



HAL
open science

La debacle en la lengua. Presentismo y tanatopolítica en La parte de los crímenes, 2666, de Roberto Bolaño.

Brice Chamouleau

► To cite this version:

Brice Chamouleau. La debacle en la lengua. Presentismo y tanatopolítica en La parte de los crímenes, 2666, de Roberto Bolaño.. Cuadernos LIRICO, 2023, 25, 10.4000/lirico.13505 . hal-04108998v1

HAL Id: hal-04108998

<https://hal.science/hal-04108998v1>

Submitted on 29 May 2023 (v1), last revised 9 Jun 2023 (v2)

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La debacle en la lengua.

Presentismo y tanatopolítica en *La parte de los crímenes*, 2666, de Roberto Bolaño.

Brice Chamouleau

Université Paris 8

Brice Chamouleau, «La debacle en la lengua», *Cuadernos LIRICO* [En línea], 25 | 2023, Publicado el 11 febrero 2023, consultado el 29 mayo 2023. URL: <http://journals.openedition.org/lirico/13505>; DOI: <https://doi.org/10.4000/lirico.13505>

<https://journals.openedition.org/lirico/13505>

Resumen, résumé, abstract

La parte de los crímenes, sección de la novela de Bolaño *2666*, se toma aquí como contribución a una reflexión sobre la melancolía de izquierda, leyéndose el texto con los aportes contemporáneos de Elías Palti sobre la debacle epistémica de las izquierdas tras el ciclo 1989/1991. Se pretende articular una lectura posmetafísica de la clausura del presente en el presentismo donde el motivo de la melancolía va a la par de una bárbara tanatopolítica feminicida. Antes que naturalizar sociológicamente las formas y los objetos de la depredación en el contexto de un capitalismo ya salvaje con tradición fascista, la lectura que enfoca el horizonte de las izquierdas sitúa aquí el campo de la acción en la propia lengua como lugar de desactivación de una incómoda y renovada « zona gris ».

Presentismo, melancolía de izquierda, metafísica, Roberto Bolaño

La parte de los crímenes, section du roman *2666* de Bolaño, est considérée ici comme une contribution à une réflexion sur la mélancolie de gauche, en croisant le texte avec les apports contemporains de Elías Palti sur la débacle épistémique des gauches à partir du cycle 1989/1991. Il s'agit alors de proposer une lecture post-métaphysique de la clôture du présent dans le contexte du présentisme, où la mélancolie est couplée à une barbare thanatopolitique féminicide. À rebours d'une naturalisation sociologique des formes et des objets de la prédation dans le contexte d'un capitalisme désormais sauvage, ancrée dans ses traditions fascistes, la lecture suivant l'horizon des gauches situe ici le champ d'action dans la langue même en tant que lieu de désactivation d'une inconfortable « zone grise » renouvelée.

Présentisme, mélancolie de gauche, métaphysique, Roberto Bolaño

La parte de los crímenes, a section of Bolaño's novel *2666*, is taken here as part of a reflection on leftist melancholy, reading the text with Elías Palti's contributions on the epistemic debacle of the left after the 1989/1991 cycle. The aim is to articulate a post-metaphysical reading of the closure of the present in presentism where the motif of melancholy goes hand in hand with a barbaric feminicidal thanatopolitics. Rather than sociologically naturalising the forms and objects of predation in the context of an already savage capitalism with a fascist tradition, the reading of the horizon of the left here situates the field of action in language itself as a place of deactivation of a renewed and uncomfortable "grey zone".

Presentism, leftist melancholy, metaphysics, Roberto Bolaño

Plan del artículo

Horizontes de una lectura optimista

La barbarie de un presente encapsulado

Los dos textos de Florita
Interrupciones

Horizontes de una lectura optimista

La parte de los crímenes constituye una notoria contribución a la reflexión sobre las temporalidades contemporáneas y sus incidencias biopolíticas: el umbral de la novela, esos versos de Baudelaire, el «oasis de horror en medio de un desierto de aburrimiento», supedita la representación estética y ficcional del mal al motivo de la melancolía, con el que las izquierdas recomponen saberes críticos frente a la inanidad en que las dejó el llamado fin de las utopías, cuando se sustituyó a la fe del voluntario sujeto moderno por la Revolución la inanidad en el contexto de un capitalismo tardío globalizado. Con Bolaño, por lo demás, el aburrimiento deviene desastre abismal y cotidiano, después de la debacle de las izquierdas revolucionarias, un genocidio que se perpetra en tiempos de la dispersión de los saberes, cuando al calor de la deconstrucción se abrían paso las voces subalternas de la revolución socialista. El diagnóstico de Bolaño sobre la perpetuación del mal en tiempos melancólicos representa la cara tanatopolítica de aquello que, por las mismas fechas, Elías Palti enunciaba en un importante ensayo, *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su "crisis"* (2005). En ambos casos, el diagnóstico sobre la quiebra de los horizontes de las izquierdas es epistémico: se trata de enunciar un análisis explicativo del cierre de vías de emancipación y la reducción del campo político a un estado de las cosas en un presente que no cesa, para propiciar una reapertura de horizontes de justicia tras la clausura que representó el fin de la Revolución como práctica. Clausurados los horizontes dentro de un presente neoliberal que parece no permitir salida, la cuestión que se plantea adquiere una dimensión ética insoslayable en el texto de Bolaño –el éxito del motivo de la melancolía de la izquierda, heredado de W. Benjamin pero usado después de 1989, no ofrece salida alguna al estado de excepción y a la tanatopolítica feminicida de *La parte de los crímenes*, al revés, bien podría ser que ambos, saberes y práctica pusieran los lenguajes de las izquierdas frente a una incómoda y renovada “zona gris”.

Debo decir mi deuda respecto del análisis de Palti, que me ha guiado para atreverme a elaborar esta lectura optimista de un texto tan desolador como es *La parte de los crímenes*, y proponer una interpretación que disienta o se busque otro camino respecto de las que se suelen hacer del texto, volcadas a establecer las genealogías estéticas y políticas de la violencia en la economía general de 2666 y en la obra de Roberto Bolaño. La debacle de las izquierdas intrica metafísica y tiempo en el análisis de Palti. La ruptura que se concreta con el final de las utopías revolucionarias es, en su lectura atenta de la relación que el sujeto moderno mantenía con el tiempo analizada por R. Koselleck, epistémica: afecta a la posibilidad de articular una acción política cuando los tiempos se hacen más inciertos de lo que lo eran para el sujeto moderno, cuando los sujetos políticos ya no cuentan con la seguridad de los repertorios de aquél para hacer inteligible su acción (Palti, 2001a, 25-26). Esto requiere aclaración.

Para Koselleck, el sujeto moderno legitimaba su acción apelando a la disponibilidad de la historia: justificaba su acción situando en el futuro aquella verdad en la que él creía y que la historia se encargaría de realizar. Esa verdad, situada en el futuro, tomase los nombres de nación, progreso o revolución de vario signo, funcionaría como un remedo de aquella instancia soberana divina de la tradición cristiana premoderna: el sujeto moderno cartesiano ya no apelaría a Dios para darle coherencia a sus experiencias subjetivas, sustituiría a esa instancia teológica por otra, moderna pero igual de soberana para él y que debería realizarse en el futuro. La ruptura que supondría la *episteme* moderna para articular un discurso sobre la

acción transformadora está en la introducción del elemento temporal como eje de interpretación de la política a partir del siglo XVIII occidental. Ciertamente esa verdad por venir, confiada a la historia, sería una ilusión de sentido, pero con capacidad movilizadora y proveedora de repertorios identitarios y clasificatorios poderosos. Sin esta apuesta singular, y metafísica, por la disponibilidad del futuro, el sujeto voluntario moderno, activo, se desvanece.

La extensión del capitalismo tardío y la derrota de su alternativa socialista histórica no se lleva todas las utopías: entre las disponibles para el sujeto moderno, la utopía liberal –triple, explica Rosanvallon: la sociedad de mercado, el imperio de la ley, el individuo radical (Rosanvallon, 1999: x)– asegura precisamente que realiza el “fin de la historia” (F. Fukuyama), invalidando cualquier apuesta por el futuro, toda vez que la política sería ahora coextensiva al mercado en el contexto del capitalismo tardío. La pérdida de cualquier apuesta posible por otro futuro, como pérdida de otra instancia soberana, metafísica, que oponer a la verdad (neo)liberal en vías de globalización, priva a los sujetos de un marco de inteligibilidad para articular una práctica de resistencia frente al capitalismo. En este contexto emerge el motivo de la melancolía de izquierda, indisoluble del “presentismo” como régimen de historicidad surgido con el ciclo de 1989-1991 (F. Hartog), en que al desaparecer cualquier alternativa al capitalismo tardío, el presente se haría omnicompreensivo, sin salida que no fuera la catástrofe ecológica y social por venir. La erosión progresiva y posterior supresión de aquella instancia soberana anticapitalista –la Revolución socialista y su promesa de un futuro feliz– tiene incidencia inmediata en la temporalización de la acción para el cambio político y social.

La liquidación de la disponibilidad del futuro, de la historia, y la clausura del presente sobre sí mismo no eliminan, con todo, la cuestión metafísica, más bien la renuevan: si bien ya no se puede hacer uso del futuro para estabilizar al sujeto de la acción, esta clausura produce una *privación*. La « forclusión de lo político » jamesoniana (1981), pronunciada cuando se decreta el fin de las utopías, viene a considerar coextensivos campo político y mercado en el capitalismo tardío, suprimiendo cualquier *exterior* (el “unconscious” de Jameson) al campo político así recortado. Al considerar liquidada esa exterioridad, la nueva izquierda –Fredric Jameson, Perry Anderson–, argumenta Palti, asume el carácter coextensivo de la política al mercado (Palti, 2018: 39-46)¹. El desastre no se deja reducir a una cuestión ideológica: la supresión de cualquier exterioridad al campo político organiza epistémicamente la debacle de las izquierdas cuando el marxismo desaparece como práctica para convertirse en saber. En esta tesitura, las izquierdas se quedan reducidas a poder pensar la agentividad o capacidad de acción de sujetos en el interior de un campo político siempre ya recortado y limitado y cuya institución ha dejado de plantearse como objeto de desacuerdo radical (Stevenson, 2015). Al serle indisponible la apuesta por otro futuro por realizar, el sujeto tan sólo se revela capaz de parodiar y jugar con los lenguajes disponibles, pero ya no de politizarlos en el sentido de crear un desacuerdo lo bastante fuerte como para cuestionar la estructura que organiza la clausura presentista y salir de ella. La observación con que Enzo Traverso cierra la introducción a su *Mélancolie de gauche*, que consagra el motivo de la melancolía, es reveladora: si bien la Revolución sexual en la estela de los 68’ pretendía acabar con el género y sus jerarquías, una

1 Dice Palti : “No se trataría de “una simple derrota”, sino de la clausura de toda alternativa al actual orden social, lo que Jameson llama la “forclusión de lo político”. Ya no existiría, pues, salida alguna de esta pesadilla que es la historia, ningún *locus* (el Inconsciente, el Tercer Mundo) por fuera de ella al que apelar. Llegados a este punto, “toda escritura ‘anti-sistémica’ está condenada a mantenerse dentro del ‘sistema’”. Como señala Anderson : “El triunfo universal del capital significa algo más que una simple derrota de todas las fuerzas que antaño se le opusieron, aunque sea también esto. Su sentido más profundo reside en la cancelación de las alternativas políticas. La modernidad toca a su fin, como observa Jameson, cuando pierde todo antónimo. La posibilidad de otros órdenes sociales era un horizonte esencial de la modernidad. Una vez que se desvanece esa posibilidad, surge algo así como la posmodernidad” (Anderson)”. (Palti, 2005: 43-44).

Commenté [1]: Tu comentario decía:
[¿Quiere esto decir que en esta “forclusión” lo político no se piensa por fuera del mercado?]
-> No, claro, ahí está el problema. Él piensa resistencias dentro del campo semiótico del mercado devenido coextensivo a la política, el afuera ha sido eliminado para él.

He borrado tu comentario del cuerpo del texto para evitar equívocos en la edición final.

vez engullidas en la debacle de las alternativas socialistas, a esas luchas no les queda más opción que parodiar el género y sus constelaciones semióticas y, en clave histórica, sustituir la lógica de la emancipación por la del reconocimiento estatal, es decir situarse dentro del campo político acotado institucionalmente, una narrativa naturalizada en las condiciones del duelo frente a la desolación del VIH y la urgencia suscitada por las muertes masivas (Traverso, 2018). La práctica política que interesa tal perspectiva que ahora reduce la política a la agencia de sujetos situados es la *performance* y la posibilidad de deconstrucción y de resignificación que ofrece con respecto a los mandatos sobre género: en la estela de la derrota revolucionaria de signo socialista, se pretende jugar dentro del campo simbólico acotado por el género, subvertir su universo semiótico con la parodia, pero ciertamente ya no acabar con el género. La clausura presentista instauro las condiciones del lenguaje melancólico. En estas coordenadas tiene relevancia a mi parecer *La parte de los crímenes*.

La sección de la novela de Bolaño se inserta en estos debates, articulando la clausura presentista con una genealogía de la barbarie y del fascismo: la letanía de la descripción de los cadáveres de mujeres que acompaña la novela convierte esos feminicidios en la frontera mejicana en un equivalente del holocausto en el contexto de un capitalismo ya salvaje, donde el aburrimiento del presente interminable se mata a golpe de violaciones y asesinatos, entre presas y predadores encerrados en un mismo escenario. El símil es evidente entre la banalidad de esa cotidianidad feminicida y el holocausto perpetrado por los nazis. Pero el símil, además de decir la coincidencia semántica, la repetición, incluye un resto inasimilable entre los dos elementos que asocia. Esta diferencia, la tematiza Florita, la vieja vidente, ese *sujet supposé savoir* al que todos acuden para identificar quién asesina y se queda impune: su respuesta es que no existe tal instancia, porque no se trata de *impunidad* –de responsabilidad de determinados actores por identificar y juzgar para acabar con la debacle–, sino de algo mayor y de otra naturaleza. La lectura más inmediata que propone la novela –la barbarie de un anónimo capitalismo feroz y heteropatriarcal que condena a muerte a mujeres de baja extracción– encuentra en el enigma de Florita una aporía cuestionando la existencia de tal instancia externa disponible para ser juzgada. Y es que, de hecho, el símil entre feminicidios y holocausto impone una dificultad hasta al relato feminista, como relato emancipador surgido al calor de la dispersión de los saberes, al renovar el motivo de la “zona gris”: los colectivos feministas están atrapados dentro de la trama policial –buscan a los asesinos impunes (671)– a la vez que los pocos testigos de los secuestros cuentan que las mujeres a veces se suben a los coches de sus verdugos sin oponer resistencia –“algunas se van a un carro negro, pero las matan en cualquier lugar”, explicita Florita (579). La contribución de Bolaño explora narrativamente las incidencias tanatopolíticas, tras las utopías, de la permanencia de la creencia política en tal instancia externa e indisponible a los sujetos políticos lanzados a un paradigma del que no hay más salida que deseos sostenidos en la angustia radical que les empuja a macabros juegos.

El motivo de la melancolía, en esas coordenadas y con el énfasis que creo Bolaño le da a su dimensión psicoanalítica en esta sección, está aquí sometido a una lectura que va a contrapelo de las que consagra la tradición rescatada por E. Traverso. Él recoge una tradición benjaminiana de la melancolía y del duelo, en sentido resistente y creativo es cierto, pero deja en un segundo plano la dimensión clínica freudiana de la melancolía, que tiene mucho que aportar a la reflexión política en tiempos de clausura presentista y de un capitalismo que se ha inmiscuido en los deseos. En temas melancólicos, Freud plantea otra cosa bien distinta: como bien se sabe, el sujeto melancólico queda atrapado en una estructura donde todo lo considera ya visto, ya sabido, ya conocido, por mantenerse efectivamente vinculado con la *pérdida* de un objeto de amor, un trauma originario. Añade el *viens* algo en que no se suele reparar: con ese objeto perdido el sujeto mantiene un profundo “conflicto de ambivalencia”, proceso en el cual su rebeldía se ha transmutado en contricción efusivamente manifestada para solapar otra

lógica que el sujeto mantiene indisponible y que le puede llevar hasta el sadismo (Freud, 2010: 111). Hay aquí un enigma por detrás de la efusión melancólica, y depresiva y mortífera, que tiene que ver con una pérdida –la ilusión de una exterioridad que gobierna la política, los cuerpos y los deseos–, y tan sólo se puede apostar por horizontes optimistas ante tanta desolación confiando en el subtexto psicoanalítico que asegura que no hay más, detrás del decir, que el decir (Scavino, 2009: 349-354, Agamben, 1990). De modo que la creencia en una instancia exterior a los sujetos hablantes, que gobierna sus vidas, esté perdida o se haya perdido, no es problema objetivo: es problema semiótico, tiene que ver con cómo los sujetos hacen o no que exista tal instancia soberana sobre sus propias vidas individuales y su devenir colectivo. Por eso, la única salida optimista será considerar que la debacle, *La parte de los crímenes* la sitúa en la lengua que organiza y sustenta la depredación. ¿Será que, cual el sujeto angustiado de Lacan que para no ver el mundo coloca en el marco de la ventana un cuadro donde todo sigue siempre igual, terrorífico y desolador pero repetitivo y por ello reconfortante (Lacan, 2004, 89), la letanía de cadáveres de Santa Teresa también sea horrendo fresco y que, ya aburridos de verdad, los sujetos que *encarnan* esos significantes que encauzan sus deseos se habiliten para cambiar de paradigma y abrir la clausura que les condena a un desolador, estático e infinito presente?

La barbarie de un presente encapsulado

Lo primero que cabe aclarar de las hipótesis aducidas, es lo relativo al tiempo que acompaña la sección. *La parte de los crímenes*, como remedo de novela policial, ordena el tiempo de manera lineal y futurocentrada: la repetición del terror, de la descripción infinita, en serie, de los cuerpos mutilados, se subordina a otra temporalidad, la que rige la búsqueda del supuesto sujeto responsable de la barbarie. El imperativo de resolver el caso policial ordena el tiempo hacia adelante, hacia la identificación de aquella instancia incógnita que comete los actos salvajes: el tiempo se tensiona hacia un afuera al texto constituido por los lancinantes dictámenes forenses. La temporalidad primordial que queda escenificada es la de la revelación, motivo por el cual el *Apocalipsis* de san Juan constituye uno de los subtextos teológicos más activos de la sección. El tiempo futurocentrado se torna mesiánico con la trama policíaca y supedita el cese de la barbarie, la superación del presente mortífero, a un *remake* de parusía, al retorno de un mesías capaz, por revelación y sacrificio, de acabar con los males que acosan la ficcional ciudad de Santa Teresa. Aflora una caracterización propiamente metafísica del tiempo de la barbarie encarnada en los cuerpos mutilados de mujeres: el relato de la sucesión inacabada de los cadáveres deviene parte de una estructura metafísica, supeditando las descripciones empíricas y sociológicas, interseccionales –son mujeres de baja extracción, por así decirlo, las que componen la funesta cohorte de víctimas– a una ordenación mayor, haciéndolas parte de una perversa fruición alimentada por la búsqueda de quién comete los actos. De modo que este *quién* se constituye en exterior constitutivo del campo de experiencia por el que acontece ese espantoso fresco, esa triste comedia humana mejicana.

No por nada el narrador convoca a la mística de santa Teresa para designar el *locus* desde el que los sujetos hablan: a diferencia de la mística de un san Juan de la Cruz, donde Dios se ha retirado en la noche inescrutable, en forma de *kenosis*, la de Teresa de Ávila es mística de la fruición, del éxtasis, del abandono a aquella lógica del deseo dirigida a ese Otro considerado pleno, Dios, atribuyéndole a éste una posición exterior que instituye el lugar donde el sujeto que vivencia la fruición se posiciona y habla. La linealidad y los horizontes de la novela policíaca instauran así la temporalidad de una revelación que perpetúa la creencia metafísica en una instancia soberana externa, que mueve los sujetos a la acción –bárbara, deseante o justiciera, según quien se posicione respecto de ella– con tal insistencia que resulta difícil

mantener un supuesto pacto de lectura regido por el género policial, a pesar de que se sostengan lecturas que vean en la perennidad de ese exterior el lugar efectivo de la esperanza apocalíptica en el dispositivo narrativo (Abundis Martínez y Glesinski, 2020).

Aquí, de lo que se trata, antes que de la resolución de un caso y de una apuesta por esa esperanza puesta en el apocalipsis, es de la escenificación de una estructura metafísica de deseos que se ordena en un relato temporal orientado hacia la resolución del caso, frustrada. La lectura policíaca mantiene intacta la estructura metafísica, sustituyendo al Dios que suscita la fruición de santa Teresa por un equivalente depredador y objeto de deseo, la estructura penetrante de la violación y de la violencia heteropatriarcal. La creencia en ese *grand Autre* que podría defender a la población local de un ignoto peligro –es el caso del comisario estadounidense– o que, al revés, la expone a tal peligro, deslinda una esfera clausurada en la que espontáneamente se encarnan deseos y surgen víctimas mutiladas. La espontaneidad de la muerte cotidiana sin duda dialoga con el motivo de la banalidad del mal, pero no menos con esos saberes con los que el neoliberalismo se impone progresivamente como régimen epistémico desde las tesis de F. Hayek en la posguerra, y que dialogan con las ciencias naturales en los años 1970 (Palti, 2001b: 21-81): en Santa Teresa hay algo de un “orden sin plan” que gobierna las vidas y las muertes, un sistema autosuficiente y autopoietico, que produce por sí mismo sus propias propiedades, toda vez que se acepte que la ecuación primera que sostiene tal enfoque –la equivalencia entre lo social y el mercado, donde lo social funciona como el mercado, como un sistema de valores regido por la valencia que distingue aquello que tiene valor y aquello que no lo tiene. Lo cierto es que esta atención a una estructura clausurada en la que se mueven los personajes de la sección les define tanto a éstos como al entorno simbólico en el que se mueven.

Buena señal de esta clausura que atrapa a los habitantes de Santa Teresa en el tiempo repetitivo e infinito de la depredación son los relatos que construyen sobre sí mismos y sobre el campo en el que desenvuelven sus vidas sociales, al menos es la lectura que hice. Cuando Elvira Campos, directora del manicomio de Santa Teresa, y el inspector Juan de Dios Martínez conversan sobre la variedad de los miedos –sacrofobia, peccatofobia, clinofobia, tricofobia, ombrofobia, talasofobia... (Bolaño, 2017: 506-508)–, éste se decanta, entre “las peores fobias” –la pantofobia, “que es tenerle miedo a todo”, y la fobofobia, “que es el miedo a los propios miedos”–, por esta última. La directora advierte: “si les tiene miedo a sus miedos su vida se puede convertir en una observación constante del miedo, y si éstos se activan, lo que se produce es *un sistema que se alimenta a sí mismo, un rizo del que le resultaría difícil escapar*” (508). Para el sujeto fobofóbico el terror se internaliza, al modo de un *endorsismo*, en el sujeto que lo perpetúa, indisponibilizándose el proceso que lo suscitó. Del autopoiesis a la angustia lacaniana, Bolaño mediante, parece que hay poco trecho. Lo mismo se observa a escala colectiva, la “parte in-cre-í-ble” de la política mejicana: “Cuando uno comete errores desde adentro, los errores pierden su significado. Los errores dejan de ser errores. Los errores, los cabezazos en el muro, se convierten en virtudes políticas” (807).

Pero si bien se podrían identificar más elementos textuales, lo más decisivo es el lugar donde narrativamente se sostiene el horrendo fresco: el lugar desde donde se enuncia el horror es Santa Teresa, que indica también el *locus* desde donde se articulan los significantes de una angustiada y mortífera *jouissance*. Es que para Lacan, santa Teresa es así esa “*rude baiseuse*” (Lacan, 2004, 234) precisamente porque se entrega efusivamente a una *jouissance* suscitada en una relación con una alteridad indisponible y todo poderosa, fálica, ese Dios suyo – “*c’est comme pour Sainte Thérèse – vous n’avez qu’à aller regarder à Rome la statue du Bernin pour comprendre tout de suite qu’elle jouit, ça ne fait pas de doute. Et de quoi jouit-elle ? Il est clair que le témoignage essentiel des mystiques, c’est justement de dire qu’ils l’éprouvent, mais qu’ils n’en savent rien*” (Lacan, 1975, 97). El apego del sujeto a la *jouissance* es el apego que mantiene con el “*plus-de-jouir*”, esta enajenación del deseo respecto de aquello

que, a la vez que produce placer, inhibe o trava al sujeto y lo supedita a una instancia externa (Lacan, 2006). El bárbaro presente se presenta contenido en una cadena de significantes que encauzan los deseos individuales y colectivos en una repetición para la que no hay salida. Aquí emerge la gran diferencia que resiste al símil con el holocausto: la barbarie nazi ordenaba el horror hacia un milenarismo ariano, existía un sujeto actuando y perpetrando el mal en nombre de algo *disponible*; aquí, la barbarie mejicana viene soportada por la existencia de un excedente presentado como *indisponible* a esos sujetos entregados a deseos que les dejan a la merced de otros y en el que, realizando tales deseos, se juegan las vidas. Por ahí se abre un espacio inesperado, la posibilidad de acceder a una inteligibilidad de la barbarie. El agente aquí es Florita: explicita el dispositivo metafísico y teológico subyacente a la debacle, disponibilizando al tiempo el lugar desde el cual es posible pensar una salida al paradigma de la depredación y abrir una brecha para otra economía deseante.

Los dos textos de Florita

Florita ocupa un lugar singular en esta estructura en que los sujetos hablantes parecen encerrados. Es voz femenina depositaria de una sabiduría popular, sus saberes exceden el paradigma al que están lanzados sus contemporáneos, suspende su validez; es también profetisa y vidente, reactualización de un Tiresias que avisa a Edipo de que está a su vez entregado a una cadena de significantes que le costará los ojos (Lacan, 2013: 121 y s.). En este sentido también hace las veces de *sujet supposé savoir* al que consulta la prensa para indagar el origen de los crímenes perpetrados en Santa Teresa. El *locus* de su enunciación es ya de por sí ambiguo: es sujeto al que se imputan saberes de los que estarían privados los demás sujetos hablantes de la ciudad, su estatuto la convierte en otra exterioridad al paradigma, y queda interpelada como tal. Entiendo que su lugar de enunciación es funcional: es instituida como mediadora entre una funesta cotidianidad y saberes tradicionales que encarnarían una verdad inaprensible empíricamente para sujetos que ven en ella otro más allá indisponible al que acogerse ante el peligro que acecha. Cuando la visita el periodista de la capital, Sergio, uno de los amigos de la vidente, el presentador de programa televisual, Reinaldo, pronuncia la función mística y metafísica con que pueden cumplir las palabras de la anciana: lo que cuenta ella es “verdad de Dios”, al tiempo que le pide a Florita que no le revele nada al extranjero –“Hay algo que sí entiendo, dijo la Santa cuando los acompañó a la puerta. Lo dijo mirando a Sergio a los ojos y luego a Reinaldo. ¿Qué es lo que entiende, Florita?, dijo Sergio. No lo digas, Florita, dijo Reinaldo” (758). Esa supuesta verdad debe mantenerse silenciada e indisponible: la Florita del periodista es la profetisa demiúrgica que mantiene intacta la estructura teológica de la debacle feminicida. Es de hecho una instancia defraudadora: no dice aquello que se espera que diga, no cumple la función que se le atribuye en esta estructura apocalíptica.

Florita se desplaza: en el encuentro con periodistas locales y forasteros, no responde a la petición que la instituye como depositaria de un saber del que estarían desprovistos los demás sujetos hablantes. A la búsqueda de un exterior indisponible que suscita que consulten con ella, responde la Santa señalando la permanente inadecuación de aquello que ella ve en los transes o arrebatos que le son atribuidos y su traducción en la lengua de los periodistas, en la lengua que encauza lo que está aconteciendo en la ciudad. Florita puede ser así interpretada como instancia teológica: es depositaria de un texto indisponible o secreto por debajo del texto presente con cuyas palabras hablan los demás personajes. En este intercambio, la anciana parece ciertamente volverse terapeuta –es santa como es santo el psicoanalista de Lacan (Lacan, 1974: 28-29; Causse, 2018: 169-198). Aquí señala el excedente, el *hors-sens*, que no cabe en la lengua de aquéllos, identifica el resto por donde no coinciden los

significantes que ella articula y la traducción en aquellos otros que profieren sus interlocutores que son los encargados de la supuesta resolución factual y judicial del caso.

¿Y puede usted ver el rostro de los asesinos?, dijo Sergio sintiéndose de pronto cansado. A veces, dijo Florita, a veces veo sus caras, hijito, pero cuando despierto se me olvidan. ¿Cómo diría usted que son sus caras, Florita? Pues son caras comunes y corrientes (aunque no existen en el mundo, o al menos en México, caras comunes y corrientes). ¿O sea que usted diría que son caras de asesinos? No, yo sólo diría que son caras grandes. ¿Grandes? Sí, grandes, como hinchadas, como infladas. ¿Como máscaras? Yo no diría eso, dijo Florita, son caras, no máscaras ni disfraces, sólo que están hinchadas, como si tomaran demasiada cortisona. ¿Cortisona? O cualquier otro corticoide que hinche, dijo Florita. ¿O sea que están enfermos? No lo sé, depende. ¿Depende de qué? De la manera en que uno los mire. ¿Ellos se consideran a sí mismos como personas enfermas? No, de ninguna manera. ¿Se saben sanos, entonces? Saber, lo que se dice saber, en este mundo nadie sabe nada a ciencia cierta, hijito. ¿Pero ellos se creen sanos? Digamos que sí, dijo Florita.

Entiendo que en la economía de la sección, la intervención de Florita se sitúa en un plano teórico: teatraliza la *différance* de Derrida y la deconstrucción, cotejando dos textos, uno presente –la lengua de los periodistas, de la policía, la de la banalidad del mal–, otro ausente –la lengua de sus sueños, “a veces pienso que hablan en una lengua inventada, pero no puede ser inventada puesto que entiendo algunas palabras, así que yo diría que es español lo que hablan y que ellos son mexicanos, sólo que la mayor parte de sus palabras me resultan incomprensibles”, dice Florita: lo que las visiones, transeos o sueños sustraen, de manera freudiana, a la conciencia de la vidente coincide con el suplemento originario de Derrida, en que radicaría una verdad última y sustancial, en este caso la identidad, el rostro de los asesinos, cuya identificación precisamente se resiste a la racionalidad causal con que funciona la lengua de periodistas y policías, suspendiendo el tiempo del encuentro su validez. Explicando el proceso de la *différance*, al poner en presencia dos textos, uno presente y otro ausente (Scavino, 2009: 354), Florita se presenta, siguiendo esta pista, como aquel sujeto hablante que explicita la dimensión propiamente metafísica de la investigación policial, y por ahí, en perspectiva metanarrativa, de toda lectura que se dejaría llevar por la resolución del caso o por la creencia en sus horizontes apocalípticos. No hay más instancia soberana ni más verdad que la lengua propia –“Todo el mundo, cuando habla, deja traslucir, aunque sea en parte, sus alegrías y sus penas, ¿verdad? Verdad de Dios, dijo José Patricio” (758)–, una lengua en cuya sintaxis se inmiscuye la debacle, entregando los sujetos deseantes a los significantes que soportan la barbarie.

Ese “todo el mundo, cuando habla deja traslucir sus alegrías y sus penas” desactiva la creencia en otro Logos indisponible, basta con escuchar la lengua propia y la manera como significa la relación del sujeto con el mundo. Si no hay más detrás del decir que el propio decir, cristalizando los deseos en el significante en que se encarnan y en su concreción sintagmática, Florita sugiere que la vía de salida al paradigma de la barbarie no está en un supuesto afuera constitutivo, tome el nombre que se le ponga –Dios, los sueños de la vieja vidente, la revolución feminista o la identidad del perpetrador y sus motivaciones–, sino en la propia lengua que estructura y significa los deseos y las acciones en Santa Teresa, y le da existencia a ese afuera constitutivo. La dificultad radica en la *creencia* en tal instancia exterior, que da sustento a la relación fiduciaria con las palabras de la justicia penal, a la que se confía cerrar ciclos provisionales de violencias políticas de masas sistematizadas, que aquí es incapaz de resolver nada, toda vez que esa violencia se ha tornado ordinaria y sin sujeto estable al que achacar la responsabilidad. Por ahí entiendo la intervención final de Florita en este episodio de la novela:

me daba perfecta cuenta de que sus alegrías y sus penas eran *grandes*, dijo Florita. ¿Qué tan grandes?, dijo Sergio. Florita lo miró a los ojos. Abrió la puerta. Pudo sentir la noche de Sonora tocándole la espalda como un fantasma. *Inmensas*, dijo Florita. ¿Como si se supieran impunes? No, no, no, dijo Florita, aquí no tiene nada que ver la impunidad. (758)

La jerga de la impunidad, que va a la par de los derechos humanos y de las justicias transicionales, no tiene validez aquí, lo que está en juego está en otro lugar que en actores voluntarios y descritos como conscientes de aquello que les mueve a la acción: la debacle está ahora en la lengua, cuando moldea en significantes colectivos los traumas singulares, encauzando los deseos propios hacia estructuras de deseos mortíferas a las que se entregan *narcisistamente* los yoes –es la contracara del sujeto melancólico en perspectiva freudiana (Freud, 1961: 404). Todos los sujetos hablantes que hablan esa lengua del desastre sin atención a la singularidad que subyace en su uso individual son parte del genocidio. Si hay zona gris, está no en las acciones de tal sujeto que sube obedeciendo al *plus-de-jour* al coche de sus secuestradores, sino en la lengua común en que se encarnan los conflictos subjetivos y se proyectan y oscurecen en las narrativas colectivas.

De modo que con Florita lo que se vuelve disponible no es más que un *procedimiento*: no un contenido semántico ni nombres de asesinos, ni retratos ni lugares que habría que desvelar para acabar con la barbarie tampoco, sino un acercarse de manera posmetafísica a las palabras de los deseos propios, única vía por donde hay posibilidad individual de interrupción de la barbarie que se inmiscuye en la manera de habitar la lengua, que es común a la fuerza (Derrida, 1996). La tragedia será que el esfuerzo no es nimio, oscureciendo los horizontes optimistas que suscita esta posibilidad de salir de la clausura del presente en tan macabra repetición. La salida es como mucho individual –la individualidad de Florita salta a la vista por la singularidad de su voz en medio de la sección–, mientras las narrativas sobre liberación y emancipación apelan siempre a lo colectivo, a un “nosotros” operativo en una lengua común que aquí concreta el lugar de la depredación. Dicho de otro modo, si el siglo XX ha desplegado hasta sus máximas consecuencias los relatos colectivos del sujeto moderno voluntario y proactivo en la transformación de la realidad y en el advenimiento de un hombre nuevo, una vez clausurados los horizontes utópicos, la cuestión ya no es sin más la articulación de un “nosotros” con capacidad movilizadora, más aún en la dispersión de los saberes donde los yoes ya no coinciden con un nosotros colectivo. El reto consiste en interrogar la manera de vivenciar la tensión entre sujeto hablante y lengua común, toda vez que el capitalismo, con la tradición feroz que sabe explorar Roberto Bolaño, fascista y neoimperial, se ha inmiscuido en los entresijos deseantes de la lengua y, en última instancia, en la sintaxis *personal* de los deseos.

Interrupciones

La bárbara clausura del tiempo sobre un presente del que ya no se puede salir, planteada en estos términos, acaba presentándose como un proceso de reducción empírica del tiempo y de la agencia de los sujetos hablantes a una cotidianidad fijada en una lengua que enajena a toda la ficcional Santa Teresa. Tal clausura de los horizontes frente a la banalidad de esta tanatopolítica propia del capitalismo tardío no se deja reducir a un orden espontáneo de los hechos: esta clausura es *epistémica*, y es situando en este nivel cognitivo el procedimiento de la barbarie, no sólo como crisis sino como debacle de las izquierdas, por donde se puede aspirar a reconstituir paradigmas que mantengan la melancolía a distancia.

Ciertamente la pregunta sigue intacta: ¿qué hacer? La sección depredadora de la novela de Bolaño bien podría invitar a este ejercicio intratextual de exorcismo de las instancias metafísicas que ordenan y gobiernan la acción social, a la que se entregan los sujetos, y

suscitan, en este caso, la depredación cotidiana, la banalidad del mal en sus coordenadas actuales más triviales. Asumiendo que el lenguaje no remite a otra instancia externa a él ni a nada que le exceda, la instancia discursiva Florita sitúa el lugar de la acción en el estudio inmediatamente retórico: el reto no es primero apostar por un futuro feliz por realizar, perpetuando la hipocresía que Koselleck le atribuía al sujeto moderno en su relación con los deicticos temporales, una vía que aquí dejaría intacta la barbarie presente, abriendo tan sólo precarios, sesgados y momentáneos remansos de paz. Está más bien en entregarse a este trabajo de identificación, en el discurso, de la perennidad de las instancias metafísicas que lo siguen habitando en el contexto epistémico de la deconstrucción, aquél que tras el fin de la Revolución abrió las puertas del reconocimiento a los sujetos vicarios de las grandes narrativas emancipadoras de la modernidad –los feminismos, las subjetividades no heteronormadas y/o racializadas, en particular–, a la vez que posibilitó la mutación de un principio metafísico de ordenación de los saberes y las vidas difícil de aprehender, pero aun así activo. La dificultad radica en que este principio metafísico no está fuera del lenguaje, del sujeto y su mundo, sino *en* la propia lengua, reducida a ser mero juego paródico dentro de un campo provisto de un origen postulado como previo, que pronuncia la vinculación fundamental del sujeto hablante con una supuesta instancia originaria, que le dictaría la vía significante de su deseo, a la que él da existencia *lingüística* y de cuyo uso poético saca la inspiración para la acción.

Hay que decir también que *La parte de los crímenes* se inserta dentro de la economía narrativa general de *2666*, lo cual le restituye su dimensión propiamente ficcional y poética a la representación del estado de excepción. Hasta cierto punto, lo que se ficcionaliza, es hasta la categoría moderna del estado de excepción en *2666*: la angustiante barbarie viene *enmarcada*, como viene enmarcada la angustia según Lacan, con la metáfora del cuadro que se interpone en el marco de la ventana entre el sujeto y el mundo. Con ella, “[q]uel que soit le charme de ce qui est peint sur la toile, il s’agit de ne pas voir ce qui se voit par la fenêtre” (Lacan, 2004, 89). Por ahí se entiende también que el “estado de excepción” es una ilusión más de sentido, sin más existencia que retórica, pero desde luego sangrienta.

Al asumir la naturaleza meramente poética de tales categorías, la salida de la clausura presentista y de su tanatopolítica no se encuentra operando dentro del presente encapsulado, ni en la melancolía ni en el “desierto de aburrimiento” que suscita, sino desactivando la sintaxis que soporta dicha melancolía y su macabra repetición. El sujeto melancólico opera solapando lo que le mueve a entregarse a la contrición por la satisfacción hasta sádica que saca de su manifestación y repetición, explica Freud (2010: 114), entresijo por el cual Bolaño puede explorar esta equivalencia entre “zona gris” y “conflicto de ambivalencia” descrito por Freud. Si el texto de Bolaño no se puede leer únicamente en clave sociológica, por el anclaje en la tradición mística y metafísica con la que dialoga, la cuestión acaba siendo la del apego a aquel trauma originario al que suele recurrirse para sustentar el relato melancólico de las izquierdas en el siglo XXI, el cual no alcanza a subvertir la depredación mutada en tanatopolítica feminicida; y esta cuestión va dirigida a las voces que hacen existir este anclaje y la creencia en un inaprensible excedente del que los sujetos hablantes habrían sido privados, que habrían *perdido*. El dispositivo literario apela a la constitución de un metalenguaje, en forma de *exorcismo* esta vez, que permita a partir del *resto* explorar la lengua propia y cómo ordena los saberes, y para lo que aquí interesa, los saberes de las izquierdas y los horizontes de nuevas prácticas que abren si suspenden su apego al relato melancólico.

En este punto Palti y Bolaño coinciden, asumida la debacle: abandonando las ilusorias apuestas y reconociendo la radical poeticidad de los sujetos políticos, movidos por ilusiones de sentido, el argentino invita a “apostar que hay una apuesta”, en segundo grado, entrelazando los horizontes de justicia social con una ambición metapolítica insoslayable (Palti, 2018). De lo contrario, y es la contribución del chileno, acecha siempre el “oasis de

horror”: tanto cadáver no apela a fundar la acción desde el duelo, exige entablar otra relación con el lenguaje y los relatos que arma, que al menos lo pretenda liberar de la perpetuación de funestas sintaxis, las de una angustia de muerte que soporta las risas en la macabra noche de Santa Teresa, “única señal” con que cuentan allí –son las últimas palabras de la sección– “los vecinos y los extraños para no perderse” (838).

BIBLIOGRAFÍA

- Abundis Martínez, Ernesto, Glesinski, Anna-Lena, “Apocatarsis 2666. Representaciones del mal y el apocalipsis social en la novela de Roberto Bolaño”, *Sincronía* n.º 77, 2020, pp. 363-387.
- Agambem Giorgio, *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, París, Le Seuil, 2014 [1990].
- Bolaño, Roberto, *2666*, Barcelona, Debolsillo, 2017 [2004].
- Causse, Jean-Daniel, *Lacan et le christianisme*, París, Campagne Première, 2018.
- Derrida, Jacques, *Le monolingüisme de l'autre*, París, Galilée, 1996.
- Freud, Sigmunt, “Deuil et mélancolie”, *Métopsychoanalyse*, París, PUF, 2010.
- Freud, Sigmunt, *Introduction à la psychanalyse*, París, Petite Bibliothèque Payot, 1961.
- Hartog, François, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences des temps*, París, Le Seuil, 2012 [2003].
- Jameson, Fredric, *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1981.
- Koselleck, Reinhart, *Crítica y crisis: un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid, Trotta, 2007.
- Lacan, Jacques, *Le Séminaire, Livre X, L'angoisse*, París, Le Seuil, 2004.
- Lacan, Jacques, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, París, Le Seuil, 2006.
- Lacan, Jacques, *Le Séminaire, Livre XVII, Le désir et son interprétation*, París, Le Seuil, 2013.
- Lacan, Jacques, Lacan, Jacques, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, París, Le Seuil, 1975.
- Lacan, Jacques, *Télévision*, París, Le Seuil, 1974.
- Mann, Michael, *The Dark Side of Democracy. Explaining Ethnic Cleansing*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- Mbembe, Achille, “Nécropolitique”, *Raisons politiques* n.º 21, 2006, pp. 29-60.
- Palti, Elías, “Introduction” a Reinhart Koselleck, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós, 2001a.
- Palti, Elías, “Tiempo, Modernidad e irreversibilidad temporal”, *Aporías. Tiempo, Modernidad, Historia, Sujeto, Nación, Ley*, Madrid/Buenos Aires, Alianza, 2001b, pp. 21-81.
- Palti, Elías, *Una arqueología de lo político. Regímenes de poder desde el siglo XVII*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2018.
- Palti, Elías, *Verdades y saberes del marxismo : reacciones de una tradición política ante su “crisis”*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2005.
- Rosanvallon, Pierre, *Le capitalisme utopique: histoire de l'idée de marché*, París, Le Seuil, 1999 [1979].
- Scavino, Dardo, *El señor, el amante y el poeta. Notas sobre la perennidad de la metafísica*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2009.
- Stevenson, Nicolas, “Post-citizenship, the New Left and the democratic commons”, *Citizenship Studies* n.º 19(6), 2015, pp. 591-604.

Traverso, Enzo, *Mélancolie de gauche: la force d'une tradition cachée (XIX-XXIe siècle)*, Paris, La Découverte, 2018 [2016].