

## CAPÍTULO 11

# El pensar-marrano; o, hacia un latinoamericanismo an-arqueológico

ERIN GRAFF ZIVIN

### 1. ¿UNA POLÍTICA SIN FUTURO?

En un número reciente de la revista *New Left Review*, el historiador de arte y ensayista Timothy James Clark publicó un ensayo intitulado «For a Left With No Future» («Para una izquierda sin futuro»), una especie de manifiesto —o, como argumenta Susan Watkins, un contra-manifiesto (2012: 79)—, en el cual se plantea que la izquierda europea contemporánea debería renunciar a cualquier orientación utópica en favor de una postura trágica, lo que llama, siguiendo el slogan nihilista-punk, una postura «sin futuro». Su crítica a la visión de un futuro alternativo —siempre utópico— de la izquierda revolucionaria tiene enormes consecuencias para el presente no solamente de la izquierda europea, sino también de las izquierdas latinoamericanas (que, desde luego, se encuentran en situaciones radicalmente distintas a las de sus compañeros europeos). «¿Se puede considerar pesimismo?» pregunta Clark, respondiendo:

Pues, sí. ¿Pero qué otra tonalidad es posible frente a los últimos diez años? ¿Cómo podemos entender la llegada de la ruina total en el orden de la finanza global [...] y el fracaso casi total de una respuesta izquierdista de resonar más allá de los rangos de los fieles? O, para decirlo de otra manera: si la última década no sirve como prueba de que no hay ninguna

circunstancia capaz de resucitar la izquierda del siglo XIX y XX, entonces, ¿qué tipo de prueba podría haber? (2012: 54-55)<sup>1</sup>.

El problema de este argumento, para mí, tiene que ver con la oposición entre un futuro utópico y un futuro trágico. Si bien para Clark es necesario tomar distancia de la utopía a favor de un «presentismo» (Watkins, 2012: 79) algo pesimista, existe un punto ciego en su lógica que me parece crucial: lo trágico no presenta una *alternativa* a lo utópico (y lo utópico tampoco puede ofrecer una salida de lo trágico) porque tanto lo utópico como lo trágico están bajo el mismo signo del futuro como algo calculable o determinado. En la versión utópica del futuro, sabemos lo que queremos y solo hace falta saber si se va a realizar o no. En la versión trágica del futuro, o la versión trágica *sin* futuro, sabemos lo que queremos, y, sin embargo, sabemos que *no* se va a realizar.

Estas dos alternativas del futuro en realidad no son sino dos caras de la misma moneda: una política prescriptiva, por un lado, y una política que elimina la agencia o voluntad y, con ella, toda acción (es decir, toda potencia política). Como explica Gabriela Bastera en su libro *Seductions of Fate*, al emplear la palabra «tragedia» para caracterizar un evento catastrófico, «ocluimos nuestra propia participación en el proceso que causó el sufrimiento, además de nuestra responsabilidad»: abandonamos, simultáneamente, la posibilidad de la ética y la posibilidad de la política» (2004: 1). Tanto lo utópico como lo trágico, entonces, representan una política sin futuro, porque excluyen la posibilidad de lo imprevisto o lo imprevisible, lo incalculable, la posibilidad del acontecimiento mismo. Ya en *Políticas de la amistad*, Jacques Derrida habla del porvenir como el otro absoluto, el *arrivant* que no esperamos, para el cual no estamos nunca preparados, no tanto por su carácter catastrófico sino porque carecemos de lenguaje para pensar el futuro, el *à venir*: excede los límites de la representación (y por consiguiente, de la política).

Si nos importa, y si estamos comprometidos a, la posibilidad de la democracia —no la democracia capitalista existente, ni cualquier otra versión de la democracia que podamos imaginar, sino la democracia por venir— cabe preguntar, ¿cuáles son las condiciones para pensar esta democracia (como movimiento, como cambio mismo, como evento) o para reflexionar sobre lo que nos resulte imposible pensar, lo impensable? ¿Cómo podemos trazar diversas genealogías del pensamiento (latinoamericanista), de posibles avenidas de pensamiento, que puedan tomar en cuenta la violencia que llamaré la lógica inquisitorial, o el pensamiento identitario, al mismo tiempo que crean las condiciones de posibilidad de la deconstrucción de tal violencia, sabiendo que dicha deconstrucción es, en última instancia, inseparable de la violencia (la deconstrucción de la violencia es también violenta)? ¿Podemos proponer, finalmente, una relación con el pasado que no aniquile la futuridad, que vaya más

<sup>1</sup> Traducción mía.

allá que lo utópico y lo trágico y que abra un espacio dentro del pensamiento político para lo incalculable?

Para comenzar a responder a estas preguntas, este trabajo propone explorar dos genealogías del pensamiento político latinoamericanista. La primera se podría llamar, para decirlo con Alberto Moreiras, el pensamiento o «registro» identitario (2012: 178), que se basa en lo que quisiera denominar *la lógica inquisitorial*. La segunda genealogía se podría caracterizar como un pensamiento o «registro» marrano (178-179): si bien Moreiras entiende este último como una contradicción intelectual a la razón imperial española, a mí me interesa pensar el marranismo como una práctica crítica que expone la *imposibilidad constituyente* de la lógica inquisitorial o identitaria. En principio, esta segunda genealogía podría incluir al subalternismo, la deconstrucción, la infrapolítica y la posthegemonía, por mencionar solo algunos ejemplos, sin que se redujeran entre sí. Las consecuencias de tales posibilidades críticas, espero señalar en la última sección del presente ensayo, requerirían una reconsideración de lo político en relación con lo ético, la conjugación aporética la cual abriría un espacio para pensar un futuro imprevisible, la democracia *à venir*, o para pensar lo impensable de tal futuro.

## 2. LA LÓGICA INQUISITORIAL

Me gustaría comenzar con una breve discusión de lo que llamo, en *Figurative Inquisitions* (2014), la *lógica inquisitorial*. La lógica inquisitorial representa la cara violenta de los conceptos dominantes de la modernidad: la identidad como autopresencia (y la diferencia como su opuesto), la soberanía, y la idea de la política como la oposición schmittiana entre amigo y enemigo. Esta lógica da cuenta del *rapport* entre Inquisición y colonialismo según las condiciones histórica y geopolíticamente específicas de la expansión imperial ibérica en el mundo atlántico. Finalmente, la lógica inquisitorial se basa en la conversión violenta del otro (el otro judío o musulmán en la península ibérica y el otro indígena en las Américas), en la representación de las Américas como un mundo nuevo y eminentemente «convertible» y en la consiguiente «reconversión» de estas comunidades a través de la interrogación y la tortura. La conversión, en este sentido, sirve como principio organizador tanto de la Inquisición como del colonialismo, la violencia totalizadora que se puede entender como respuesta a la inestabilidad y heterogeneidad de esta empresa. Asume una importancia particular en la expansión colonial ibérica, especialmente si consideramos que tanto en el imperio español como en el portugués se luchaba para eliminar el judaísmo y el islam a través de la conversión y la expulsión de la península ibérica, al mismo tiempo que se conquistaba la diferencia étnica y religiosa a través de la conversión, la esclavización y la aniquilación en el nuevo mundo.

La institución inquisitorial, por su parte, gira en torno a la articulación de la pregunta, con la escena de la interrogación como su epicentro material y simbólico. Junto a las confesiones de víctimas acusadas de herejía, la interrogación

sirve como el acto discursivo (performativo) fundacional de la Inquisición. En este sentido, podemos entender a la conversión religiosa (junto con la conversión ejecutada por la tortura misma) no solo como lo que hace posible la Inquisición, sino también a la Inquisición como condición de posibilidad de la conversión, como ha argumentado Brett Levinson y luego retomado Oscar Cabezas en su libro *Postsoberanía*: «el converso en tanto sujeto desfigurado respecto de una identidad estable desata el terror de la Inquisición permitiéndole operar, ocupar y desplegarse, bajo sospecha delictual, sobre todo el cuerpo de la comunidad» (2013: 78).

Para entender la lógica inquisitorial como lógica identitaria, es preciso volver a las raíces griegas de la tortura como *basanos*, concepto que, como ha señalado Page duBois en su libro *Torture and truth*, cambia de significado durante la época clásica: si primero se utiliza para referirse a una piedra de toque para determinar la pureza del oro, y luego para denotar una prueba o un proceso que determina la autenticidad de una persona o un objeto, aparece posteriormente para significar la interrogación violenta ejercida sobre el cuerpo del esclavo como parte de los procesos legales para extraer información sobre su amo. Como bien demuestra duBois, *basanos* aparece en la cultura ateniense íntimamente ligada a la idea de la verdad como *alêtheia*, una verdad sepultada y luego sacada a la luz (*alêtheia* aparece muchas veces en yuxtaposición a la palabra *nêmertes*, la verdad infalible del inframundo). DuBois cita el caso de *La Odisea*, en donde el protagonista épico vuelve del inframundo (donde los muertos poseen *nêmertes*) al mundo de la luz para poder contar la verdad como *alêtheia*, una verdad desenterrada (1991: 82).

¿Quién es, entonces, el marrano? ¿Es el que vuelve posible la Inquisición o el que marca su imposibilidad? Como he intentado demostrar en *Figurative Inquisitions*, el marrano es una figura aporética que oscila —en sus representaciones— entre la lógica inquisitorial (identitaria) y una lógica deconstructivista. Por un lado, las representaciones históricas y estéticas del marrano enfatizan su cripto-judeidad: la interrogación inquisitorial procura extraer la verdad clandestina que Page duBois describe en su trabajo. Se interroga al marrano para sacar a la luz su «judeidad» o herejía oculta, como si fuera posible preservarla intacta a pesar del proceso de conversión y, en muchos casos, de los años, y generaciones, que pasaron después de la conversión de los antepasados (y en cualquier caso, ¿qué había allí que se pudiera preservar?). En las representaciones literarias, teatrales y cinematográficas modernas, el marrano tiene un valor simbólico (o más bien alegórico, un modo de significación que comparte la forma «secreta» del cripto-judío): en momentos de totalitarismo estatal, la representación del marrano interrogado alegoriza al prisionero político torturado en condiciones dictatoriales. Sin embargo, la mayoría de estas representaciones estéticas terminan *reproduciendo* la lógica inquisitorial a la que pretenden oponerse al mantener intacta una lectura «identitaria» del marrano. Dicho de otro modo, aunque la obra en cuestión asume una posición política o ideológica en contra de la violencia estatal,

mantiene intacta la relación entre tortura y verdad al reprimir su potencia deconstructiva.

Existen, sin embargo, otras posibles lecturas del marrano: las que vemos en los trabajos ya mencionados de Moreiras, Levinson, y Cabezas, además del de José Luis Villacañas (que enfatiza la doble exclusión marrana de Spinoza), Ricardo Forster (que describe al marrano como el alter-ego del sujeto moderno) y Jacques Derrida, que encuentra «en la figura metonímica y generalizada del marrano, el derecho a lo secreto como derecho a la resistencia en contra y más allá del orden de lo político» (2002: 64)<sup>2</sup>. La noción del secreto, en Derrida, nos ofrece una pista para abordar una lectura alternativa del marrano que no se base en el ocultamiento o la revelación (a través de la confesión) de la *alêtheia*: «no sería una cuestión del secreto como representación disimulada por un sujeto consciente, ni del contenido de una representación inconsciente, algún motivo secreto o misterioso que el moralista o el psicoanalista tendría la habilidad de detectar o, como dicen, desmitificar» (1995: 24)<sup>3</sup>. En cambio, el secreto derrideano excede el juego del ocultamiento y de la revelación, es decir, subvierte la noción de *alêtheia* que constituye la lógica inquisitorial, y es ésta la distinción que considero fundamental para una discusión del pensar-marrano. Al exponer los límites de la lógica inquisitorial, al deconstruirla, esta práctica crítica-interpretativa abre más posibilidades políticas de las que excluye, tanto en el plano teórico como en el plano material.

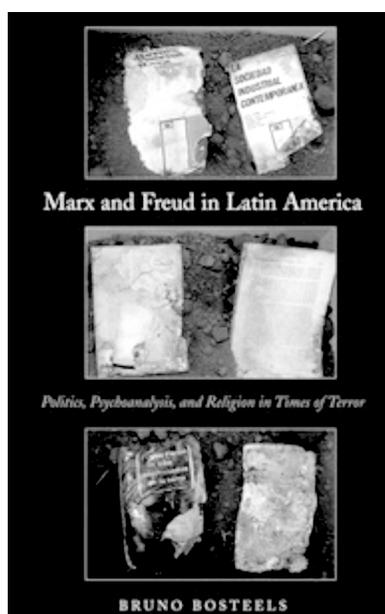
Y sin embargo, es la noción de una verdad sepultada, olvidada y luego desenterrada que ha dominado cierto pensamiento latinoamericanista, un pensamiento compatible, hasta cómplice, con la lógica de la arqueología, una *arche-lógica*. Tal pensamiento ofrece, y necesita de, formas de pensar afines al des-entierro, a la excavación. Casan con cierta tendencia conservadora, dentro de la filología, que tiene como fundación o fundamento (*Grund*) —además de lo que se construye encima de ello— lo que queda abajo, una verdad identificable y revelable. Un ejemplo de esta tradición se ubicaría en el giro decolonial de los 2000, que pretende excavar la autenticidad indígena de una América Latina postcolonial y liberarla del eurocentrismo que la ha mantenido presa. Pero la *arche-lógica* también aparece en lugares menos esperados, donde sus consecuencias y compromisos políticos e intelectuales se diferencian radicalmente de los de los estudios decoloniales. Pienso, por ejemplo, en un artículo reciente de Bruno Bosteels, «Una arqueología del porvenir», en el cual lee *Dialéctica de la conciencia* de José Revueltas «como una suerte de arqueología del futuro: un rescate de la memoria genérica de la humanidad, sus rebeliones y derrotas, a través de una iluminación profana que no solo condensa nuestro pasado inmemorial sino que también lo proyecta sobre la utopía de aquello que queda aún por venir» (2005: 162). El argumento de Bosteels no se radica en un concepto reducido de la identidad —de hecho, el uso fuerte del

<sup>2</sup> Traducción mía

<sup>3</sup> Traducción mía.

pronombre «nuestro» enfatiza la fuerza normativa de otro tipo de identidad universal. La «arqueología del porvenir» de Bosteels podría encontrar su límite no en el deseo de volver al pasado para pensar el presente o el futuro, sino en la exclusión, desde su aproximación al presente, de una lectura que tome en cuenta *el acto mismo de leer*. La lógica de la arqueología, hasta en sus versiones contemporáneas más fuertes, sufre de una carencia de auto-crítica o exposición de los límites del propio pensamiento o teorización, la inhabilidad de llamar al acto de leer *lectura*.

Otro ejemplo —aún más arqueológico— sería la portada de su libro más reciente, *Marx and Freud in Latin America*, que muestra tres imágenes de la instalación del artista argentino Marcelo Brodsky, *Los Condenados de la Tierra*. En la instalación de Brodsky se exhiben cajas de libros que habían sido sepultadas durante la dictadura por una pareja de izquierda en La Plata y que sus hijos desenterraron dos décadas más tarde.



Estas imágenes sugerentes representan metonímicamente al proyecto del libro —y, se podría deducir, al proyecto más amplio de Bosteels de «actualizar» al comunismo a través de una especie de reivindicación de la militancia reprimida de los sesentas y setentas. Bosteels explica que los estudios del libro, al igual que las imágenes de la instalación de Brodsky, «consisten en un esfuerzo por cavar agujeros similares y contar la historia de lo que pasó con esas obras y otras como ellas que fueron censuradas, olvidadas, enterradas o destruidas desde los setenta» (2012: 21). Este proyecto de contramemoria incluye no

solamente a los libros que fueron literalmente enterrados o censurados y luego desenterrados, sino también a «las ideas, los sueños y los proyectos que tuvieron que esconderse figurativamente en el interior del aparato psíquico de sus lectores y proponentes originales» (21). Tal aproximación a la historia política es sintomática de una tendencia ubicua de querer «acceder» a la verdad del pasado, un deseo que, en el trabajo de Bosteels, adquiere una calidad rigurosa y aguda, pero —quisiera insistir— excluye la posibilidad de un porvenir incalculable. De nuevo, mi crítica no tiene que ver con la apropiación de Revueltas o de Brodsky, cuya obra en principio podría abrirse a interpretaciones diversas y divergentes, sino con la exclusión de posibles futuros (y pasados) que no se pueden anticipar o comprender, inclusive «figurativamente», en su estado pretérito.

Si podemos entender la lógica inquisitorial como un pensamiento arqueológico —una arche (ἀρχή) logos (λόγος)— entonces lo que propongo como el pensar-marrano se relacionaría con un pensamiento an-arqueológico, an-árquico, una práctica crítica que no solamente insubordina, sino que también expone la inestabilidad de los principios de la identidad, la originalidad y la verdad. A diferencia del proyecto de Bosteels, en el trabajo de Susana Draper («Fragmentos de futuro en los abismos del pasado»), Gareth Williams (*The mexican exception*) y Sam Steinberg (*Photopoetics at Tlatelolco*), el crítico vuelve al año 68 no para «sacar a la luz» la verdad del movimiento estudiantil-popular mexicano, sino para atravesar la fantasía o el deseo del movimiento, junto con su disolución, sin intentar suturar las brechas que necesariamente se producen. *Este* es el pensar-marrano: un rechazo de la excavación de una verdad enterrada a favor de una aproximación an-arqueológica en la cual el futuro del pasado se queda sin explicación, sin calculación, es decir, la posibilidad misma de leer.

Con todo esto no quiero decir que estos críticos estén de acuerdo sobre qué podría significar, qué trabajo podría realizar, el pensar-marrano —ni tampoco que los críticos que he alineado, brutalmente, del lado arqueológico estén de acuerdo. Si Williams plantea la imposibilidad de una explicación de «la experiencia singular del evento democrático llamado 1968», Draper lee *Amuleto* de Roberto Bolaño como:

una manera de pensar la escritura de la historia que, en tono benjaminiano, exige una prosa diferente —un acto de imaginación que parece recordarnos que todo recuerdo del pasado está siendo un acto de ficcionalización de ese pasado, una traducción casi imposible de voces aniquiladas— una escucha espectral que en el texto respondería quizás a la pregunta de qué tipo de «construcción» del 68 se puede hacer en el 1998, cómo heredar su promesa y repetir sin intentar calcarlo (2012: 65-66).

Steinberg, a su vez, glosa las múltiples representaciones (intelectuales, estéticas, estatales) de Tlatelolco como una cripta literal y alegórica del movimiento estudiantil-popular y de su aniquilación. Sin embargo, no hay intento por

parte de Steinberg de «desenterrar» el evento sepultado del 68 como significativo del movimiento fracasado: en su investigación se preocupa más bien por el carácter aporético de la revelación del evento, su *fotopoiesis*, que esconde al mismo tiempo que exhibe: «Todo acto de escribir el 68 ocupa un movimiento doble: por un lado señala y produce un archivo más amplio y completo de aquel año y, por otro lado, espera callar el acto interminable de escribir al nombrar, por fin, qué tipo de evento aconteció en aquel momento» (60)<sup>4</sup>.

Más allá de las diferentes aproximaciones y lecturas de estos proyectos críticos an-arqueológicos, se articula una relación oblicua, ambivalente, con el archivo histórico-político, con el pasado como futuro. Es por eso, quizás, que en los tres proyectos se destacan los motivos derrideanos de la decisión pasiva y del espectro. El pensar-marrano, an-arqueológico, al abrirse al pasado como porvenir absoluto, al evento imposible o ilegible del 68, condiciona una relación incondicional con un futuro incalculable. Y sin embargo, hay algo que queda sin articular en los tres proyectos mencionados, que exhiben una deuda con el Derrida de *Espectros de Marx y Políticas de la amistad*: textos en sí en deuda con la filosofía ética de Emmanuel Levinas, cuya influencia sobre los conceptos de la decisión pasiva y de la llamada o inyunción espectral exige una consideración más seria. El pensar-marrano, an-arqueológico, no se reduce a un pensamiento propiamente político, quiero sugerir, sino que representa una práctica crítica, infrapolítica: lo que Moreiras ha caracterizado como la suspensión de lo ético por lo político y lo político por lo ético (2010: 186).

### 3. MALENTENDER LO ÉTICO-POLÍTICO

En la última parte de este trabajo, quisiera sugerir que una de las limitaciones del pensamiento político latinoamericanista —o por lo menos uno de sus *síntomas*— se debe a una lectura equivocada de lo ético (particularmente en la obra de Levinas) junto con una eliminación parcial o total de una posible relación (aporética) entre lo ético y lo político. Digo «equivocada» no porque estas lecturas (y aquí me voy a limitar a las de Enrique Dussel y Bosteels) no expresen una fidelidad a la obra de Levinas, sino porque son demasiado fieles —es decir, literales— en su incorporación o rechazo de una ética levinasiana. Propongo, entonces, una lectura a contrapelo de Levinas: una equivocación crítica, heterodoxa, una *malentendu* en el sentido rancièriano, que en vez de identificar posiciones ideológicas antagónicas, expone la equivocación constitutiva de lo político desde lo ético, el pensar-marrano.

Tanto Dussel como Bosteels (junto con algunos pensadores decoloniales como Walter Mignolo y badiouianos como Peter Hallward) definen la filosofía ética de Levinas como una ética de la diferencia, lo cual Badiou mismo complica: «Por el honor de la filosofía, es necesario admitir que esta ideología

<sup>4</sup> Traducción mía.

del “derecho a la diferencia”, el catequismo contemporáneo de la buena voluntad respecto de “otras culturas”, están notablemente lejos de la concepción levinasiana de las cosas» (2002, 20)<sup>5</sup>. Dussel aprovecha la idea de la responsabilidad hacia el otro en su articulación de una filosofía latinoamericana de la liberación. Con una crítica del carácter «eurocéntrico» del pensamiento de Levinas, Dussel busca sustituir al otro «judío» de Levinas por el otro oprimido de América Latina, «los 15 millones de indios masacrados durante la conquista de América y los 13 millones de africanos esclavizados» (1999: 126). Ignora el hecho de que el «otro» judío no se encuentra en ninguna página de la obra levinasiana, solo en la dedicatoria de *Autrement qu'être* a «la memoria de los seis millones asesinados por los nazis, y a los millones y millones de seres humanos de diferentes creencias y naciones, víctimas del mismo odio al otro, del mismo antisemitismo» (1974: V).<sup>6</sup> La dedicatoria aparece acompañada de otra dedicatoria en hebreo en la que se nombra a los familiares de Levinas asesinados por los nazis: es decir, Levinas realiza una traducción impropia pero necesaria del nombre propio, que Dussel lee mal, sustituyendo el nombre propio —la singularidad radical, intraducible— por una lógica identitaria que, en vez de preservar la singularidad (en este caso, la identidad concreta de los familiares de Levinas, que éste ha querido incluir entre los seis millones que también recuerda, aunque sin borrar los efectos, violentos, de la traducción del nombre concreto al número), termina eliminándola.

En su ensayo «The ethical superstition», Bosteels reprocha a la filosofía ética de Dussel su dependencia de la idea del otro como víctima, y sugiere que su libro *Ética de la liberación* fácilmente podría haberse llamado *Política de la liberación*, si no fuera por «el espíritu de nuestra época y su consenso autoritario gobernando la dignidad de lo ético sobre [...] cualquier compromiso político» (2007: 17)<sup>7</sup>. Bosteels identifica una contradicción en el trabajo de Dussel: a pesar de la caracterización del otro como víctima, la ética y la política son intercambiables para Dussel, según Bosteels. Es más: Dussel sorprendentemente se refiere a la subjetivización badiouiana como proceso central de la liberación: lo que le interesa a Dussel, según Bosteels, es «el devenir-sujeto de la víctima» (2007: 17). Esto, para Bosteels, presenta un problema serio, no porque Dussel adopte la teoría del sujeto de Badiou, sino porque borra la distinción (crucial para Bosteels) entre ética y política entendidas como procesos de victimización y subjetivización, respectivamente.

¿Por qué la necesidad de distinguir entre ética y política como campos discretos, sin relación entre sí? En un ensayo sobre la polémica que surge en reacción con la carta del filósofo argentino Oscar del Barco, «No Matarás» —carta confesional en la cual del Barco admite haber participado de actos de violencia militante, y condena tal violencia provocando una fuerte discusión

<sup>5</sup> Traducción mía.

<sup>6</sup> Traducción mía.

<sup>7</sup> Traducción mía.

sobre la memoria política de la izquierda armada en Argentina— Patrick Dove subraya el peligro de crear una falsa oposición entre ética y política:

Para muchos este antagonismo toma la forma de una oposición: o la política o la ética (o Marx o Freud, o Badiou o Levinas, por ejemplo), pero no ambas. La traducción de este antagonismo a la lógica de la elección tiene su precio: acontece a expensas de pensar lo que estas dos esferas podrían tener en común, ya sea a pesar del antagonismo entre ellas, o precisamente en razón de él. De la misma manera, esta lógica de «lo uno o lo otro» tiene el efecto de imputar a cada «esfera» un sentido de estabilidad y auto-consistencia que en realidad podría cegarnos a lo que está en juego en el pensamiento ético y político (2008: 280)<sup>8</sup>.

Entonces, lo que Bosteels identifica como una debilidad en el trabajo de Dussel—una falta de habilidad crítica para diferenciar una cosa de la otra—en realidad expone la compatibilidad entre ética (como victimización) y política (como subjetivización). Al mismo tiempo, el argumento de Bosteels borra la potencialidad del pensamiento ético y político («what is really at stake in ethical and political thinking») al caracterizar la relación entre la ética y la política como una oposición o elección.

La dicotomía ética/política, Levinas/Badiou depende del «otro» antropomorfizado que le interesa tanto a Dussel, pero cuya presencia en Levinas es cuestionable. El otro como víctima, según el trabajo de Dussel, se basa en la idea de un otro vulnerable, concepto que se encuentra en el temprano libro de Levinas, *Totalité et infini* (1961) —«la epifanía [de Dios] consiste en la sollicitación a través de su destitución en el rostro del extranjero, la viuda, y el huérfano» (78)<sup>9</sup>— pero que está totalmente ausente de *Autrement qu'être* (1974), donde la demanda del otro se entiende como interior al mismo: «hay una demanda puesta sobre mí por el otro en el núcleo de mí mismo, la tensión extrema de la demanda ejercida por el otro en mí sobre mí, el modo traumático en el que el otro al mismo» (141)<sup>10</sup>. En *Autrement qu'être*, no se habla del otro sino del otro adentro del mismo, lo cual nos permite una lectura retrospectiva, a contrapelo, de la demanda «no matarás» —junto a la figura del extranjero— como conceptos figurativos (desde tal lectura, no existe el otro identificable como tal, ni hay ninguna demanda articulada o articulable). El concepto del otro dentro del mismo imposibilita tanto el sujeto-soberano como el otro-víctima: vemos, en su lugar, lo que podríamos llamar con Moirais el no-sujeto que decide no desde su autonomía sino desde su pasividad, la decisión pasiva que vemos en el Derrida de *Políticas de la amistad*: «La decisión pasiva, condición del evento, está siempre en mí, estructuralmente,

<sup>8</sup> Traducción mía.

<sup>9</sup> Traducción mía.

<sup>10</sup> Traducción mía.

otro evento, una decisión como la decisión del otro. Del otro absoluto en mí, del otro como lo absoluto que decide sobre mí en mí» (2005: 68)<sup>11</sup>. En su lectura de *Los días y los años* de Luis González de Alba, Williams retoma esta idea, la extraña y apremiante estructura de la decisión pasiva, planteando que: «en su aproximación al 68 la decisión y la responsabilidad vienen del otro [...] del “otro adentro del yo”» (2011: 143)<sup>12</sup>. Si la decisión es la condición de posibilidad de una soberanía schmittiana, la decisión pasiva, para Williams, sirve como condición (incondicional) de posibilidad (imposible) del acontecimiento del 68.

La ausencia-presencia oblicua de Levinas se encuentra, nuevamente, en el pensamiento an-arqueológico latinoamericanista, que reaparece a través de la idea del espectro y de lo espectral como exigencia («demand») en los proyectos (por otra parte muy distintos) de Draper y Steinberg. Si Draper encuentra, en Bolaño, la «escucha espectral» de «voces aniquiladas», Steinberg arguye que «the demand—for politics, for class struggle, for being-in-common—continues to haunt the cultural discourse of 1968 and every attempt to finally resolve those energies as hegemonic calculation, that is, without politics» (36). Ambos proyectos articulan una herencia, una deuda, respecto del Derrida de *Espetros de Marx* que, por su parte, se presenta como heredero de Marx (pero también, al mismo tiempo, de Levinas). Derrida reflexiona sobre la herencia del marxismo equiparándola a la aparición de un espectro, cuya llamada o in-yunción es ético-política. Al igual que el espectro paterno de Hamlet, el espectro de Marx vuelve para advertirnos que el tiempo está «fuera de quicio», una llamada que sirve, simultáneamente, como una advertencia y una demanda de justicia, una justicia que exhibe una relación incómoda y urgente con una noción de injusticia (*adikia*) contra la cual «no hay garantía calculable» (1994: 32). Es la proximidad inquietante entre la justicia y la injusticia que motiva, en Derrida, la distinción entre el moralismo de un deber identificable, realizable, y la intraducibilidad aterradorante de la demanda ético-política. Dice:

En caso contrario, descansaría en la buena conciencia del deber cumplido, perdería la oportunidad del porvenir, de la promesa o de la llamada, del deseo también (es decir, su «propia» posibilidad), de ese mesianismo desértico (sin contenido ni mesías identificables), de ese desierto abisal también, «desierto en el desierto», del que hablaremos más adelante, un desierto que hace señas hacia el otro, desierto abisal y caótico, si es que el caos describe antes que nada la inmensidad, la desmesura, la desproporción de una boca abierta de par en par —en la espera o en la llamada de lo que denominamos aquí, sin saber, lo mesiánico: la venida del otro, la singularidad absoluta e inanticipable del y de lo arribante como justicia. Lo mesiánico, creemos que sigue siendo una marca imborrable —que ni se puede ni se debe borrar— de

<sup>11</sup> Traducción mía.

<sup>12</sup> Traducción mía.

la herencia de Marx y, sin duda, del heredar, de la experiencia de la herencia en general. De no ser así se reduciría la acontecibilidad del acontecimiento, la singularidad y la alteridad del otro» (1994: 33).

De nuevo, la aporética presencia-ausencia de Levinas, la demanda del otro sobre mí en mí —una llamada a la cual no sé responder sino desde la pasividad— sugiere que el límite de lo ético está íntimamente relacionado con su potencialidad política, y viceversa.

Nos encontramos, aquí, en el territorio de la lectura, que ahora llega a parecerse a la infrapolítica: «Qué pasaría si, antes de la ética, hubiera otra práctica que hace de la doble suspensión de lo ético por lo político y de lo político por lo ético su condición de posibilidad? Tal práctica, que encuentra su expresión en la literatura, pero que no se limita a la literatura, es la práctica infrapolítica. Nos expone sin motivo ulterior y, por lo tanto, se queda más allá de la doble suspensión. Permanece asediada: habita el asedio». (Moreiras, 2010: 186)<sup>13</sup>. Este es el espectro, creo, que se encuentra a nivel temático y performativo en el pensar-marrano, an-arqueológico. La relación con el otro —que ya desde siempre involucra la relación con el tercero, con el otro del otro— implica una demanda que el trabajo de Levinas no puede satisfacer por dos razones. Primero, porque la demanda en sí (como el *decir* y no lo *dicho*) es ilegible, y segundo, porque Levinas nunca logra pasar desde lo ético a lo político (describe al camino de la proximidad a la justicia como un camino de «la responsabilidad» a «los problemas»). Y es por eso que necesitamos la traducción de la demanda ética levinasiana a la inyunción espectral de Marx en Derrida, demanda también necesariamente parcial, imposible de cumplir (no solamente, como sugiere Simon Critchley, porque la demanda es infinita sino porque, como el secreto marrano, excede la lógica del encubrimiento y de la revelación: nunca logramos «descubrir» o traducir la verdad de la demanda del otro).

Nos encontramos, ahora, frente una genealogía de herencias espectrales, herencias múltiples que demandan más trabajo, más pensamiento, porque la calidad ilegible del otro (del *arrivant*, del evento) es una llamada a *más* lectura: recuerden que la inyunción espectral de Derrida es doble, aporética: «Se hereda siempre de un secreto que dice “Léeme. ¿Serás capaz de ello?”» (1994: 18). El pensar-marrano, an-arqueológico, respondería a una llamada no tanto de un pasado sepultado, sino más bien del futuro de ese pasado, cuya aparición espectral no sabemos leer y del que solo podemos señalar la imposibilidad de dar cuenta de él. Pero en la lucha de traducir la demanda intraducible de lo ético y lo político, el pensar-marrano representa una apuesta, un riesgo sin garantía que, al rechazar tanto al futuro utópico como al trágico, guarda la única posibilidad —remota, menor— de la democracia.

<sup>13</sup> Traducción mía.