasimilable, que se abre como posibilidad espectral el habla del otro, del mapuche.

Para ir cerrando la apertura que aquí se pretende, nos detendremos en una imagen, en una fotografía: una huella de la luz de una mapuche presencia. Nos referimos a la imagen del *longko* Manuel Namuncura (ver *infra* Figura 1). Una imagen en el marco de la instancia de la derrota militar mapuche a manos del ejército argentino, de la victoria argentina con su lograda Conquista del Desierto. Es una fotografía al *longko* Namuncura (in)vestido en el traje de coronel del ejército argentino. Es una imagen que usualmente queda pensada, o más bien sellada, etiquetada, como curiosa, pintoresca. Y, de hecho, cuando se le ha pensado con *seriedad*, se ha visto en ella una afrenta a la república argentina (Vignati, 1963) o una afrenta a la cultura mapuche (David, 2009). Menard, que

ha vuelto más de una vez sobre esta imagen en los últimos años (2010; 2011), ve en ella algo desconcertante y explica la imagen en un señalado régimen de alianzas. Menard se desconcierta, pero no se espanta. Ve en ella una máquina equivalencial de alianzas que está echada a andar. Ante ello insistimos con lo que ya preguntábamos: ¿se deja hablar a una otredad, a un resto, a un resto mapuche, cuando *explicamos* esta imagen?



Figura 1. *Longko* Manuel Namuncura, circa 1884, vistiendo el uniforme de coronel del ejército argentino. Archivo General de la Nación, Argentina.

En el trato de esta imagen parece resumirse y convocarse todo el hablar y escribir sobre lo mapuche sin dejar hablar al otro, al mapuche. Parafraseando a Derrida, todo se trataría más bien de lo contrario: de escribir algo, pero poéticamente dejarnos ser firmados y heridos por el otro, dejarnos ser contrasignados y marcados por el otro, dejarlo hablar. Se cuenta que el lonkgo Namuncura uso este traje cotidianamente hasta su muerte:

llevándolo raído, sucio, al borde de ser vuelto despojos. Hay más fotografías tuyas que esta. De hecho, hay más fotografías de otros *longkos* que se (in)vistieron de uniformes militares en el marco de la derrota militar tanto al lado argentino como al lado chileno. Convocamos solo esta imagen porque también el dar cuenta de una humana presencia se trata del dar cuenta de un otro singular: se trataría de una posible política de los nombres propios, de una posible política del testimonio.

¿Qué diantres nos dice la impostura firme, digna, del *peñi* Namuncura? ¿Qué diantres nos dice su mirada hiriente de serena, más si pensamos que está investido del traje de quien lo derrotó? La asimilación, simulada o devorante, parece no decirnos nada de esta mapuche presencia que aquí nos interpela.

Dejarlo hablar al *peñi* Namuncura es abrirnos a atender a una operación que aquí está presente: ¿hay en juego aquí alguna sustracción de soberanía? Lo que parece haber es una hiriencia de la soberanía: es venir y herir a las soberanías modernas aquí en juego. Herirlas, desnudarlas en su operación de investiduras: la soberanía es sobre todo la pretensión de erguirse, de pretenderse soberano. Un pretenderse tal tan solo desde una mera absurda pretensión, desde darse un ropaje, unas vestimentas para gobernar. “Te vengo a herir, rasgar, en la ipseidad de tu soberanía” parece *decirle* el *peñi* Namuncura a las soberanías argentinas y chilenas. “No te vengo a exigir que compartas tu soberanía. Ni siquiera es cuestión que tú decidas. Vengo a cercenarte en tu soberanía al investirme yo, el otro, el derrotado, de tus ropajes del poder: no soy un *ipse* que te sustraiga, si hay

alguna sustracción aquí tú eres el sustraído en tu pretensión”. Podríamos jugar con la figura de la indecibilidad y decir que tiene lugar un indecrido rasgar, herir, trazarte, marcarte en tu soberanía. Pero no hay propiedad que sea arrebatada en este juego. Si hay algo que es arrebatado es lo propio como lo propio. “No te vengo a robar, a quitar, a desgajarte un pedazo de soberanía. Te desgajó en tu soberanía. Te hiero en tu soberanía, pero no soberanamente”. El peñi Namuncura (in)vistiéndose en las ropas del poder parece recordarnos que no estamos vestidos para gobernar. No tenemos las pieles o la piel para gobernar. Se trata de una cuestión de la investidura de las simples vestiduras. “Te hiero en tu declarativa, declarada, performatividad que pretende bastarse, alcanzarse a sí como origen”. Fuerza de la debilidad, hiriencia: fuerza débil que lo que tiene de absurda lo tiene porque el mismo poder, la misma soberanía, es un absurdo. Pero el absurdo en que estamos instalados. El absurdo que lo que deja fuera son cuerpos condenados a ser unos muertos en vida. Sin el paso por Derrida, insistimos, no podríamos leer el exceso mapuche a la soberanía más que en lo pintoresco, lo curioso, lo desconcertante.

En la sabia fuerza de la debilidad de la politicidad mapuche parece haber estado aprehendido siempre lo absurdo de la soberanía.

Tendríamos que decir que este saber de las operaciones de investiduras, estas absurdas operaciones de las pretensiones soberanas, el pueblo mapuche *siempre* las supo. Si atendemos al archivo, si lo dejamos abrir, o más bien, si nos dejamos abrir por las

huellas mapuche, podremos atender que por todas partes asoma esta operación de exponer las investiduras. Cerramos esta tesis convocando las palabras de Ercilla. Unas palabras de 1590 describiendo a las huestes mapuche. Unas huellas que nos vienen a herir y marcar en toda posible pretensión soberana:

“Llevaba el general aquel vestido con que Valdivia ante él fue presentado: era de verde y púrpura tejido, con rica plata y oro recamado [...] Todos los capitanes señalados a la usanza española vestían: la gente del común y los soldados se visten del despojo que traían; calzas, jubones, cueros desgarrados, en gran estima se tenían: por inútil y bajo se juzgaba el que español despojo no llevaba” (Ercilla, 2006: 76).

CONCLUSIÓN

A este ladinismo le llamaba cultura de resistencia. Y sostenía –y todavía lo sostengo– que mientras no supiéramos cómo opera esta cultura, mientras desconociéramos sus reglas, su forma de operar, mientras desconociéramos todo esto iba a ser imposible, dicho en forma muy gruesa, inventar Chile
Raúl Ruiz

Retenemos, recogemos señas que nos han quedado en el extenso camino de despeje que ha sido esta tesis. Decimos bien al decir “conclusión” y no “conclusiones”. Un despeje admite más un punto de cierre, de término, que una desistencia de su operar. Insistimos en este cierre en el gesto del despeje.

Sin duda, *hiriencia* es una seña que reúne las otras señas que hemos ido dejando hendidas en el camino de darnos un marco de legibilidad para el exceso a la soberanía, para la relación no soberana, que guarda la politicidad mapuche con la soberanía. *Hiriencia* de la soberanía como fuerza de la debilidad que hiera a la soberanía en su pretensión soberana, que hiera a la soberanía en su operación performativa, que la hiera en su fantasmaticidad que busca colocarse a resguardo en las vestiduras del poder como si hubiese un algo detrás de esas vestiduras. La investidura es solo la operación que vocifera la vestidura y hace creer que hay *algo* que es (in)vestido. La introducción de esta tesis nos mostró que una puesta en cuestión no soberana a la soberanía como la que tiene lugar en la cuestión mapuche está saturada de marcos de lectura soberanas, al modo de la soberanía, que hacen imposible leer los restos, el suplemento mapuche que son excesivos a la soberanía. Por esto, en esta tesis, en primer lugar recurrimos ampliamente a la escritura derrideana para recibir de ella la deconstrucción de dos

términos que se nos hacían escuchar con insistencia por la lengua del poder: “soberanía” y “herida”, “soberanía” y “*entame*”.

Fue en este despeje, en el colocarnos a la zaga del animal deconstructivo que es Derrida, que se fue donando una lengua que se deja hablar más allá de la soberanía, un marco de legibilidad excesivo a la soberanía. Sin embargo, hacia el final de este acceso que nos abría Derrida, dimos cuenta de que la figura de la encentadura de la soberanía parecía otorgar una continencia a las mismas cuestiones que se nos habían abierto en esta escritura proliferante final de la vida la escritura derrideana. Entonces, en un segundo momento de esta tesis, recogiendo los excesos a la encentadura derrideana de la soberanía, nos abrimos a la figura de la *hiriencia* de la soberanía, a modo de ampliación del marco de lectura que sí permita una acogida de las operaciones de heridas no soberanas a la soberanía que porta el suplemento mapuche, que portan los restos mapuche en tanto puestas en cuestión no soberanas de la soberanía.

Sin duda, una de las limitaciones que porta esta investigación se podría apuntar a modo de un cuestionamiento que podría caer sobre ella, sobre la opción de haber seguido un enfoque deconstructivo tratándose, estando involucrada, la urgencia de la vida la violencia que recae sobre un pueblo, de la situación colonial sufrida por un pueblo. Un cierto enfoque crítico podría reclamar que no es posible dilatar por nada las urgencias materiales y políticas del presente. El enfoque deconstructivo sería acusado de diferir tales urgencias, podría ser acusado hasta de un gesto soberano de atender a las urgencias

desde una altura de miras. Desde las opciones que seguimos, más aún tratándose de la soberanía, como nos dice Derrida, precisamente de la deconstrucción más lenta y diferenciada de todas, tendríamos que responder que asumir esta prudencia no impide colocarnos en la temporalidad de las urgencias, ni no asumir los compromisos y posicionamientos críticos que nos exijan las circunstancias. Sin embargo, el asunto es aún más complejo. ¿Qué sería lo salvado si nos quedamos arrojados a lo que facticidad del momento nos demanda? Desde nuestro enfoque deconstructivo diríamos que la tarea de colocarse más allá de los marcos de legibilidad soberano, es la urgente tarea –no diríamos “más urgente”, ni siquiera “tan urgente”: ¿hay medida que no sea perversa aquí?, ¿qué sentido tiene el cálculo cuando se trata de los restos?– de salvar a lo mapuche, de saludarlo y rendirle homenaje desde una hospitalidad hacia los restos, desde un rendir homenaje a las huellas de una humana presencia.

Podría parecer, siempre podrá parecer, que, a lo largo de esta tesis, majaderamente se ha insistido una y otra vez en reconducir la cuestión mapuche hacia matrices de lectura de la filosofía occidental o, de plano, hacia matrices occidentales. Lo cierto es que si insistimos con la soberanía ante todo no es para *venir a urdir* aquí en este texto vínculos entre las matrices mapuche y ciertas matrices occidentales. Si insistimos es porque la cuestión mapuche se haya ya hibridada con cierto Occidente: como hebras entrelazadas en un tejido. Tal extraño textil es otro nombre que le podríamos dar a la cuestión mapuche. En la economía del texto de esta tesis hay otras pretensiones, de algún modo ya señaladas, que buscan exceder esta lógica de la hibridación: en el exceso a Occidente

de ese cierto Occidente, en el exceso mapuche, injertar un exceso en el otro. No se trata de desarmar ninguna trama entonces, sino de buscar efectos en la inserción mutua, en el venir a caerse los excesos de un mundo sobre los del otro. Atender, entonces, a lo que no queda meramente hibridado, pero que de igual manera nos habla de otro modo de ponerse, o quizá de *ya* estar, en vínculo. Pese a estas admoniciones, con la interrogante con que seguimos cargando es hasta dónde no sigue siendo colonial cubrirse el texto de esta tesis con tal textil de la hibridación mapuche-occidental, como si tal texto se arropase cómoda y perversamente, y se limitase a ser testigo de silenciadas escenas de la violencia. Porque como estamos viendo, aunque la hibridación se diga de muchos modos, ninguno de ellos está inmunizado de la violencia o de cierta violencia. ¿No habría que intentar aquí escindir una hebra de la otra? Como respuesta a ello, primero, tendríamos que decir que aquí *sólo* pensamos la cuestión mapuche: los destinos de una y otra matriz se hayan ya vinculados en esta cuestión colonial que es la cuestión mapuche. Cierto que por ser tal relación colonial, la matriz mapuche parece estar mucho más hundida en su destino en esta cuestión. Cierto que la matriz occidental parece mucho más intocable, inafectable, en su devenir. Pero aquí no estamos en el terreno de ningún cálculo, o mejor dicho, no dejamos de estar a la espera de que puede advenir algo de la dimensión de lo incalculable. Recoger la cuestión mapuche es dar cuenta del lugar de la hibridación violenta, colonial, de lo mapuche con lo occidental, es dar cuenta de la puesta en cuestión de las matrices occidentales por parte de un pueblo sometido a ellas. En segundo lugar, como respuesta, digamos que esta tesis *no solo* piensa la cuestión mapuche: está contaminada, de arriba abajo, por todas partes, de *excesos* a la cuestión

mapuche. Y digo excesos aquí en varios sentidos del término. Apuntábamos recién que Occidente en la cuestión mapuche está, al parecer, diferencialmente intocado, esto es, menos afectado y afectable por la matriz mapuche: parece claro que Occidente no estaría en su destino hibridado al destino de la cuestión mapuche. Pero que su destino no esté en juego en la cuestión mapuche, que no esté Occidente por entero hibridado en la cuestión mapuche, ya nos habla de excesos: incluso, aún, y por sobre todo si, se encontrase del todo enlazado en su lógica política en la cuestión mapuche. De ser este el caso, la puesta en cuestión mapuche de Occidente ya es un exceso a Occidente. Y quizá debería importarnos más mostrar el tener lugar un exceso mapuche a la cuestión mapuche. La escuela de las relaciones fronterizas de algún modo lo que vienen a afirmar es que no hay exceso mapuche alguno: que lo mapuche ya fue asimilado, devorado, por la matriz occidental. Que el exceso que hay, si es que todavía lo hay y cada vez lo habría menos, es lo pintoresco de unas *meras* prosodias y vestimentas. Contra todo eso, esta tesis late de un lugar de los excesos: de los excesos contaminados, mediados y todo, que dan cuenta de una cierta politicidad mapuche, de todo un mundo mapuche, que no deja de venimos y tal vez no deje de hacerlo, de un exceso arrebatado al devenir restos de lo extinto. Parafraseando a Said, podríamos decir que cada vez más lo mapuche parece ser la cuestión mapuche, cada vez más el pueblo mapuche *parece ser* la cuestión mapuche: podríamos decir que así es, siempre que tengamos presente que la cuestión mapuche sería el nombre del exceso mapuche, de la puesta en cuestión mapuche, a la relación occidental. Un exceso tal sería el modo de nombrar la politicidad excesiva del mundo mapuche que aún persiste bajo diversas formas y expresión a lo largo de la historia.

Digamos, por último, por ahora, que esta tesis también es excesiva a la cuestión mapuche porque busca dar cuenta de un cierto herir que tiene lugar en ella a la intocada politicidad occidental. Qué más excesivo que una herida, una herida más, cuando estamos ya en medio de la violencia, podría decirsenos. Qué más excesivo que pretender que lo mapuche pudiese tocar a Occidente, a los cuerpos y corporaciones que nombramos como Occidente.

En el marco de ir cerrando la pretendida y extensa parábasis –habrá otras, tendrá que haberlas, se repetirán, no pueden no repetirse– que ha sido esta tesis, lo que estamos tratando de despejar es la tarea de una historia conceptual enmarcada en el homenaje, en el tener en cuenta, la condición excesiva no soberana de la politicidad mapuche. Si hiciéramos, está por hacerse, de algún modo se ha hecho, una historia de la larga cuestión mapuche, nos encontraríamos con una larga escena de traducciones: es cierto que quienes han tenido que traducirse han sido los mapuche ante todo. Son ellos más bien quienes han tenido que hablar la gramática, lengua, lógica y escrituras del amo, del colonizador, pretendido amo. Las crónicas y cartas del colonizador, las leyes republicanas, pero también las cartas y otras escrituras mapuche tempranas, las escrituras de más de un siglo a esta parte de las organizaciones reivindicatorias mapuche, son el archivo de la heterogeneidad, de las marcas de otredad del uno en el otro, de las prácticas de traducción: aunque con el cariz diferencial ya señalado, nunca ha dejado de haber un traducirse del colonizador, aunque habría que decir que la Colonia fue un tiempo por lejos de mayores prácticas heterogéneas que la República. Seguir la

historia de esos términos sería seguir una otra historia, una historia singular de la politicidad occidental pero también, y es quizá siempre lo colonialmente más descuidado, dar cuenta de las singularidades políticas mapuche. Las mismas prácticas bélicas no son ajenas a estas escenas de la traducción. Hacer la historia de la cuestión mapuche sería hacer un recorrido por los significantes en que sedimentando en ellos ha circulado esta cuestión. Tendríamos que advertir que seguir esta posta no podría limitarse colonialmente a seguir las escrituras alfabéticas del colonizador. Hay todo un otro registro de grafías y escrituras que exceden tal escritura alfabética occidental. Deberíamos hacer el esfuerzo de trazar esa historia nombrando en bilingüe todos los términos que tienen lugar tanto en la escritura alfabética como en la que le exceden. Hagamos una lista provisoria de esos significantes de esa historia por esbozar, por hacerse, aunque ya se ha estado haciendo: guerra, sumisión, misión, rebelión, pacto, cautiverio feliz, parlamento / *coyag*, cruz / *foye* [canelo], carta / *püllki* [punta de flecha], misiones, pacificación, ocupación, territorio / *Mapu*, cacique / *longko*, *werken*, *toki*, pueblo / nación, Estado / *Wallmapu* / Frontera, ciudad / *waria*, campesino, indígena, federación, corporación, defensa, reducción / comunidad / *lov*, independencia, autonomía, reconocimiento, bosque / oro verde, cultura, extractivismo, trato, plurinacionalidad, interculturalidad, recuperación, resistencia. Doy estos nombres solo por dar a entender la amplitud de riqueza del archivo de las traducciones que son la cuestión mapuche. Hay fragmentos de esta historia conceptual posible de la cuestión mapuche que se han ido acumulando, pero hasta ahora nadie ha emprendido el trazar esta historia conceptual como historia de traducciones y también de la remisión de ellas

que vuelven a volver una y otra vez, o a ser desplazadas hacia otros significantes que se agregan a esta serie que tienen el carácter de marcar cesuras de las máquinas coloniales. Doy ejemplo de algunas de estas cesuras que rebosan en la lógica oposicional: salvaje/bárbaro/civilizado, guerrero/terrorista, *machi*/bruja, entre muchas otras.

La urgente tarea sería, al menos, esbozar una tal historia conceptual, y tal vez habría que comenzar a hacerlo con los significantes de la cuestión mapuche que la determinan en el hoy de los últimos cuarenta años. *Cultura*, sin lugar a dudas, reúne, traduce, una de las determinaciones fundamentales que estructuran hoy la cuestión mapuche. Y cultura debemos escucharla en el registro de una tensión, de una tensión en la misma cuestión mapuche, pero que viene a estar permeada, traspasada, no diría diagramada, por las tensiones que se reunían en torno a la cultura ya desde los años 80, sino antes, pero que adquieren ya su máxima expresión en los años 90. Esta abrupta aparición de cultura tiene que ver con estas operaciones de injerto, que más que ser un gesto al que recurrimos en esta tesis, tiene que ver con cómo la misma cuestión mapuche se ve injertada o se ve insertada en los debates fundamentales de la tradición occidental. Decíamos que no se trata de diagramaciones o imposiciones desde Occidente del término de modo total en su concepto, pero sí del término como tal, como significante. Hay, lo sigue habiendo, toda una máquina de traducción y mediaciones en torno a estos términos que se asoman como capitales, algunos para perderse y otros para volver, pero que no dejan de ser traducciones de tensiones, y con ello banderas de lucha que empuñar y/o a las cuales enfrentarse, doble vincularidad en juego. “Cultura”, aquella palabra de la

que el mismo Derrida desconfiaba siguiendo, seguramente, a Benjamin⁴⁶, es un término portador de ambigüedades para los movimientos mapuche. Alcanzar una escucha ambigua tal de “cultura” nos permitiría realizar una crítica de otra índole al multiculturalismo neoliberal que asedia, fallidamente hasta ahora, a la politicidad excesiva mapuche.

⁴⁶ La frase es conspicua, pero aquí la doy: “Nunca hay un documento de la cultura, sin que sea a la vez un documento de la barbarie” (Benjamin, 2009: 70).

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía de Jacques Derrida

[Amitié]

- *Politiques de l'amitié* suivi de *L'oreille de Heidegger*. Paris: Galilée, 1994.
- *Políticas de la amistad* seguido de *El oído de Heidegger*. Trad. de Patricio Peñalver y Francisco Vidarte. Madrid: Trotta, 1998.

[Au-delà]

- Au-delà du principe de pouvoir. *Rue Descartes* 3, 82(2014): 4-13.

[Auto-immunités]

- Auto-immunités, suicides réels ou symboliques. En: Borradori, G. (entrevistas, presentación y comentarios). *Le « concept » du 11 septembre. Dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Jacques Derrida et Jürgen Habermas*. Paris: Galilée, 2004.
- Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales. En: Borradori, G. (entrevistas, presentación y comentarios). *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. Trad. de Juan José Botero y Luis Eduardo Hoyos. Buenos Aires: Taurus, 2004.

[Béliers]

- *Béliers. Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème*. Paris: Galilée, 2003.

[Bête I]

- *Séminaire La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*. Paris: Galilée, 2008.
- *Seminario La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*. Trad. de Cristina De Peretti y Delmiro Rocha. Buenos Aires: Manantial, 2010.

[Bête II]

- *Séminaire La bête et le souverain. Volume II (2002-2003)*. Paris, Galilée, 2010.
- *Seminario La bestia y el soberano. Volumen II (2002-2003)*. Trad. de Cristina De Peretti, Luis Ferrero y Delmiro Rocha. Buenos Aires: Manantial, 2011.

[Cap]

- *L'autre cap. La démocratie ajournée*. Paris: Minuit, 1991.
- *El otro cabo. La democracia, para otro día*. Trad. de Patricio Peñalver. Barcelona: Serbal, 1992.

[Carte]

- *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion, 1980.

- *La tarjeta postal, de Sócrates a Freud y más allá*. Trad. de Haydée Silva. México D. F.: Siglo XXI, 2001.

[*Circonfession*]

- *Circonfession*. En: Bennington, G. y Derrida, J. *Jacques Derrida*. Paris: Seuil, 1991.
- *Circonfesión*. En: Bennington, G. y Derrida, J. *Jacques Derrida*. Trad. de M. Luisa Rodríguez. Madrid: Cátedra, 1994. pp. 25-317.

[*Circumfession*]

- Composing "Circumfession". En: Caputo, J. D. y Scanlon, M. J. (eds.). *Augustine and Postmodernism. Confessions and Circumfession*, Bloomington: Indiana University Press, 2005. pp. 19-27.

[*Demain*]

- *De quoi demain...* (Dialogue avec Élisabeth Roudinesco). Paris: Fayard/Galilée, 2001.
- *Y mañana, qué..* (Entrevista con Élisabeth Roudinesco). Traducción de Víctor Goldstein. Buenos Aires: FCE, 2009.

[*Dissémination*]

- *La dissémination*. Paris, Seuil, 1972.
- *La diseminación*. Trad. de José Martín Arancibia. Madrid: Fundamentos, 2007.

[*Droit*]

- *Du Droit à la Philosophie*. Paris, Galilée, 1990.

[*Écriture*]

- *L'écriture et la différence*. Paris, Seuil, 1967.
- *La escritura y la diferencia*. Trad. de Patricio Peñalver. Barcelona: Anthropos, 1987.

[*Enfin*]

- *Apprendre à vivre enfin. Entretien avec Jean Birnbaum*. Paris: Galilée, 2005.
- *Aprender por fin a vivir. Entrevista con Jean Birnbaum*. Trad. de Nicolás Bcrsihand. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

[*Epoché*]

- Epoché and Faith: An interview of Jacques Derrida, with John D. Caputo, Kevin Hart, Yvonne Sherwood. En: Sherwood, Y. y Hart, K. (eds.). *Derrida and Religion: Other Testaments*. New York/London: Routledge, 2005. pp. 27-50.

[*Espectros de Marx*]

- *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Trad. de Cristina de Peretti y José Miguel Alarcón. Madrid: Trotta, 1995.

- *Spectres de Marx. L'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Galilée, 1993.

[*Foi*]

- *Foi et savoir*, suivi de *Le siècle et le pardon*. Paris: Seuil, 2000.
- *El siglo y el perdón* seguido de *Fe y saber*. Trad. de Mirta Segoviano. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2003.

[*Force*]

- *Force de loi*. Le « fondement mystique de l'autorité ». Paris: Galilée, 1994.
- *Fuerza de ley*. El "fundamento místico de la autoridad". Trad. de Adolfo Barberá y Antonio Peñalver. *Doxa* 11(1992): 129-191.

[*Glas*]

- *Glas*. Paris: Galilée, 1974.
- *Clamor/Glas*. Coordinadores de trad. Cristina de Peretti y Luis Ferrero. Madrid: La Oficina de Arte y Ediciones, 2017.

[*Grammatologie*]

- *De la grammatologie*. Paris, Minuit, 1967.
- *De la gramatología*. Trad. de O. del Barco y C. Ceretti. Buenos Aires: Siglo XXI, 1971.

[*Inconditionalité*]

- *Inconditionalité ou souveraineté: L'Université aux frontières de l'Europe*. Bilingual edition in French and Greek; allocutions by Dimitris Dimiroulis and Georges Veltsos; annotations by Vangelis Bitsoris. Athens: Éditions Patakis, 2001.
- *Incondicionalidad o soberanía*. La universidad a las fronteras de Europa. En: Restrepo, C. y Hernández, E. (eds.). *Manifiesto por la Universidad Nómada*. Medellín: Save, 2015. pp. 139-168.

[*Khôra*]

- *Khôra*. Paris: Galilée, 1993.
- *Khôra*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu., 2011.

[*La hospitalidad*]

- *La hospitalidad* (con Anne Dufourmantelle). Trad. de Mirta Segoviano. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2000.
- *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre De l'hospitalité*. Paris: Calmann-Lévy, 1997.

[*La universidad sin condición*]

- *La universidad sin condición*. Trad. de Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Madrid: Trotta, 2002.
- *L'université sans condition*. Paris: Galilée, 2001.

[*La vida la muerte*]

- *La vida la muerte. Seminario (1975-1976)*. Trad. de Irene Agoff. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2021.
- *Séminaire La vie la mort*. París: Seuil, 2019.

[*Lettre*]

- Lettre de Jacques Derrida à Jean-Luc et Simon datée du 5 février 2001. En: Jacques Derrida, Simon Hantaï y Jean-Luc Nancy. *La Connaissance des textes. Lecture d'un manuscrit illisible. Correspondances*. Galilée, 2004. pp. 143-156.

[*Limited Inc.*]

- *Limited Inc.*. Paris: Galilée, 1990.
- *Limited Inc.*. Trad. de Javier Pavez. Santiago: Pólvora, 2018.

[*Machine*]

- *Papier Machine. Le ruban de machine à écrire et autres réponses*. Paris: Galilée, 2001.
- *Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*. Trad. de Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Madrid: Trotta, 2003.

[*Mal de souveraineté*]

- Le souverain bien –ou l'Europe en mal de souveraineté: La conférence de Strasbourg 8 juin 2004. *Cités* 30 (2007): 103-140.

[*Marges*]

- *Marges - de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972.
- *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989.

[*Monolingüisme*]

- *Le monolingüisme de l'autre ou la prothèse d'origine*. Paris: Galilée, 1996.
- *El monolingüismo del otro o la prótesis del origen*. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires: Manantial, 1997.

[*Mort*]

- *Donner la mort*. Paris: Galilée, 1999.

- *Dar la muerte*. Trad. de Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Barcelona: Paidós, 2000.

[*Otobiografías*]

- *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. Paris: Galilée, 1984.

- *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

[*Parages*]

- *Parages*. Paris: Galilée, 1986.

[*Pardon*]

- *Séminaire Le parjure et le pardon. Volume I*. Paris: Seuil, 2019.

[*Peine*]

- *Séminaire La peine de mort. Volume I (1999-2000)*. Paris: Galilée, 2012.

- *La pena de muerte. Volumen I (1999-2000)*. Trad. de Delmiro Rocha. Madrid: La Oficina de Arte y Ediciones, 2017.

[*Peinture*]

- *La vérité en peinture*. Paris: Flammarion, 1978.

- *La verdad en pintura*. Trad. de María Cecilia González y Dardo Scavino. Barcelona: Paidós, 2001.

[*Phénomène*]

- *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: PUF, 1967.

- *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*. Trad. de Patricio Peñalver. Valencia: Pre-textos, 1995.

[*Points*]

- *Points de suspension. Entretiens*. Paris: Galilée, 1992.

[*Positions*]

- *Positions* (entretiens avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta). Paris: Minuit, 1972.

- *Posiciones*. Trad. de Manuel Arranz. Valencia: Pre-Textos, 1986.

[*Psychanalyse*]

- *États d'âme de la psychanalyse (Adresse aux États Généraux de la Psychanalyse). L'impossible au-delà d'une souveraine cruauté.* Paris: Galilée, 2000.
- *Estados de ánimo del psicoanálisis. Lo imposible más allá de la soberana crueldad.* Trad. de Virginia Gallo. Buenos Aires: Paidós, 2001.

[*Psyché I*]

- *Psyché. Invention de l'autre.* Paris: Galilée, 1987.
- *Psyché. Invenciones del otro.* Thayer, C. y Pavez, J. (eds.). Adrogué: La Cebra, 2017.

[*Psyché II*]

- *Psyché. Invention de l'autre. II.* Paris: Galilée, 2003.
- *Psyché. Invenciones del otro.* Thayer, C. y Pavez, J. (eds.). Adrogué: La Cebra, 2017.

[*Remarques*]

- Remarques sur la déconstruction et le pragmatisme. En: Mouffe, Ch. (comp.). *Déconstruction et pragmatisme.* Paris: Ed. Les Solitaires intempestifs, 2010. pp. 151-171.
- Notas sobre la desconstrucción y pragmatismo. En: Mouffe, Ch. (comp.). *Desconstrucción y pragmatismo.* Traducción de Marcos Mayer. Buenos Aires: Paidós, 1998. pp. 151-169.

[*Schibboleth*]

- *Schibboleth. Pour Paul Celan.* Paris: Galilée, 1986.
- *Schibboleth. Para Paul Celan.* Trad. de Jorge Pérez de Tudela. Madrid: Editorial Nacional, 2003.

[*Traduction*]

- Qu'est-ce qu'une traduction « relevante » ?. En: Mallet, M.-L. y Michaud, G. (eds.). *Derrida.* Paris: Éditions de l'Herne, 2004. pp. 561-576.

[*Vérité blessante*]

- La vérité blessante ou le corps à corps des langues. Entretien avec Evelyne Grossman. *Europe. Revue littéraire mensuelle* 82, 901, (2004): 8-28.

[*Voyous*]

- *Voyous. Deux essais sur la raison.* Paris: Galilée, 2003.
- *Canallas: dos ensayos sobre la razón.* Trad. de Cristina de Peretti. Madrid: Trotta, 2005.

Bibliografía general

ABURTO PANGUILEF, M. 2013. *Libro Diario del Presidente de la Federación Araucana*. André Menard, editor. Santiago: CoLibris.

AGAMBEN, G. 2008. *El Reino y la gloria: por una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Homo sacer, II, 4*. Valencia: Pre-Textos.

AGAMBEN, G. 2010. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.

ALVARADO LINCOPI, C. 2016. *Mapurbekistán: de indios a mapurbes en la capital del reyno. Racismo, segregación urbana y agencias mapuche en Santiago de Chile*. Tesis para optar al grado de Magíster en Historia y Memoria. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.

ANCALAO, L. 2009. *Tejido con Lana Cruda*. Comodoro Rivadavia: Ediciones de Autor.

BATAILLE, G. 1996. *Lo que entiendo por soberanía*. Barcelona: Paidós.

BEASLEY-MURRAY, J. 2010. *Poshegemonía: teoría política y América Latina*. Buenos Aires: Paidós.

BECHIS, M. 2008. Los lideratos políticos en el área araucano-pampeana en el siglo XIX. ¿Autoridad o poder?. En *Piezas de etnohistoria del sur sudamericano*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. pp. 263-296.

BENGOA, J. 2002. *Historia de un Conflicto. El Estado y los Mapuches en el Siglo XX*. Santiago: Planeta.

BENJAMIN, W. 2001. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus.

BENJAMIN, W. 2009. *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*. Santiago: Lom.

BENVENISTE, E. 1983. *Vocabulario de las instituciones europeas*. Madrid: Taurus.

- BOCCARA, G. 1996. Dispositivos de poder en la sociedad colonial fronteriza chilena del siglo XVI al siglo XVIII. En *Del discurso colonial al proindigenismo*. Temuco: Universidad de la Frontera. pp. 29-41.
- BOCCARA, G. 1998. Análisis de un proceso de etnogénesis: El caso de los Reche-Mapuche de Chile en la época colonial. *Memoria Americana* 7: 11-27.
- BOCCARA, G. 2007. *Los Vencedores. Historia del pueblo mapuche en la época colonial*. San Pedro Atacama / Santiago: IIAM-Universidad Católica del Norte / Universidad de Chile.
- BUTLER, J. 2006. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- BUTLER, J. 2010. *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. México D.F.: Paidós.
- BUTLER, J. y ATHANASIOU, A. 2013. *Dispossession: The Performative in the Political*. Cambridge: Polity.
- BUTLER, J. 2014. On cruelty. [en línea] *London Review of Books* 36 (14).
<https://www.lrb.co.uk/the-paper/v36/n14/judith-butler/on-cruelty>
- BUTLER, J. 2020. *La fuerza de la no violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- CABEZAS, O. A. 2013. *Postsoberanía: Literatura, política y trabajo*. Buenos Aires: La Cebra.
- Cartas mapuche. Siglo XIX*. 2008. Jorge Pavez Ojeda, compilador. Santiago: CoLibris.
- CHIHUAILAF, E. 2008. Nuestra lucha es una lucha por ternura. En: *Historia y luchas del pueblo Mapuche*. Santiago: Lom.
- CHIHUAILAF, E. 2015. *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago: Lom.
- CONTRERAS, C. 2008. *Ética y política en la obra de Jacques Derrida*. Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía. Santiago / Paris: Universidad De Chile / Université Paris 8 Vincennes - Saint-Denis.

CONTRERAS, C. 2010. *Jacques Derrida. Márgenes ético-políticos de la desconstrucción*. Santiago: Editorial Universitaria.

CONTRERAS, C. 2017. Fábula y literatura. Vida y democracia, nuevamente. C. Contreras y J. Agüero (eds.). *Jacques Derrida: Envíos Pendientes. Im-Posibilidades de la democracia*. Viña del Mar: CENALTES Ediciones. pp. 225-248.

COURSE, M. 2011. *Becoming Mapuche: Person and Ritual in Indigenous Chile*. Urbana: University of Illinois Press.

DAVID, G. 2009. *El Indio deseado. Del dios pampa al santito gay*. Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta.

DERRIDA, J. 1997. *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Madrid: Trotta.

DERRIDA, J. 2002. «Artaud, oui...». Entretien avec Évelyne Grossman. *Europe. Revue littéraire mensuelle* 873-874: 23-38.

DILLEHAY, T. 2016. Reflections on Araucanian/Mapuche resilience, independence, and ethnomorphosis in colonial (and present-day) Chile. *Chungará* 48(4): 691-702.

DESLANDES, C. 2015. Fable politique et politique affabulé. Langage, pouvoir et bestiaire québécois. *Cahiers des imaginaires* 8(12): 53-66.

El Protectorado de indígenas en Chile: estudio introductorio y fuentes (1898-1923). 2021. Jorge Pavez Ojeda y Gertrudis Payàs Puigarnau, compilación y edición. Santiago: Ediciones de la Biblioteca Nacional de Chile.

ERCILLA, A. 2006. *La Araucana*. Santiago: Editora Nueva Generación.

ESPINOSA, P. 2022. Patrimonialización indígena: observaciones respecto del caso mapuche en Chile. *Economía y Política* 9(1): 33-64.

FARON, L. 1961. *Mapuche social structure: institutional reintegration in a patrilineal society of central Chile*. Urbana: University of Illinois Press

FISHER, M. 2017. Una revolución social y psíquica de magnitud casi inconcebible: los interrumpidos sueños aceleracionistas de la cultura popular. En: Avanesian, A. y Reis, M. (comps.). *Aceleracionismo: Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*. Buenos Aires: Caja Negra Editora. pp. 153-166.

FOERSTER, R. 1983. *Martín Painemal Huenchual. Vida de un dirigente mapuche*. Santiago: Academia de Humanismo Cristiano.

FOERSTER, R. 2004. *¿Pactos de sumisión o actos de rebelión? Una aproximación histórica y antropológica a los mapuches de la costa de Arauco*. Leiden: Universit t Leiden.

FOERSTER, R., MENARD, A. 2009. Futatrokikelu: Don y autoridad en la relación mapuche-wingka. *Atenea*, 499, 33-59.

FOUCAULT, M. 2001. *Defender la Sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

FOUCAULT, M. 2007. *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.

GONZÁLEZ, M. 2016. *Los mapuche y sus otros*. Santiago: Editorial Universitaria.

GRAU, O. 2013. La materialidad de los vínculos para pensar una (im)posible erótica política. En *IX Jornadas de Investigación en Filosofía*. La Plata: Universidad de La Plata.

GRATTON, P. 2012. Derrida and the Limit of Sovereignty's Reason. *The State of Sovereignty: Lessons from the Political Fictions of Modernity*. Albany: SUNY Press. pp. 201-226.

GUEVARA, T. 1913. *Las últimas familias i costumbres araucanas*. Santiago: Imprenta Barcelona.

HABERT, G. P., ROMERO, K., SILVA, D. 2019. La patrimonialización de la cultura mapuche y la etnofagia en Chile. *Cultur* 13(3): 95-112.

HEIDEGGER, M. 1990. *De camino al habla*. Barcelona: Serbal.

HEIDEGGER, M. 1994. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal.

JAKOBS, G. y CANCIO, M. 2003. *Derecho penal del enemigo*. Madrid: Civitas Ediciones.

JERADE, M. 2019. Herir la lengua. Por una política de la singularidad –Derrida, lector de Celan–. *Aisthesis: Revista Chilena De Investigaciones Estéticas* (57): 73-92.

KALTMEIER, O. 2004. *¡Marichiweu! Zehnmal werden wir siegen! Eine Rekonstruktion der aktuellen Mapuche-Bewegung in Chile aus der Dialektik von Herrschaft und Widerstand seit der Conquista*. Münster: Edition ITP-Kompass.

LENZ, R. 1894. *Ensayos filológicos americanos I. Introducción al estudio del lenguaje vulgar de Chile*. Santiago: Cervantes.

LIENLAF, L. 2003. *Pewma dungu/Palabras soñadas*. Santiago: Lom.

LILLA, M. 1999. La política de Jacques Derrida. *Revista de Libros* (31/32): 7-12.

LOBENSTEINER, N. 2019. *Patrimonialización e indigeneidad: políticas de identidad y políticas culturales en el conflicto chileno-mapuche*. Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades Doktor der Philosophie. Tübingen: Universität Tübingen.

LORIO, N. 2013. *La noción de soberanía en la obra de Georges Bataille Incidencias de Hegel y Nietzsche en la concepción de soberanía batailleana*. Tesis de Doctorado en Filosofía. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

Los parlamentos hispano-mapuches, 1593-1803. Textos fundamentales. 2015. Edición coordinada por José Manuel Zavala. Temuco: Ediciones Universidad Católica de Temuco.

Los parlamentos Hhspano-mapuches, 1593-1803. Textos fundamentales. 2018. Versión para la lectura actual por Gertrudis Payàs. Temuco: Ediciones Universidad Católica de Temuco.

LÖWY, M. 2018. *Redención y Utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*. Santiago: Ariadna Ediciones.

MALABOU, C. 2015. Will Sovereignty Ever Be Deconstructed?. En Brenna Bhandar and Jonathan Goldberg-Hiller (eds.). *Plastic materialities: politics, legality, and metamorphosis in the work of Catherine Malabou*. Durham and London: Duke University Press. pp. 35-46.

- MENARD, A. 2007. *Pour une lecture de Manuel Aburto Panguilef (1887-1952): Écriture, délire et politique en Araucanie post-réductionnelle*. Tesis Doctoral. École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- MENARD, A. 2010. Pinochet, el musulmán y el enano Elias Lindzin (economía y política del reducto). *Papel máquina* 2: 85-95.
- MENARD, A. 2011. Archivo y reducto: sobre la inscripción de lo mapuche en Chile y Argentina. *AIBR: Revista de antropología iberoamericana* 6(3): 315-339.
- MENARD, A. 2016. ¿Otra soberanía o la cultura de siempre? *Chungará* 48(4): 703-706.
- MICHAUD, G. 2003. L'autre guerre / Inconditionnalité ou souveraineté. *L'Université aux frontières de l'Europe*, de Jacques Derrida, traduction et annotation de Vanghélis Bitsoris, Allocutions de Dimitris Dimiroulis et de Georges Veltsos, Athènes, Éditions Patakis. *Spirale* (190): 22-24.
- MICHAUD, G. 2011. Le Séminaire *La bête et le souverain* de Jacques Derrida, par quatre chemins. [en línea] *TRAHIR*, Deuxième année, octobre 2011. <https://trahir.files.wordpress.com/2015/06/trahir-michaud-seminaire.pdf>
- MIGNOLO, W. 2007. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- NANCY, J. L. 2010a. *Identité. Fragments, franchises*. Paris: Galilée. pp. 42-43.
- NANCY, J. L. 2010b. *L'Adoration (Déconstruction du christianisme, 2)*. Paris: Galilée.
- NIETZSCHE, F. 1998. *Así hablaba Zaratustra*. Madrid: Edaf.
- OYARZUN, P. 2009. Secreto y poder. [en línea] https://archivo.argentina.indymedia.org/uploads/2011/07/secreto_y_poder.pdf
- PAIRICAN, F. 2022. *La vía política mapuche. Apuntes para un Estado Plurinacional*. Santiago: Paidós.
- PALACIOS, N. 1918. *Raza Chilena: libro escrito por un chileno y para los chilenos*. Santiago: Editorial Chilena.
- PATTON, P. 2017. Deconstruction and the Problem of Sovereignty. *Derrida Today* 10(1): 1-20.

- PAVEZ, J. 2008. Las cartas del Wallmapu. En: Jorge Pavez, compilador. *Cartas mapuche. Siglo XIX*. Santiago: CoLibris.
- RANCIÉRE, J. 2006. *Política, policía, democracia*. Santiago: Lom.
- RILKE, R. M. 2021. *Réquiem*. Buenos Aires: Buchwald Editorial.
- ROCHA, D. 2011. *Dinastías en deconstrucción. Leer a Derrida al hilo de la soberanía*. Madrid: Dickinson.
- RODRÍGUEZ, M. 2001. Los bárbaros en el Reino de Chile hacen ganchillo. *Acta literaria* 26: 7-27.
- RORTY, R. 1989. *Contingency, irony and solidarity*. Nueva York: Cambridge University Press.
- SAID, E. 2013. *La cuestión palestina*. Buenos Aires: Debate.
- SCHMITT, C. 1966. *Teoría del partisano. Acotación al concepto de lo político*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- SCHMITT, C. 2001. El *nomos* de la tierra en el derecho de gentes del “*Jus publicum europaeum*”. En: *Carl Schmitt, teólogo de la política*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica. pp. 461-500.
- SEGATO, R. 2003. *Antropología y psicoanálisis: posibilidades y límites de un diálogo*. Brasilia: Universidad de Brasilia.
- SILESIUS, A. 1984. *Cherubinischer Wandersmann. Kritische Ausgabe*. Ed. de Louise Gnädinger. Stuttgart: Reclam.
- TRAVERSO, E. 2014. *El final de la modernidad judía. Historia de un giro conservador*. Buenos Aires: FCE.
- VAN BEBBER, R. 2002. Estado-Nación y “conflicto mapuche”: aproximación al discurso de los partidos políticos chilenos. En: *Crisis y conflicto en el capitalismo latinoamericano: lecturas políticas*. Buenos Aires: CLACSO. pp. 325-355.

VERA, A., AGUILERA, I., FERNÁNDEZ, R. 2018. Demandas de autenticidad: deseo, ambivalencia y racismo en el Chile multicultural. *Convergencia* 25(76): 13-36.

VIGNATI, M. 1963. Iconografía aborigen. Namuncurá y Pincén. En *Actas Primer Congreso del Área Araucana Argentina, Tomo II*. Buenos Aires: Provincia del Neuquén y Junta de Estudios Araucanos.

VILLALOBOS RIVERA, S. 2013. Nuevas fantasías y errores en la historia de la araucanía. *Cuadernos de historia* 38: 161-188.

VILLALOBOS-RUMINOTT, S. 2013. *Soberanías en suspenso: Imaginación y violencia en América Latina*. Buenos Aires: La Cebra.

VILLALOBOS-RUMINOTT, S. 2015. La trampa de la soberanía: entre la potencia y la excepción. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas* (28): 211-233.

ŽIŽEK, S. 2011. *¡Bienvenido a tiempos interesantes!* La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.