

LA ABYECCIÓN. SOBRE LA ULTRAMODERNIDAD GLOBALIZADA, LAS DROGAS Y LA GUERRA

Rolando Karothy

Hace un tiempo, se difundió en la Argentina una campaña publicitaria de jeans, dirigida a un público adolescente. Unos jóvenes, que tienen las manos sujetadas a la espalda, se hunden en un río a causa de estar encadenados a bloques de cemento. En el primer plano, se destaca a uno de ellos, todavía vivo, ya que de su boca emanan agónicas burbujas que buscan la superficie. La leyenda del aviso dice: “No son tus primeros jeans, pero podrían ser los últimos. Al menos dejarás un hermoso cadáver”.

Se percibe la serie metonímica, *jean-durabilidad-muerte*, que marca el contraste entre lo transitorio de la vida humana y la alta durabilidad del jean. Además, la calificación de “hermoso” que corresponde al cadáver pasa a metaforizar por alusión al jean en cuestión. La enunciación del aviso podría resumirse con estas palabras, equivalentes a un imperativo categórico de la ultramodernidad globalizada:

Goza de tus jeans por sobre todas las cosas, hasta la muerte, diferenciándote en esa pequeña diferencia de tus semejantes: es que con tus jeans estás vivo, y eres hermoso. Si aún así prefieres morir, hazlo con estos jeans. También un hermoso cadáver hace la diferencia...¹

El mensaje no es sólo cínico, es también canallesco pues, con la apariencia de aceptar que sólo existe el propio goce, se oculta otra faz que implica el típico intento del discurso capitalista, es decir, legislar para todos, en este caso, a través de una marca de jeans.

Por otra parte, el marketing ya no se rige sólo por el principio del placer —ofreciendo automóviles asociados con hermosas mujeres, por ejemplo—, pues también enfatiza el *plus-de-gozar* que marca la diferencia y, por lo tanto, lo irreductible a la universalización; quiebra los límites de la homeostasis y nos enfrenta al horror, al desamparo del sujeto frente a la inexistencia del *Otro*, lo cual es mucho más grave, aún en nuestro país, donde la última Dictadura militar asesinó a miles de ciudadanos, muchos de ellos con el mismo “método de fondeo” que muestra la imagen publicitaria mencionada.²

Julia Kristeva señaló al valor de la abyección a partir de su relación con el cadáver:

[...] tanto el desecho como el cadáver, me *indican* aquello que yo descarto permanentemente para vivir [...] Esos desechos caen para que yo viva hasta que, de pérdida en pérdida, ya nada me quede, y mi cuerpo caiga entero más allá del límite, *cadere*-cadáver.³

¹ Ernesto Sinatra, “La toxicomanía generalizada y el empuje al olvido”, *Más Uno*, No. 3, Buenos Aires, 1998, p. 54. Existe una versión digital disponible en: <http://bit.ly/39eeiL3>.

² *Ibid.*, p. 55.

³ Julia Kristeva, *Poderes de la perversión*, Siglo XXI, México, 1990, p. 10.

El colmo de la abyección es el cadáver, en particular percibido por fuera de la relación con Dios y alejado de la ciencia. Es la muerte que contamina la vida. Lo abyecto no surge a partir de la ausencia de limpieza o de salud sino que es determinado por aquello que perturba una identidad, un sistema, un orden, aquello que no respeta los límites, los lugares, las reglas. Se manifiesta en el traidor, el mentiroso, el criminal con la conciencia limpia, el violador desvergonzado, el asesino que pretende salvar, el déspota progresista que vive al servicio de la muerte, el traficante genético que realimenta el sufrimiento del otro para su propio bien, el cínico y el canalla...

Todo crimen, porque señala la fragilidad de la ley, es abyecto, pero el crimen premeditado, la muerte solapada, la venganza hipócrita lo son aún más porque aumentan esta exhibición de la fragilidad legal. Aquel que rechaza la moral no es abyecto —puede haber grandeza en lo amoral y aun en un crimen que hace ostentación de su falta de respeto de la ley, rebelde, liberador y suicida. La abyección es inmoral, tenebrosa, amiga de rodeos, turbia: un terror que disimula, un odio que sonrío, una pasión por un cuerpo cuando lo comercia en lugar de abrazarlo, un deudor que estafa, un amigo que nos clava un puñal por la espalda...⁴

El discurso capitalista promueve el lugar de la abyección cuando ofrece objetos derivados de la técnica moderna para anestesiar el dolor de existir: se trata de las drogas que generan un goce que prescinde del Otro, alejan de la relación del sujeto con lo inconsciente y proponen ilusoriamente recuperar el goce perdido a causa de la entrada en la cultura.

LA ABYECCIÓN Y LA SANTIDAD

En las religiones, lo abyecto aparece como impureza o exclusión, y su historia surge a partir de las distintas modalidades de purificación de lo abyecto. A partir de Frazer, Robertson Smith, Radcliff-Brown y otros autores, los antropólogos percibieron que la suciedad profana, transformada en “impureza” sagrada, es lo que debe excluirse para que se constituya la prohibición religiosa.⁵

En numerosas sociedades primitivas, los ritos religiosos son ritos de purificación destinados a aislar grupos sociales, sexuales o de edad por medio de la interdicción de un elemento sucio. Kristeva, a este respecto, indicó acertadamente que a través de esta lógica de *exclusión de lo sucio*, promovido al estatuto ritual de impureza, se funda lo propio de cada grupo social.⁶ De esta manera,

el rito de purificación aparece como aquella culminación esencial que, prohibiendo el objeto sucio, lo extrae del orden profano e inmediatamente lo sitúa en una dimensión sagrada. Por haber sido excluida como objeto posible, declarada no-objeto del deseo, abominada como abyecto, como abyección, la suciedad se transforma en impureza fundando, sobre la vertiente de lo “propio”, desde este momento desprendido, el orden por ende sagrado (y por lo tanto por siempre ya allí).⁷

Georges Bataille, en *La literatura y el mal*, dice que Genet quiere la abyección, aún en el caso de que no aporte más que sufrimiento, ya que “la quiere por una propensión vertiginosa [...] y se pierde en ella tanto como el

⁴ *Ibid.*, p. 11.

⁵ *Cfr. ibid.*, p. 88.

⁶ *Cfr. ibidem.*

⁷ *Ibid.*, p. 89.

místico se pierde en Dios durante su éxtasis”.⁸ Remarca, así, la dimensión gozosa de esa posición degradada. Efectivamente, la comparación con el santo y con el místico

puede parecer inesperada, pero se impone hasta tal punto que Sartre, al citar una frase de Jean Genet exclama: “¿No parecen las lamentaciones de un místico en los momentos de sequedad?” Esto responde a la aspiración fundamental de Genet a la santidad, palabra de la que él mismo dice, mezclando a su amor por lo sagrado su amor por el escándalo, que es “la más hermosa palabra de la lengua francesa” [...] La elección del Mal supremo se une en efecto a la del Bien supremo.⁹

Pero en Genet, la abyección es la única vía para la santidad. “Es la santidad de un bufón, maquillado, como una mujer, encantado de ser un objeto de burla”.¹⁰

Catherine Millot comenta que los anacoretas cubiertos de mugre, cuya ropa se pudría sobre sus cuerpos, así como

los místicos que, como Suso, querían semejarse, en la voluntad de Dios, a “un guiñapo en la boca de un perro”, enseñan por igual que la vía de la beatitud pasa por los caminos de la abyección consentida. San Juan de la Cruz vivió durante años en un armario empotrado bajo una escalera. Se dice que se había borrado a sí mismo a tal punto que sus compañeros pasaban cerca de él sin verlo: se había reducido a nada. Santa Teresa le rogaba a Dios que le diera “el deseo sincero de ser despreciada por todas las criaturas”. Algunos místicos no vacilaron en afirmar que llegarían a aceptar su condenación, si esa era la voluntad divina. Estos fueron prontamente acusados de herejía.

La santidad, sostenía Genet, es como una obra de arte, imprevisible. Siempre paradójicas, las vías que llevan a ella deben ser inventadas en cada oportunidad. “Si bien la santidad es mi objetivo, no puedo decir lo que es [...] salvo que sin ella mi vida sería vana [...] a cada instante quiero crearla, es decir, hacer que todos mis actos me conduzcan a ella, que yo ignoro [...] No existe método [...] A partir de los principios elementales de las morales y las religiones, el santo alcanza su meta si se desembaraza de ellos. Igual que la belleza y la poesía, con la cual la confundo, la santidad es singular. Su expresión es original. Sin embargo, me parece que tiene por base única el renunciamiento. También la confundiría con la libertad. Pero sobre todo quiero ser un santo porque la palabra indica la más alta actitud humana, y yo haría todo por llegar a serlo. Emplearía mi orgullo y lo sacrificaría”.

Esta ambición no iba a desmentir el ascetismo de la vida de Genet pues cuando se había convertido en rico y famoso, siguió viviendo en una voluntaria pobreza, mientras repartía el dinero entre sus amantes, y en una situación de anonimato que él preservaba bajo numerosos nombres falsos (una costumbre que le quedaba de su pasado de convicto en fuga). Sirvió con entusiasmo a la causa de los desprotegidos, mientras proclamaba que no se habría consagrado a los Panteras Negras, ni tampoco a los palestinos, si no hubieran sido tan lindos muchachos.

Debe admitirse que los caminos del Señor, si los hubo en este caso, fueron muy poco comunes, y se podrán hacer algunas objeciones de sentido común a una concepción de la santidad que exalta la bajeza y la traición. La abyección física, diríase, sirve a la mortificación de la sensibilidad, opera el desprendimiento de los valores demasiado humanos. El alma liberada es, entonces, entregada a Dios, y es en Él donde encuentra su dicha. Nada semejante sucede en el caso de Genet pues, para él, Dios está enucleado (Dios es un agujero con cualquier cosa alrededor). No es en el seno de la divinidad que Genet, abandonado del mundo, descubre el éxtasis, sino en el seno de la desesperación misma, pues allí, mediante una inversión extraña, el propio desamparo se transforma

⁸ Georges Bataille, *La literatura y el mal*, Taurus, Madrid, 1971, p. 212.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

en gozo soberano. Allí se separaría el talento perverso, que consiste en transmutar el horror en goce, a partir de la ascesis mística, que apuntaría a purificar el alma de todo lo que la separa de Dios.¹¹

El santo “décharite”, decía Lacan. Este neologismo, que es también una palabra, “valija”, “sugiere un vínculo entre a degradación {décheance} y la caridad {charité} [...] El santo no es aquel que, desde lo alto de sus méritos, condesciende a socorrer a la criatura caída para sacarla de su abyección”,¹² sino el que coloca la degradación y la caridad de su mismo lado, aquel que puede dirigirse con dignidad a la abyección del otro en la medida en que él mismo se reconoce como “un desecho de la humanidad y participa de una cierta abyección”.¹³ “Déchariter” es también, de acuerdo con Millot, asumir por todos la degradación invisible de cada uno, desposeyéndolos de ella. “Es también reservar en el seno del mundo el lugar de fuera del mundo en el que la universalidad de su orden se funda siempre: una alteridad rebelde, algún goce inasimilable, alguna singularidad irreductible”.¹⁴

EL ATORMENTADOR DE SÍ MISMO

Los ejercicios mortíferos realizados sobre el cuerpo sadiano liberan de lo que no es más que un sepulcro. El sufrimiento infligido es la muestra de todas las inspiraciones líricas. Desde Baudelaire (*A una carroña* y *El Cisne*) hasta Pasolini (*Teorema* y *Saló*), el sadismo se revela como la única forma coherente de platonismo en el universo moderno.

Baudelaire refiere al problema de la miseria en *Spleen e ideal* como una carencia en el corazón del sujeto, pero el sentido de la miseria hay que leerlo en su fundamento inconsciente, en una experiencia de privación del objeto o de abandono de otro.¹⁵ La temática de *Spleen e ideal* se despliega como un drama en tres partes: 1) la génesis de la miseria y del sujeto miserable; 2) la transformación de la miseria domina mediante la estrategia de la ebriedad que se lleva hasta la redención (momento “religioso” de invocación de un Padre que funcione como un árbitro en la relación mortífera con la madre, fideísmo o deseo de fe más que creencia efectiva); 3) el recurso a la Belleza para dar cuerpo a esa redención (momento “estético”, último recurso a la estrategia de extirpación de la miseria pues, en un mundo infantil en el que predomina la madre mortífera, la Belleza es el más allá por donde el sujeto puede escaparse y vivir la redención).¹⁶

La abyección en Baudelaire se refiere a la maldición de quedar como un desecho para la madre, una madre que deplora haber parido tal aborto, “monstruo esmirriado”. El sujeto miserable es el rechazado al nacer, bautizado por el odio materno donde la experiencia de la abyección encuentra su total dimensión en el encuentro con la carroña: “Baudelaire no ahorra ningún detalle, como para sugerir una estética del desecho, en donde la podredumbre se conjuga con la fetidez para sugerir una atracción de lo que, por definición, señala a la carencia en el mundo: un desecho de cuerpo vivo”.¹⁷

Pero lo más interesante es que, en la primera parte del poema, lo abyecto es dado a ver a la mujer amada y el horror producido en ella es fuente de goce. En un segundo tiempo, se devela el secreto de esa fascinación: la basura es aquello a lo que es prometida la amada, como si el poeta amara y odiara con el odio de la Madre.

¹¹ Catherine Millot, *Gide, Genet, Mishima. Intelligence de la perversion*, Gallimard, Paris, 1996, pp. 90-93.

¹² *Ibid.*, p. 93.

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ *Ibid.*, pp. 93-94.

¹⁵ Paul-Laurent Assoun, *El perverso y la mujer en la literatura*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1995, p. 125.

¹⁶ *Cfr. ibidem.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 129.

Asimismo, este sentimiento de abyección revela un pedido de reconocimiento y la esperanza de que un día su madre “cambiará su juicio acerca de él”.¹⁸ Pero él, odiado por su madre, se odia a sí mismo, como si ese odio fuera el homenaje paradójico a su madre, doble polo de depresión y persecución que se organiza en el tema “verdugo de sí mismo” (*Heautontimorou-menos*):

¡Soy la herida y el cuchillo!
 ¡Soy la bofetada y la mejilla!
 Soy los miembros y la rueda
 ¡Y la víctima y el verdugo!

El odio se presenta tan interiorizado que el sujeto desempeña los dos papeles: verdugo (madre mortífera) y víctima (hijo atormentado).

Baudelaire dice que *Las flores del mal* es un poema que surge de una idea católica pero, en su caso, la idea del mal está inscrita en la Naturaleza, mientras que el catolicismo deja una posibilidad de restauración. La posición de Baudelaire es gnóstica y maniquea. El mal es una realidad en el mundo. Se apoya en Sade y ubica la explicación del mal en el “hombre natural”, de modo que el mal es una determinación satánica inherente a la estructura del hombre mismo.

CÉLINE O LA PASIÓN POR LA ABYECCIÓN

La obra de Céline también nos ilumina de un modo fecundo acerca de la problemática de la abyección. Los negocios de la madre de Céline —las antigüedades y los bordados antiguos— siempre estuvieron en relación con la posibilidad de la falsificación del objeto y con el adorno de la palabra. La preocupación constante de Céline en torno a la verdad y sus semblantes se puede relacionar con las reglas de esos oficios que consisten en poder discernir lo verdadero de lo falso, no dejarse engañar en la compra de mercancías, pero saber deslumbrar al cliente con bellas palabras.

A finales de 1927, cuando termina su contrato, Céline deja Ginebra y la S.N. para volver a París, donde se instala como médico en un arrabal. Su despacho se convierte en punto de encuentro de los miserables, los inválidos y los alcohólicos, desechos humanos de una periferia desalmada que sufre los estragos de la industria, y a menudo se niega a cobrarles sus honorarios. Muchas veces se describe a Céline, en su papel de médico de los pobres, como alguien entregado y lleno de solicitud. Este retrato no me parece exacto. Estaba más hartado y asqueado de sus pacientes que apiadado, y practicaba una medicina muy rudimentaria. Es preciso tomarse en serio las declaraciones que él mismo hace a este respecto en sus escritos: «Estaba hasta las narices de los enfermos... Treinta de esos pelmas nada menos había remendado ya... No podía más... ¡Que tosieran! ¡Escupiesen! ¡Reventaran! ¡Se descuajaringasen! ¡Salieran volando con treinta mil gases en el culo...! ¡A mí, plin!». Si puede decirse que quiere a sus enfermos, es en la medida en que le inspiran una misericordia elevada a la *pasión*, entre horror y goce. Para el Céline médico, el cuerpo enfermo representa la mismísima verdad del ser humano, despojado de su comedia de la salud. Pero de todas formas, siempre lo aborda con tanta repugnancia como fascinación.¹⁹

De acuerdo con Serge André, sus dos primeras obras —*Viaje al fin de la noche* y *Muerte a crédito*— entronizan la podredumbre, la miseria, la cobardía, la apatía pero, más tarde, esas pasiones serán expulsadas al mundo,

¹⁸ *Ibid.*, p. 132.

¹⁹ Serge André, *La impostura perversa*, Paidós, Buenos Aires, 1995, p. 293.

identificando la podredumbre y la abyección con la figura del judío, origen de una enfermedad amenazante, “una epidemia que requiere de un médico higienista”.²⁰

Tras la frase melancólica reflejada en sus primeros textos y la fase maníaca de los panfletos antisemitas, empieza el período de persecución, variante de una autoacusación melancólica, una nueva forma de ofrecerse como objeto de sacrificio.

Es una *parodia de paranoia*: no es el Otro quien le deja en la posición de un desecho, sino que él mismo organiza su exclusión, y por otra parte la clama a gritos como si nunca hubiera sido suficientemente pronunciada. No es un rechazo, un «asesinato del alma» schreberiano, sino una identificación: de ahora en adelante, Céline se convierte en Céline el infame, Céline el excremento de la literatura. Así, al llegar al final de su recorrido se encuentra en el punto de partida y realiza, en el mundo de la literatura, aquel ser por el que se había sentido amenazado al principio y contra el cual había luchado expulsándolo al exterior: un cadáver putrefacto, roído por los gusanos, un escritor ya póstumo que habla desde más allá de la muerte, «de esas profundidades donde todo deja de existir...», como rezan las últimas palabras de Rigodón, relato concluido por Céline inmediatamente antes de morir.²¹

Al principio de *Muerte a crédito*, Céline describe su situación en el mundo como médico de dispensario, un mundo privado de semblantes y, por lo tanto, inmundo. Estas son las palabras de tinte autobiográfico con las que el autor describe la experiencia de su primo Gustin Sabayot, también médico:

Toda la miseria, la envidia, la roña de una provincia descendió sobre su cabeza. Había sentido pasar la hosquedad biliosa de los plumíferos de su propio turno. La acidez matutina de los 14,000 alcoholistas del distrito, los mocos, las retenciones extenuantes de las 6,422 blenorragicos que no agotaban nunca, los sobresaltos de ovario de las 4,376 menopáusicas, la angustia cuestionadora de 2,266 hipertensos, el desprecio inconciliable de 722 biliosos con jaqueca, la obsesión sospechosa de los 47 casos de lombriz solitaria, más las 352 madres con ascárides, la horda que se agita, la gran turba de los masoquistas con todos los caprichos. Eczematosos, albuminosos, diabéticos, fétidos, temblorosas, vaginosas, inútiles, los demasiado, los no bastante, los resfriados, los atacados de arrepentimiento, todo el lodazal, el mundo traspasado de asesinos, acabada refluyendo sobre su boca, cayendo como cascada delante de sus lentes a lo largo de treinta años, noche y día.²²

De acuerdo con Serge André, esta

cloaca infecciosa puede compararse con la carnicería de sangre y barro de la guerra, con la humedad asfixiante y hormigueante de la selva africana, con la viscosidad purulenta de las carnes femeninas en el amor [...] Se trata, al fin y al cabo, del fondo de lo humano, de su ser oscuro, de su *Dasein* original y final.²³

LA GUERRA EN LOS TIEMPOS DE LA GLOBALIZACIÓN

En *La agresividad en psicoanálisis*, Lacan afirma que la guerra es un fenómeno demasiado exigente para sujetos que deberían ser cada vez más neutros en el ejercicio de la agresividad, pues el patetismo es indeseable en esa situación.²⁴ Braunstein, a este respecto, agrega:

²⁰ *Ibid.*, p. 295. A este respecto, recordemos que su Tesis de Doctorado fue sobre Semmel-weiss, el descubridor del agente infeccioso en la fiebre puerperal.

²¹ *Ibid.*, p. 299.

²² Louis-Ferdinand Céline, *Muerte a crédito*, Tiempo Nuevo, Caracas, 1971, pp. 27-28.

²³ Serge André, *op. cit.*, p. 303.

²⁴ Cfr. Jacques Lacan, “La agresividad en psicoanálisis” (1948), en *Escritos I*, Siglo XXI, México, 1984.

En la guerra computarizada de hoy ese ideal de apatía parece al alcance de la mano. La escisión subjetiva es irrelevante en quien ejerce la crueldad pero resulta devastadora para las víctimas. El vencedor en la guerra contemporánea no es quien se identifica con el sufrimiento de su otro sino quien oprime fríamente los botones que llevan la destrucción a blancos sin rostros definidos en las fotografías tomadas desde los satélites y luego cuantifica a los porcentajes de destrucción alcanzados en referencia a la meta prevista. El verdugo sadiano es apático porque se identifica con el objeto y no con la víctima. Él toma el lugar del instrumento que le permite cumplir con la tarea de hacer aparecer la escisión en la subjetividad del otro: nada le llega al látigo del dolor que inflige. Identificarse con el látigo y borrar al sujeto es el ideal de la guerra de nuestro tiempo. La guerra cambia su naturaleza al hacerse cargo de ella al ingeniero cibernético. El cuerpo a cuerpo de las batallas antiguas implicaba el goce de los combatientes. Ahora no hay otros goces que el goce sacrificial de víctimas destinadas al sufrimiento y el goce del espectáculo telefilmado y disfrutado en el coliseo de la propia habitación.²⁵

José Pablo Feinmann recuerda que la destrucción de la ciudad alemana de Dresden —el 13 de febrero de 1945, con Alemania prácticamente vencida— suele analizarse “como una barbarización de los Aliados a causa de luchar contra la barbarie nazi”.²⁶ Esta hipótesis parte de la idea según la cual los aliados habrían destruido Dresden —ocasionando la muerte de 140,000 personas, aproximadamente— por un fenómeno de “contagio”, de identificación con la “ética guerrera del enemigo”.²⁷ De esta manera,

la culpa se traslada a la víctima: los mismos alemanes (que, al cabo, habían elegido a Hitler) serían los responsables de la masacre dresdeniana. Pero no. Dresden es borrada del mapa como castigo, como reparación simbólica, como monumento a la eficacia guerrera de los vencedores. El castigo busca satisfacer el hambre de venganza de los pueblos. Pocos meses luego de Dresden, Hiroshima: ¿también aquí hubo un contagio de la barbarie del enemigo? No, hubo una estrategia política: avisarle a la Unión Soviética lo que podía esperarle en la nueva guerra que se inauguraba. Más que para terminar la guerra en el Pacífico, la bomba de Hiroshima inicia la Guerra Fría en la modalidad de la amenaza atómica: “Cuidado, miren qué arma tenemos y miren, también, cómo no vacilamos en utilizarla”.

¿Qué reparación simbólica paralela a la devastación de las Torres Gemelas tiene la administración Bush? ¿Qué necesitará destruir para igualar una destrucción semejante? No hay Torres Gemelas en Afganistán. Sólo hay viento, chozas y erráticas personas con turbantes. Hubo una foto en la que se expresó la venganza. Fue horrorosa y patética. Es así: unos milicianos de la Alianza del Norte (que son, le guste o no a EE.UU., “su” gente, “sus” aliados, “sus” reparadores) se ensañan con un soldado talibán. Lo humillan, le quitan los pantalones. Los ojos, la mirada ciega de terror del pobre hombre, su cuerpo laxo entregado a la voracidad de los asesinos, son para siempre, formarán parte de la galería del terror de la condición humana. No vimos la cara de ninguno de los muertos en las Torres. Pero ya vimos la de un talibán asesinado por los “aliados” del “Norte”. Atrás, algo alejado, otro miliciano intenta impedir el asesinato. Posiblemente ha visto al fotógrafo y sabe que esa foto dará mala prensa. O no. Acaso quiere que la matanza se demore para ser él quien dé el tiro de gracia. Hay muchos tiros de gracia. En la tercera foto el talibán, arrancados sus pantalones, yace muerto sobre la tierra y los “aliados del Norte” todavía disparan sobre él. ¿Alcanzará esto para reparar el anhelo real y simbólico de venganza del pueblo norteamericano? ¿Un pobre talibán vejado valdrá por seis mil muertos en el centro de Manhattan? Bush necesitará más. Pero no sabrá dónde encontrarlo. De aquí el terror que late en esta situación.²⁸

²⁵ Néstor Braunstein, *Por el camino de Freud*, Siglo XXI, México, 2001, p. 36.

²⁶ José Pablo Feinmann, “Ni esclavos ni monstruos”, *Página 12*, Argentina, 2001. Disponible en: <https://bit.ly/3jBE6Sk>.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

Feinmann continúa: “Poner —más que nunca— el mundo entero a los pies del pueblo norteamericano es la única tarea reparatoria que alcanzará para Bush. De este modo, a la globalización económica se sumará ahora la globalización militar”.²⁹

En su *Prefacio* al libro de Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, Sartre decía que “el europeo no ha podido hacerse hombre sino fabricando esclavos y monstruos”.³⁰ Esperemos que la nueva guerra de la globalización no haga de nosotros ni una cosa ni la otra pues, en suma, no son más que formas de abyección.

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ Jean-Paul Sartre, en *ibidem.*