

Políticas de la amistad, el don del perdón y el recuerdo del amor: los testimonios de Victoria Ocampo *in memoriam* de Pierre Drieu La Rochelle

María Celia Vázquez*
Universidad Nacional del Sur
vazquezmariacelia@gmail.com

Resumen: En ocasión de despedir a Pierre Drieu La Rochelle, Victoria Ocampo intenta, si no justificar el acto aberrante que comete el amigo al convertirse en colaboracionista, al menos atenuar los cargos que se le imputan, mediante una serie de argumentos tendientes tanto a purificar su nombre mancillado y profanado por los detractores, como a tornar lo más excusable posible la conversión al fascismo. Mientras le otorga el beneficio de la duda respecto de algunas de las peores imputaciones que recaen sobre él, le presta un crédito de confianza póstumo, que consiste en el don del perdón ¿Qué otra cosa si no el recuerdo del amor puede llevar a Victoria a declararse públicamente a favor de un personaje tan controvertido? El amor, o mejor la amancia, funciona como el motor de lo positivo del deseo, y procura la energía que arrastra a Ocampo a querer escribir *in memoriam*, a pesar de haberse distanciado de Drieu (en vida de él).

Palabras clave: Victoria Ocampo – Pierre Drieu La Rochelle – Don del perdón – Políticas de la amistad

Abstract: When Pierre Drieu la Rochelle died/committed suicide, Victoria Ocampo tries perhaps not to justify the abhorrent act of becoming a collaborationist, but to mitigate the charges that he was accused of. In order to do this, she presents some arguments which tend to purify his tarnished name as well as turn his adherence to fascism as excusable as possible. While she gives him the benefit of the doubt with respect to some of the most serious charges, she lends him a posthumous credit of confidence: the gift of forgiveness. Love, or better amancia, works as the driving force of desire and provides the energy that pushes her to write *in memoriam*, in spite of being distant from each other (while he was alive).

Keywords: Victoria Ocampo – Pierre Drieu La Rochelle – Gift of forgiveness – Politics of Friendship

El 16 de julio de 1962, desde París, Victoria Ocampo le escribe a su hermana Angélica una carta en la que sin ningún disimulo da rienda suelta a la

* **María Celia Vázquez** Profesora de Teoría y Crítica Literaria en la Universidad Nacional del Sur (Bahía Blanca). Su trabajo se centra en la literatura argentina contemporánea, con especial interés en las operaciones de la crítica, las intervenciones intelectuales en el contexto del peronismo y la obra testimonial de Victoria Ocampo.

indignación que le ha provocado la lectura del diario (en ese momento inédito) de quien en vida había sido primero su amante y luego su amigo. Cuando pensamos en las reparos de orden ético y moral que se opusieron a la idea de publicar ese texto en el que Drieu La Rochelle “proclama su odio contra los judíos, homosexuales, mujeres, surrealistas, colaboracionistas, miembros de la resistencia, y fundamentalmente contra sí mismo” (Wilson 18), no resultan extraños ni el espanto que le causan a Ocampo sus dichos ni el énfasis que pone en manifestarlo. La lectura de esos manuscritos a los que la ensayista tuvo acceso treinta años antes de su publicación, la edición completa se publicará recién en 1992, no sin cierta prevención por parte de la editorial (Gallimard), y tras “una serie de muertes y de discusiones en cascada” (Wilson 2007: 18),¹ bajo el título *Journal 1934-1945*— la enfrenta con el rostro más abominable del amigo, al demostrarle que la identificación de Drieu con Hitler² no se resiente ni siquiera después de haber sido testigo de lo que ocurría en un campo de concentración bajo la autoridad de las SS:³ “El Diario de Drieu es algo horrible. No ha visto nada sino lo que imaginaba o quería ver en el nazismo. Le mostraron Dachau en 1934 (esto me anonada y espanta más allá de toda expresión)” (Ocampo *Cartas a Angélica* 130, los subrayados son del original).⁴ Eso de las confesiones de Drieu que la “anonada y espanta más allá de toda expresión” parece revelar a Ocampo hasta qué punto el amigo

¹ “Antes de su suicidio en 1945, Drieu hace enviar el manuscrito a su hermano Jean, instándolo a publicarlo «integralmente, sin ninguna vacilación burguesa». En 1986, *in extremis*, Jean Drieu designa al crítico Julien Hervier depositario de esos textos; su viuda, que no conoció a Pierre, accede seis años más tarde a la publicación. También medió una decisión nada fácil del editor: «¿habría que publicar o no?», se pregunta el historiador Pierre Nora, director de la colección «*Témoins*» de Gallimard, en la que aparece el volumen” (Wilson 18-9).

² Los únicos fragmentos del *Diario* de Drieu que Ocampo cita en la carta precisamente se refieren a ese proceso de identificación: “Cito: «Je sens le mouvement de Hitler comme si j'étais lui. Même, je suis au centre de son impulsion. Mon autre dans sa partie mâle et positive est son illustration»” (Drieu cit. en Ocampo *Autobiografía* V 131).

³ Como observa Patricia Wilson: “En efecto, 1934 es un año clave para los intelectuales franceses: en febrero se producen los tumultos en contra del régimen izquierdista de Edouard Daladier, encabezados por una derecha nacionalista derivada de *Action française*; también en 1934, un grupo de intelectuales franceses es invitado por el régimen de Berlín. Lo que allí ve Drieu funciona como una revelación: el aspecto guerrero del fascismo en su forma alemana, la disciplina, pero sobre todo el entusiasmo de los jóvenes nazis que le presentan los funcionarios del régimen, despiertan en Drieu sentimientos adormecidos desde el armisticio [de Rethondes]” (Wilson 20). Por otra parte, en lo que se refiere específicamente a Dachau, 1934 se recorta como un momento en que se extremaron los rigores como consecuencia de que en ese momento el campo de concentración pasa a estar bajo la autoridad de las fuerzas SS.

⁴ Carta a Angélica, París, 12 de julio de 1962; cfr. Ocampo (*Cartas a Angélica*), pp. 128-132.

enloqueció: “Pero seremos más caritativos con su *demencia* que él con las debilidades que no eran propiamente las suyas” (*Cartas a Angélica* 131; las cursivas son del original). O como prefiere decir Philippe Sollers a propósito de Céline, el más emblemático de los escritores franceses que se proclamaron a favor del nazismo, “un delirio se apoderó de él” (Sollers 67)⁵ impidiéndole ver más allá del propio delirio, como sugiere Ocampo al aclarar que Drieu “[n]o ha visto nada sino lo que imaginaba o quería ver en el nazismo” (*Cartas a Angélica* 130), no obstante haber recorrido aquel campo que debido a su organización y eficacia se destacó como modelo del sistema de campos de concentración. A partir de la confirmación de que el amigo no ignoraba las circunstancias en las que actuaba, a Victoria Ocampo le resulta tan inadmisibles la ceguera de Drieu que no puede adjudicársela sino a la demencia. Asimismo, se muestra menos indulgente que otros amigos del escritor francés, como Malraux y Grover, al declararse incrédula frente a los intentos de hallar una explicación que justifique semejante comportamiento: “No lo veo como lo ve Malraux por lo menos. Y Grover tampoco. [...] Pero espero reaccionar y trataré —con Grover— de buscarle explicaci a cosas que aparentemente no la tienen —sino malas” (Ocampo *Cartas a Angélica* 131).

Si bien la amiga argentina no ignoraba que el autor de *Gilles* se había convertido al fascismo en la década del treinta —de hecho, esa fue la razón por la cual la relación entre ambos caminó sobre las brasas con más frecuencia que la deseada—,⁶ al leer el diario descubrió que la potencia del mal en Drieu había alcanzado una dimensión que ella no había sospechado. La carta parece haber sido escrita bajo los efectos de ese descubrimiento, que corroe como un ácido no el afecto pero sí el recuerdo de lo que siente por el amigo, y en nombre de esa corrosión reclama el olvido: “¡Qué injusto y ciego que era! Por el

⁵ “La cosa es clara: hubo un gran escritor francés, Céline, que de repente se convirtió en el antisemita más virulento que se haya conocido alguna vez. Un delirio se apoderó de él, una fulguración negativa, una revelación biológica que cayó del cielo, un espantoso tumor. Sus panfletos (siempre inhallables en librerías) son el síntoma de esa locura repentina” (Sollers 67). A diferencia del planteo que hace Ocampo en la carta, Sollers se refiere irónicamente a la locura de Céline, dado que lo que más le interesa atacar es la hipocresía de la sociedad francesa que prefiere convertir al escritor en un chivo expiatorio, antes que hacerse cargo del extendido antisemitismo en Francia.

⁶ “Desde hacía algún tiempo, hablar de política era para nosotros como caminar sobre brasas” (Ocampo “El caso Drieu” 23).

momento estoy tan disgustada y atónita, que no pienso sino en borrarlo de mi memoria” (Ocampo *Cartas a Angélica* 131).

En cambio, Ocampo había reaccionado de manera muy distinta ante el acontecimiento del suicidio de Drieu, a propósito del cual había escrito dos textos —el obituario⁷ y “El caso de Drieu La Rochelle”— en los que lejos de mostrarse indignada, adopta una posición más próxima a las asumidas por Malraux y Grover —de las que se distancia en la carta—, dado que en esos textos se manifiesta comprensiva y hasta en cierto sentido indulgente con los yerros del amigo. Siguiendo la teoría del don del perdón de Derrida, podríamos decir que en ambos textos, Ocampo intenta, si no justificar el acto aberrante que comete Drieu al convertirse en colaboracionista, al menos atenuar los cargos que se le imputan. Esa voluntad absolutoria se observa no sólo cuando la ensayista evita mencionar las ideas políticas del escritor, en el obituario, sino también cuando, lejos de omitir el tema, lo aborda sin pelos en la lengua en “El caso de Drieu La Rochelle”. En ambos casos la superviviente absuelve —al menos públicamente— al amigo, postmortem le perdona el haberse inclinado hacia la fuerza, el totalitarismo y la violencia; y lo hace precisamente porque a su juicio tales inclinaciones inequívocamente representan el mal: “lo imperdonable, por lo tanto, lo único que requiere el perdón” (Derrida *Dar (el) tiempo* 162). En consecuencia, al otorgarle el beneficio de la duda respecto de algunas de las peores imputaciones que recaen sobre Drieu, Ocampo le presta un crédito de confianza póstumo, que consiste en darle el perdón (“somos deudores del amigo, pero ello en la paradójica medida en que vivimos del crédito que *debemos darle*” (Derrida *Dar (el) tiempo* 148, las cursivas son del original). Más precisamente, el don se concreta mientras la ensayista propone una serie de argumentos con el doble propósito de purificar la figura del amigo, mancillada y profanada por los detractores, y tornar lo más excusable posible la conversión al fascismo. Con la intención, pues, de tornar *excusable* semejante “error político” (Ocampo “El caso Drieu” 26), ensaya una ceremonia de expiación que consiste, como dice Derrida, en sacar todas las deducciones

⁷ “Pierre Drieu La Rochelle. Enero de 1893-Marzo de 1945”, publicado primero en la Sección Notas de *Sur*, y posteriormente, en *Testimonios. Serie Tercera*. En la Serie siguiente, *Soledad Sonora*, publicó “El caso de Drieu la Rochelle”.

posibles de todas las hipótesis posibles tendientes a explicar las razones que lo llevaron a cometer tamaño error.

Antes de continuar con el análisis, considero imprescindible aclarar que la hipótesis del perdón a Drieu no presupone de ninguna manera que Victoria Ocampo le dé la razón. Por el contrario, interpreto —con Derrida— que se debe elegir entre el don de la razón y el perdón; por consiguiente, Ocampo perdona a Drieu pero sin concederle la razón (dado que el perdón parece destinado a no tenerla).⁸ En consecuencia, antes que disimular, la amiga subraya aquellas diferencias que la separan de él tanto en el campo filosófico-espiritual como en el ideológico-político.

Para concretar el don del perdón, Ocampo se vale sobre todo del conocimiento que tiene de él. Si la sobreviviente puede reconocer, más allá o a pesar del “error político” y la peor equivocación espiritual, la buena madera de la que está hecha la persona, el “ser verdadero” del amigo que acaba de suicidarse, es porque “la muerte se presenta como la experiencia privilegiada de un recordatorio del ser verdadero de ese allegado, de ahora en más inalcanzable” (Allouch 133). Podríamos decir que ante el suicidio del amigo, Ocampo habla interpelada por tal “recordatorio” y respondiendo al “llamado del ser” que acontece con la muerte. Por eso mismo, en el obituario, antes que detenerse en el plano de las ideas políticas (“[n]o intentaré explicar cuáles fueron sus ideas políticas, ni qué parte de verdad y de error había en ellas; en qué podían y en qué no podían defenderse”, Ocampo “Pierre Drieu” 154), presenta a Drieu bajo la imagen de un hombre que “se equivocó de buena fe” (“cosa casi increíble en un hombre de semejante inteligencia”), que “no traicionó” y que se mantuvo fiel a su extravío hasta el final (Ocampo “Pierre Drieu” 153), En definitiva, lo que defiende es que en el caso de Drieu, más allá de la defección política y de la peor equivocación en el plano filosófico-espiritual, hay una reserva moral intacta, dado que a pesar del “trágico malentendido” (Ocampo “El caso Drieu” 27) que lo lleva a convertirse al nazismo (el eufemismo es otro de los recursos elegidos por la escritora para

⁸ “[...] aunque se han dado la razón el uno al otro, se la han dado de *no dar ni perdonar nada*, como si el don o el perdón estuviese siempre *destinado* a no tener razón” (Derrida *Dar (el tiempo)* 153; las cursivas son del original).

amortiguar el impacto negativo de sus palabras sobre la figura de Drieu), más allá de él, están, o mejor todavía, siguen estando, permanecen en pie, valores morales como la fidelidad, la buena fe, la solidaridad, que quedan demostrados por la ayuda que Drieu presta a amigos y conocidos durante la Resistencia. Del mismo modo, en nombre del conocimiento pleno (que incluye la fisiología, los sentimientos y el espíritu: “Hubiera apostado mi vida que era fisiológicamente, sentimentalmente, espiritualmente incapaz de entregar a nadie a la Gestapo” (Ocampo “El caso Drieu” 33) que se arroga tener de él, Ocampo se manifiesta incrédula ante los presuntos actos de delación que los adversarios le inculpan:

Lo que no aceptaba era que se lo acusara de entregar voluntariamente a la Gestapo a tal o cual persona, así fuera su peor enemigo (su peor enemigo había sido su amigo más querido y tenía un nombre: Aragon). Oí con horror estas acusaciones. No reconocía a Drieu en ellas. Hubiera apostado mi vida que era fisiológicamente, sentimentalmente, espiritualmente incapaz de entregar a nadie a la Gestapo. (Ocampo “El caso Drieu” 33)

E incluso se permite poner en tela de juicio la afiliación de Drieu a las ideas fascistas: “Y nadie sabía mejor que él que su naturaleza y sus preferencias no concordaban con las doctrinas fascistas. Indirectamente, lo ha confesado a menudo” (Ocampo “El caso Drieu” 40). De la hipótesis acerca de que es el lado bueno (y no el malo) [En el epígrafe, Ocampo cita a André Gide para aludir a los dos lados (côtés) de Drieu] el que se corresponde con la verdadera naturaleza de Drieu, extrae algunas de las deducciones que le sirven para tornar excusable el “error político”. Por ejemplo, podríamos decir—siguiendo a Pericles, para quien “lo esencial no es el *ergon* sino la intención que lo presidió” (Loraux 120)—⁹ que Victoria Ocampo distingue entre intenciones (sentimientos, causas) nobles, y actos (efectos, consecuencias) aberrantes: “Aberración puede llegar a ser sinónimo de traición en cuanto a los efectos, no en cuanto al punto de partida. Drieu permaneció, por el contrario, fiel a su extravío. Si pecó,

⁹ Loraux enfatiza el hecho de que en Atenas lo que confiere valor inminente al ciudadano cuando muere no se corresponde con sus actos y lo hecho en vida, sino con su decisión de haber asumido los valores cívicos. En definitiva, como proclama Pericles, a la hora de reivindicar la memoria del muerto importan más las intenciones que el *ergon*. Cfr. Loraux 120.

no fue por falta de fidelidad” (Ocampo “Pierre Drieu” 153). La escritora se vale de este argumento para atenuar el carácter reaccionario del nacionalismo de Drieu, un hecho que resulta bastante curioso si pensamos en la postura antinacionalista de Ocampo. Mientras que para Benjamin —como observa Derrida— el racismo, la xenofobia y el antisemitismo de Céline son “excusables y perdonables al amparo de la literatura y la lengua” (Derrida *Dar (el) tiempo* 129), para Ocampo, que en cambio interpreta el caso del amigo en términos morales, el nacionalismo de Drieu sería perdonable al amparo de un sentimiento noble, como es el amor que siente por Francia y Europa: “Las quería y se preocupaba por ellas a su modo, que no era el nuestro. Pero tan sinceramente como los que dieron mejor rumbo a su amor por Francia” (Ocampo “Pierre Drieu” 154). Ella no alude al nacionalismo de Drieu de modo directo sino valiéndose de un eufemismo mediante el cual tiende a ennoblecerlo (aunque no reprima del todo su desaprobación), al poner el foco en “el punto de partida” (para usar sus propias palabras) en el que se inspira. Por carácter transitivo y omitiendo la circunstancia de que Drieu se suicida ante la inminencia de ser detenido, embellece su suicidio al sugerir que se trata de un don, ofrenda o sacrificio por la patria. “Afirmo que Drieu no ha huido. No podía estar sin Francia, y el mejor medio que encontró para quedarse allí era morir” (Ocampo “Pierre Drieu” 158). Es por eso que el suicidio se revela como un don, ese *darse la muerte* acerca del cual se interroga Derrida:

¿Cómo se da uno (la) muerte? ¿Cómo se la da uno a sí mismo en el sentido en que darse (la) muerte es morir asumiendo la responsabilidad de la propia muerte, suicidarse pero también sacrificarse por otro, morir por el otro, así pues dar la vida quizá, dándose (la) muerte, aceptando la muerte dada, como lo pudieron hacer de forma tan diferente Sócrates, Cristo y algunos otros? (Derrida *Dar la muerte* 22)

Por otra parte, el carácter excesivo de ese amor que le hace preferir la muerte antes que alejarse de su país sugiere la desmesura propia del *potlatch* “que no consiste en dar más de esto o aquello, sino en dar más, absolutamente”

(Derrida *Dar (el) tiempo* 44):¹⁰ El don está estrictamente asociado al exceso y la desmesura, tiene una naturaleza “*de antemano excesiva, a priori exagerada*. Una experiencia donadora que no se entregase *a priori* a cierta desmesura, un don moderado, comedido, no sería un don” (Derrida *Dar (el) tiempo* 45; las cursivas son del original). Por su parte, Mauss se refiere al *potlatch* como “el sistema de dones intercambiados” pero marca una diferencia respecto al don que tiene que ver justamente con la exageración. “No difiere de él más que por la violencia, la exageración, los antagonismos que suscita” (Mauss cit. en Derrida *Dar (el) tiempo* 45). El *potlatch* ese don desmesurado en Drieu se convierte en ese despilfarro de sentimiento patriótico al que curiosamente Ocampo no pone en relación con el fanatismo,¹¹ sino que, por el contrario, interpreta como un sentimiento noble, que consecuentemente ennoblece al sujeto que lo experimenta —interpretación que le sirve para reivindicar a Drieu como alguien capaz de sacrificarse por Francia.

La ensayista también busca argumentos expiatorios en el orden de la experiencia vital, por ejemplo con perspicacia, reconoce una pieza clave en la efectiva participación de Drieu en la Primera Guerra Mundial, que le permite explicar su conversión ideológica al fascismo a partir de la fascinación que siente él por la Fuerza (sin dudas, un factor ideológico decisivo en esta conversión), y su identificación con el pueblo alemán. En efecto, la experiencia de haber combatido en el frente durante la primera guerra fue un factor decisivo para la conversión al nazismo de muchos artistas e intelectuales, porque

¹⁰ El don está estrictamente asociado al exceso y la desmesura, tiene una naturaleza “*de antemano excesiva, a priori exagerada*. Una experiencia donadora que no se entregase *a priori* a cierta desmesura, un don moderado, comedido, no sería un don” (Derrida 1995 [1991]: 45; las cursivas son del original). Por su parte, Mauss se refiere al *potlatch* como “el sistema de dones intercambiados” pero marca una diferencia respecto al don que tiene que ver justamente con la exageración. “No difiere de él más que por la violencia, la exageración, los antagonismos que suscita” (Mauss cit. en Derrida *Dar (el) tiempo* 45).

¹¹ En el testimonio sobre el caso de Drieu, aunque Ocampo no alude explícitamente al nacionalismo del amigo, sí profundiza la crítica que le merece esa ideología: “Y justamente, lo que me asqueaba en la política era que los mismos vicios que en las vidas privadas, individuales, pasan por intolerables, pasarán en la vida pública, política, por virtudes acrisoladas. El orgullo, por ejemplo, pecado capital (aun para quienes están al margen de las religiones, si se toman el trabajo de observar sus consecuencias y de meditar sobre ellas), se transforman en noble virtud si se le agrega el adjetivo nacional. Virtud que permite y fomenta la ciega sobreestimación de cuanto poseemos, de cuanto somos, y el jactarse de ello sin pudor, virtud que nos incita a colocarnos eterna y arbitrariamente «*über alles*»” (Ocampo “El caso Drieu” 25-6).

—como observa Sollers— “[l]a guerra de 1914-18 exaspera el mal, la derrota de 1940 será su revelación total” (69). Pero si Ocampo evalúa esta experiencia del frente como un factor determinante del error es sobre todo en virtud de esa transmutación (que acontece al reunir los opuestos) del ser en *pólemos*¹² que permite no sólo la identificación *del* sino también *con* el adversario. La cercanía que procura el enfrentamiento cuerpo a cuerpo revela a quienes lo protagonizan que los adversarios son en el fondo inseparables. Precisamente, al respecto señala Derrida que el frente de guerra, ese escenario que desaparece después del conflicto de 1914, “le presta su figura histórica a este *pólemos* que aproxima a los enemigos como cónyuges en la extrema cercanía del cara a cara” (Derrida *Dar la muerte* 29). Ocampo encuentra expresada, o podríamos decir proclamada, esa unión de los contrarios en la dedicatoria del poema escrito a la vuelta de la guerra en 1917, “À vous Allemands”—ese don de Drieu a aquellos “con quienes había luchado cuerpo a cuerpo y que lo habían herido en su carne” (Ocampo “El caso Drieu” 19). Aun cuando ella pone en foco el fascismo de Drieu, al leer el poema la ensayista no deja pasar la oportunidad para intentar disculparlo apelando al verdadero ser del amigo, mientras sugiere la imagen de aquel que al dejarse “encandilar por lo que menos se le parece” se ha desviado de su propia naturaleza que es “toda inteligencia y fineza”. “La mayúscula es ya significativa. Drieu, toda inteligencia y fineza, hecho ante todo y por encima de todo para los matices, se deja encandilar por lo que menos se le parece: la Fuerza con mayúscula” (Ocampo

¹² Derrida subraya el hecho de que Teilhard de Chardin y Jünger, los dos máximos pensadores acerca de la experiencia en el frente, coincidían *allá* de las diferencias en “comparaciones que reactualizan la visión heracliteana del ser como *pólemos*” (Derrida *Dar la muerte* 30). Para Heráclito, *éris* (lucha, rivalidad, querella) es fuerza disgregadora (*pólemos*) como causa de la pluralidad y homología, e *eiréne* (paz), la causa de unidad. “Este *pólemos* une a los adversarios, reúne los opuestos (Heidegger insiste en ello con frecuencia). El *frente*, escenario de la Primera Guerra Mundial, le da su figura histórica a este *pólemos* que aproxima a los enemigos como cónyuges en la extrema cercanía del cara a cara. Esta exaltación singular y turbadora del frente deja quizá presentir otro duelo, la pérdida del frente durante y, sobre todo, después de la Segunda Guerra Mundial, una desaparición de ese enfrentamiento que permitía *identificar* al enemigo e incluso, y sobre todo, *identificarse* con el enemigo. Después de la Segunda Guerra Mundial, diría quizá Patočka a la manera de Schmitt, se pierde la figura del enemigo, se pierde la guerra y quizás, a partir de ahí, la posibilidad misma de lo político. Esta identificación *del* enemigo que, en la experiencia del frente, está siempre muy cerca de la identificación *con*, es lo que más conmueve y fascina a Patočka” (29; las cursivas son del original).

“El caso Drieu” 19). De acuerdo con el argumento expiatorio, interpreta la mayúscula no como la exaltación del mal sino como el signo material de esa identificación con lo opuesto a la que recién llamamos *pólemos*, en tanto hace patente la contradicción entre la fascinación por el totalitarismo y la natural predisposición hacia los matices de quien fuera su amigo. Pero también interpreta la experiencia en el frente de batalla como aquel acontecimiento que señala el principio del fin, el inicio de un camino que culmina en suicidio: “En efecto, desde el principio, desde la guerra de 1914, en que luchó tan duramente, Drieu se interna en un callejón sin salida, sin más escape que la muerte. La muerte que él mismo se dio” (Ocampo “El caso Drieu” 20). En este sentido, la escritora no ennoblece el suicidio como *bella muerte* ni como ofrenda sacrificial, ese *darse la muerte* —en estrecha conexión con la muerte dada— a que alude Derrida: “la guerra es otra experiencia de la muerte dada (yo doy [la] muerte al enemigo y doy la mía en el sacrificio de «morir por la patria»)” (29). Más bien, Ocampo piensa, con Sartre, que se trata de un gesto autodestructivo, vacío de cualquier intencionalidad más allá de la propia destrucción:

A través de la destrucción literaria del objeto, del amor, a través de veinte años de locura y de amargura, lo que persiguió fue la destrucción de sí mismo. Por fin el vértigo de la muerte lo atrajo al nacionalsocialismo. (Sartre *Qué es la lit.* cit. en Ocampo “El caso Drieu” 30)

En la medida en que la experiencia del frente desata ese impulso destructivo que desemboca en suicidio, en el caso de Drieu puede entonces reconocerse como una de aquellas circunstancias en las que se despiertan esas “fuerzas extrañas” y “sombrias” que, según Artaud, configuran el “espíritu maléfico”,¹³ o que (quizás sería mejor decir) arrastran al yo hacia la demencia, a ese estado en el que, dice Blanchot, “rota cualquier relación consigo mismo y con lo otro reina la no relación, la diferencia paradójica, definitiva y solemne” (1990 [1983]:

¹³ “Así es como extrañas fuerzas son elevadas y conducidas a la bóveda astral, a esa especie de cúpula sombría que, por encima de la respiración humana general, configura la venenosa agresividad del espíritu maléfico de la mayor parte de las gentes” (Artaud 78).

34-5), y que precisamente Blanchot identifica con el acto del suicidio. Un estado similar a este que a propósito del suicidio describe Barthes como estar abismado aparece sugerido en cierto retirarse del mundo que acontece por vivir “dentro de un espacio definitivamente sustraído a la razón (como a su reverso, lo irracional), ajeno al acto volitivo y tal vez al *deseo*” (Blanchot 1990 [1983]: 34, las cursivas son del original), tal como hace Michele, aquel personaje que merodeaba la quinta de San Isidro y que también peleó en el frente, y que a Ocampo le fascina tanto como para dedicarle más de un testimonio:

Algunos cuentan que había participado activamente en la guerra del 14, y que desde entonces tenía ciertas rarezas: monologaba, huía de quienes pretendían entablar conversación con él, no aceptaba dádivas, o las aceptaba difícilmente (esa es mi experiencia personal), y especies (cigarrillos, quesos, higos), no tenía domicilio fijo, dormía habitualmente en las zanjas paralelas a las vías del ferrocarril, y durante una temporada se albergó en las ruinas de un viejo palomar que estaba en nuestra quinta (del lado del Bajo). (Ocampo “El caso Drieu” 18-19)

A partir de la experiencia del frente, tanto Drieu como Michele entran en ese estado, “el callejón sin salida” al que alude Victoria Ocampo, que entendemos como pérdida de sí. Por otra parte, del mismo modo que Artaud cree que hay una línea de continuidad entre el suicidio de Van Gogh y la búsqueda del lugar del yo que el pintor experimentó “durante toda su vida, con energía y determinación excepcionales” (González 109), Ocampo asocia el suicidio de Drieu con la búsqueda de sí mismo. Mientras que para Artaud matarse no lleva al pintor sino a encontrarse a sí mismo (“no se suicidó en un ataque de insania, por la angustia de no llegar a encontrarlo, por el contrario acababa de encontrarlo, y de descubrir qué era y quién era el mismo”, Artaud 80), para ella, en cambio, el acto de darse la muerte, en el caso del amigo, representa algo así como “el morir de sí, uno como morir” (Blanchot 36), un extrañamiento radical al que Ocampo alude como el “trágico malentendido” que se produce cuando Drieu cree que lo ha encontrado, porque paradójicamente

es “al colocarse en la posición que más podía alejarlo del verdadero sí mismo” (Ocampo “El caso Drieu” 27).¹⁴

En rigor, el resguardarse en la opinión de Sartre le sirve a Ocampo, ya no para atenuar los cargos en contra de Drieu, sino para disculparlo lisa y llanamente en nombre de ese carácter autodestructivo que lo domina hasta convertirlo en una especie de “víctima”, no de la sociedad, como afirma Artaud a propósito de Van Gogh, sino de sí mismo: “Drieu no fue sólo un engañado; fue una víctima” (Ocampo “El caso Drieu” 30). Pese a victimizarlo, Ocampo no piensa (a diferencia de Philippe Sollers con respecto a Céline) que Drieu haya sido un chivo expiatorio del difundido antisemitismo en Francia. Mientras Sollers, al referirse a Céline como un chivo expiatorio, admite que hay una culpa desplazada, y que se acusa a un inocente de hacerse cargo de las sombras de la comunidad (“[l]a verdad es que los franceses, desde 1940, viven en la vergüenza y el odio hacia ellos mismos”, Sollers 36), Ocampo más bien prefiere hacer caso omiso de ese baldón que representa el antisemitismo para la cultura francesa —al menos, para la cultura francesa que elige difundir en *Sur*— y que Sollers no duda en denunciar. Mientras que Sollers exculpa a Céline como “un idiota pero inocente”,¹⁵ o un inocente declarado culpable por quienes se quieren hacer perdonar su propio antisemitismo, Ocampo, en cambio, más inclinada a ese principio cristiano que prioriza el pecado sobre el pecador —que a su juicio pone en práctica extraordinariamente Gandhi—, exculpa a Drieu como un hombre “digno pero equivocado”. Dado que se propone “combatir el error y no a aquel que por su desgracia más aún que por la nuestra lo comete” (Ocampo “El caso Drieu” 72), reconoce el error pero no juzga si quien lo ha cometido es inocente ni culpable.

Si en el obituario busca atenuar los cargos en contra del amigo, en el ensayo que escribe con posterioridad, “El caso de Drieu La Rochelle”, Victoria Ocampo sale lisa y llanamente a respaldarlo, a defenderlo contra las críticas de las que ha sido objeto en vida, así como después de muerto, por parte de

¹⁴ “Era como si él creyera que había comprado el derecho de no desconfiar de sí mismo al colocarse en la posición que más podía alejarlo del verdadero sí mismo” (Ocampo “El caso Drieu” 27).

¹⁵ “Céline, especialista del infierno («me acostumbré al infierno») se reconoce entonces como un idiota, pero inocente” (Sollers 27).

tantos escritores y artistas.¹⁶ Como si quisiera dar respuesta a aquel pedido de “esclarecernos para ver mejor a Drieu” (Chadourne cit. en Ocampo *Autobiografía V* 168-9) que le hiciera Paul Chadourne en la carta que adjuntara a la que le había escrito Drieu a Victoria antes de matarse (y que el mismo Chadourne le había hecho llegar a la escritora), ella se propone hablar del amigo, dar un “testimonio verídico y necesario” (Ocampo “El caso Drieu” 13), con la intención de responder (refutar) “las invectivas que algunos enemigos políticos profirieron contra él” (Chadourne cit. en Ocampo *Autobiografía V* 168-9).¹⁷ Más allá del llamamiento, la salida a hablar a favor del amigo también puede interpretarse en el sentido en que Barthes le atribuye a la delocución, cuando —siguiendo a Sade— distingue entre hablar *de* (“[d]ecir a aquellos a quienes se ama”, Barthes *La preparación* 49; las cursivas son del original) y hablar *a* (“decirles que los amo”, Barthes 49), identificando el acto delocutivo con el primer caso.¹⁸ Si pensamos el “testimonio verídico y necesario” (Ocampo

¹⁶ “Cuando llegué a Nueva York, en 1943, durante la guerra, tuve ocasión de conversar con los escritores franceses exilados. Hablaban de Drieu con un odio que dolía. ¿Qué podía yo contestarles? Me era penoso callar, pero comprendía su agresividad y sus injusticias” (Ocampo “El caso Drieu” 32).

¹⁷ “Pero él no vio a nadie. En un pequeño departamento de la calle Ternes, pensando en el suicidio, escribiendo, trabajando, alcanzó la muerte en la soledad. Éramos pocos el día en que fue enterrado en un pequeño cementerio de Neuilly. Drieu se equivocó, pero estoy seguro que merece la admiración y la amistad, la estima que le guardo. No mereció las invectivas que algunos enemigos políticos profirieron contra él. Todavía no es posible analizar su pensamiento y sus obras literarias. Paulhan ha hablado de él con mucha inteligencia y delicadeza. *Quizás usted misma, señora, pueda ayudarnos (esclarecernos) para ver mejor a Drieu*” (Chadourne cit. en Ocampo *Autobiografía V* 168-9, las cursivas son del original).

¹⁸ Barthes define lo que entiende por “delocución” mientras le reclama a la lingüística contemporánea que amplíe a ese fenómeno el estudio de la locución e interlocución: “Queda entonces una última complejidad: ¿qué sucede cuando dos o más hablan *de* alguien o de algo? El problema ya no es (y eso es lo nuevo) procesar formalmente ese alguien o ese algo (la retórica ya lo había hecho), sino de acceder a la dialéctica que une, según un juego complejo de imágenes, a los participantes y los problemas de habla, o también: la locución, la interlocución y la de-locución” (Barthes *Cómo vivir juntos* 204; las cursivas son del original). En dos circunstancias se refiere a la delocución, y lo hace precisamente con relación al discurso amoroso. Por un lado, en *Fragmentos del discurso amoroso*, a propósito de *El banquete* de Platón, confronta la “lingüística oficial” con la “filología activa” para señalar que mientras la primera se centra exclusivamente en el estudio del mensaje, la segunda, en cambio, contempla las dos fuerzas del lenguaje: “la de la interlocución (hablar a otro) y la de la delocución (hablar de alguien)” (Barthes 1990[1977]: 149). A su juicio, *El Banquete* surge de dos lingüísticas: “La primera postularía que ninguna cuestión (*quaestio*) puede plantearse sin la trama de una interlocución [...]. La segunda lingüística diría que hablar es siempre decir algo de alguien; al hablar del Banquete, del Amor, Glauco y Apolodoro hablan de Sócrates, de Alcibíades y de sus amigos: el «tema» sale a luz por habladorías” (Barthes *Fragmentos de un discurso amoroso* 148-9). Por otro lado, en *La preparación de la novela*, retoma la cuestión del acto delocutivo para definir el amor *ágape* y diferenciarlo del amor amoroso. Basándose en aquella tesis de

“El caso Drieu” 13) que Ocampo se dispone dar sobre Drieu como acto delocutivo, podemos reconocer en primer lugar que dicho texto encierra una declaración pública de la amistad y sin duda también del amor que siente por aquel más allá de la muerte. Por ende, el testimonio se presenta (se revela) fantasmado como un acto de amor: ¹⁹ “La amistad, la grande, está hecha, como el gran amor, de una suma de coincidencias difícilísimas de darse. A ellas se refiere Montaigne cuando escribe: “*Parce que c’était lui, parce que c’était moi*” (Ocampo “El caso Drieu” 13). En segundo lugar, si atendemos a que la delocución consiste no en hablar a quien se ama sino en describirlo, se hace evidente que la declaración de amistad de Ocampo no está destinada al suicida sino a los vivos; en particular, a aquellos escritores y artistas a quienes exhorta, como hemos visto, a que moderen las críticas, pero también a aquellos otros que se sumarán en la posteridad, a quienes les deja como legado el testimonio verídico sobre Drieu.

Si es posible que el amor sobreviva más allá de la muerte, tal como la amiga superviviente declara públicamente, es porque “[n]o se puede amar sin vivir y sin saber que se ama, pero se puede seguir amando al muerto” (Derrida *Políticas de la amistad* 27), de acuerdo con la lógica de la *amancia* que rige la amistad que comprende sobre todo al acto y la experiencia de amar “antes que al estado o la situación de ser amado” (Derrida *Políticas de la amistad* 25).²⁰ En consecuencia, ante el desenlace fatal, se inflama de nuevo aquel sentimiento por el amigo que, como el rescoldo bajo la ceniza, ha perdurado encendido por

Sade de que la novela consiste en describir a quienes se ama, Barthes distingue entre el amor amoroso y el amor *ágape* identificándolos con el proyecto lírico y el novelesco respectivamente: “La novela «debe permitirme *decir* aquellos a quienes amo» (Sade, sí, Sade decía que la novela consiste en describir a quienes se ama), y no en decirles que los amo (lo cual sería un proyecto propiamente lírico)” (Barthes *La preparación de la novela* 49; las cursivas son del original).

¹⁹ Barthes aclara que “la Novela es fantasmada como «acto de amor» [...]. Ya no se trata de amor amoroso, sino de amor-*Ágape* (incluso con remanencia constante de Eros)” (Barthes *La preparación de la novela* 49; las cursivas son del original).

²⁰ Derrida se refiere a la *amancia* como a ese aspecto de la amistad al que relaciona directamente con el acto de morir y con el conocimiento, en virtud del cual la amancia está estrechamente vinculada con la declaración de amor: “Antes incluso de ser declarado (al otro, en voz alta), el acto de amar sería así, en su nacimiento mismo, *declarado*. Sería en sí declarado, trasladado al conocimiento o a la conciencia. La declaración estaría en verdad inscrita justo en su acto mismo de nacimiento. Sólo se ama declarando que se ama. No se puede amar sin saber que se ama” (Derrida *Políticas de la amistad* 26; las cursivas son del original).

debajo de las diferencias que en vida de Drieu habían alejado a Ocampo de él. Dado que el acto de morir se revela como “prueba de realidad” de que el objeto amado ha dejado de existir, ante el suicidio de Drieu, es decir, en el contexto del duelo real ²¹ se reaviva el recuerdo del amor mucho más que el rencor que con seguridad también ha crecido en el transcurso de aquella “amistad destinada a capear los peores temporales” (Ocampo “El caso Drieu” 16). Por eso, la amiga no se detiene (aunque reconozca las rispideces) a evocar el largo reguero de sufrimientos, angustias, desamparos, resentimientos, desesperaciones, penurias generadas por aquel que ya no está. Más bien todo lo contrario: se propone recuperar imaginaria y retrospectivamente la figura más amorosa del amigo. Impulsada por la fuerza fantasmática ²² del amor la amiga-amante —dicho esto en el sentido de la amancia de la que habla Derrida— se predispone a declarar la amistad por el muerto; por lo tanto, renuncia al reconocimiento y a la reciprocidad.²³ Precisamente, el recuerdo del amor funciona como el motor de lo positivo del deseo,²⁴ y procura la energía que arrastra a Ocampo a querer escribir,²⁵ incluso más allá de aquellos imperativos morales que le planteara Chadourne: es decir, sin hacer especulaciones políticas ni dejarse disuadir por los riesgos que, sin duda,

²¹ A diferencia de lo que ocurre en el caso del duelo amoroso, en el que el objeto no está ni muerto ni distante, “en el duelo real, es la «prueba de realidad» lo que me muestra que el objeto amado ha dejado de existir” (Barthes *Fragments de un discurso amoroso* 127).

²² Barthes asocia la fuerza fantasmática con lo positivo del deseo: “Fantasma: escenario absolutamente positivo, que pone en escena lo positivo de deseo, que no conoce sino positivos” (Barthes *Cómo vivir juntos* 47).

²³ La disimetría entre el amar y el ser amado (sujeto y objeto del amor) “corre el riesgo, aparentemente y en primera instancia, de complicar el esquema igualitarista de *isotês* o el esquema recíprocalista, si se puede decir así, o *mutualista* de la amistad [...]. Así, pues, el *phileîn* sería más apropiado a la esencia de la amistad. [...] Aristóteles propone entonces dar una prueba o un signo (*sêmeîon*) de esto. Entre conocer y ser conocido, si un amigo tuviera que escoger, escogería conocer más bien que ser conocido”. (Derrida 1998 [1994]: 27-28; las cursivas son del original). “El conocer conoce para hacer y para amar, por amor y con vistas a ser y amar [...] dice entonces Aristóteles, quien concluye: «Por esta razón alabamos a los que continúan amando a sus muertos, pues conocen sin ser conocidos». La amistad por el muerto lleva, pues, esta *philia* al límite de su posibilidad. Pero al mismo tiempo pone al desnudo el resorte último de esta posibilidad: no podría amar con amistad sin proyectar su impulso hacia el horizonte de esa muerte. [...] Yo no podría amar con amistad sin comprometerme, *sin sentirme por anticipado* comprometido a amar al otro más allá de la muerte” (Derrida *Políticas de la amistad* 29; las cursivas son del original).

²⁴ Cfr. nota 31.

²⁵ Barthes asocia el fantasma de la escritura con el querer escribir, al que define con la palabra latina *scripturire* como “actitud, pulsión, deseo” (Barthes *La preparación de la novela* 42).

entraña declararse públicamente amiga de un personaje tan controvertido como Drieu. Justamente, el gesto de amor de Ocampo consiste en la aceptación de asumir el riesgo, la incomodidad política que supone, para alguien antifascista como ella, el hecho de salir a respaldar a un colaboracionista como él, a pesar de haberse distanciado de Drieu (en vida de él) a causa de sus ideas políticas. Al declarar la amistad y el amor que siente por Drieu más allá de las mutuas divergencias, Ocampo no sólo renuncia a hacer un uso político de la memoria similar al que ha hecho a favor del feminismo en ocasión de despedirse de Maeztu, sino que, como observa Wilson, se expone ella misma a ser acusada de incorrección política si se nos permite el anacronismo de la categoría— e incriminada por defender a un personaje semejante, cuyo feroz antisemitismo, su inclinación a colaborar con Hitler y su nazismo lo asocian con la fase más sombría de la historia del siglo XX. De ahí que los testimonios que dedica a reivindicar la figura de Drieu en ocasión de su muerte resulten tan incómodos de escribir como de leer, aun cuando Ocampo construye una red discursiva que le permite refrendar su posición con las opiniones más moderadas de Sartre, Mauriac, Camus, entre otros.

Pero si Ocampo sale en defensa de semejante personaje, más allá de los riesgos y la incomodidad que implica hacerlo, es porque —como observa Jean Allouch a propósito de las cartas de amor— “se escribe cuando el amor o el objeto de amor [este sería el caso] comienza a faltar” (Allouch 270-1). En definitiva, más allá de que en el caso de Drieu, para Ocampo semejante desenlace fatal fuera bien previsible (“Iba hacia la muerte a grandes trancos por el más arduo y el más demente de los caminos”, Ocampo “El caso Drieu” 40), el suceso la impacta, y porque sigue amando al amigo muerto, asume el riesgo que implica exponerse a ser cuestionada por honrar su memoria. Lo hace en nombre de la verdad y la amistad, animada por la ilusión de que los detractores podrían moderar sus críticas si conocieran tal cual era a quien acusan. En este sentido, el recuerdo del amigo hace revivir el amor, a la vez que incentiva el deseo de hacer justicia que anima el testimonio. Con respecto a este tema,

cuando se refiere al amor *ágape*, Barthes establece una íntima relación entre querer hacer justicia y dar testimonio como acto delocutivo: “Amar + escribir = hacer justicia a aquellos que se ha conocido y amado, es decir, *dar testimonio* de ellos (en el sentido religioso), es decir, inmortalizarlos” (Barthes *La preparación de la novela* 49-50, las cursivas son del original).²⁶ Pero, en el caso del testimonio de Ocampo sobre Drieu, el deseo de hacer justicia debe interpretarse también en un sentido literal, es decir, como la voluntad de reparación de aquellas injusticias en las que, a criterio de la amiga, antes y después de muerto cometieron con Drieu muchos artistas y escritores que optaron por las invectivas, haciendo caso omiso de que una trayectoria compleja como la de él tiene más necesidad de ser analizada, es decir, leída sin prejuicios, que de ser condenada o elogiada. En definitiva, al verse *afectada* por el recuerdo del amor, intenta impedir que los adversarios de Drieu continúen hablando del objeto amado, al menos en los términos en que lo vienen haciendo. A tal fin, y animada por la ilusión de contar con “la sabiduría que lo haría tomar al otro tal cual es, eximido de todo adjetivo” (Barthes *Fragmentos de un discurso amoroso* 230), pretende rescatar del amigo eso que Barthes llama *tal*,²⁷ en alusión al verdadero ser que todo sujeto amoroso sueña con conocer y en nombre del cual rechaza las habladurías.

²⁶ Barthes considera que Proust escribe “para salvar, para vencer a la Muerte: no la propia, sino la de los que se ama, dando testimonio por ellos, perpetuándolos, erigiéndolos fuera de la no-Memoria” (Barthes *La preparación de la novela* 43).

²⁷ “Tal. Llamado sin cesar a definir el objeto amado, y sufriendo por las incertidumbres de esta definición, el sujeto amoroso sueña con una sabiduría que lo haría tomar al otro tal cual es, eximido de todo adjetivo” (Barthes *Fragmentos de un discurso amoroso* 230). A propósito del *tal* del objeto amado, Barthes enfatiza el carácter adverso que adquieren para el sujeto amoroso las habladurías en virtud del cual aquellas lo convertirían en un referente: “Para mí, el otro no podría ser un *referente*: tú no es jamás sino tú, yo no quiero que el Otro hable de ti” (150; las cursivas son del original). En el ejemplo que analizamos, la negativa de Ocampo a que los otros hablen de Drieu no consiste tanto en el rechazo de la adjetivación como mecanismo de objetivación (según Barthes, “[e]l enemigo negro del *tal* es la habladuría, fábrica inmundada de adjetivos”, *Fragmentos de un discurso amoroso* 232, las cursivas son del original), sino más bien en la denuncia del carácter reductivo que poseen las habladurías, un aspecto al que el crítico francés también hace referencia cuando alude a la tensión entre el *tal* y las habladurías: “Las habladurías reducen al otro a *él/ella*, y esta reducción me es insoportable. El otro no es para mí ni *él* ni *ella*; no tiene más que su propio nombre, su nombre propio”, Barthes *Fragmentos de un discurso amoroso* 150, las cursivas son del original).

Contra ellas, específicamente contra el reduccionismo que implican las críticas que no ven más allá del colaboracionismo de Drieu,²⁸ Ocampo se dispone a revisar “sin prejuicios” vida y obra del amigo buscando datos y argumentos que le permitan precisar quién era verdaderamente, y a la luz de esa verdad establecer las razones que explican su conversión al nazismo. Pero además, el acto de amor *ágape* —que como hemos visto, según dice Barthes consiste en hacer justicia con aquellos que amamos—, en este caso involucra, junto al compromiso con la verdad, una ética relativa a los valores de la amistad, en particular a la fidelidad que demuestra con Drieu, a pesar de las diferencias que en vida del amigo la alejaron tanto de él, según evoca no sin tristeza: “Por primera vez después de diez años de amistad, me fui de París, en junio de 1939, sin despedirme de él” (Ocampo “El caso Drieu” 24).

Precisamente en nombre de esa ética de la amistad, Ocampo procura que se respete a Drieu como “un adversario [no un enemigo] digno” (Ocampo “El caso Drieu” 14), y al hacerlo, se muestra “fiel [...] a la amistad que su muerte dolorosamente le permite hoy declararle” (Derrida *Políticas de la amistad* 331) como un don póstumo, tal como le fuera prometida a Foucault por Blanchot en ocasión de su muerte. Si, como piensa Derrida al despedirse de Barthes, mostrarse fiel con el amigo supone cierto mimetismo que consiste en aproximarse a él lo máximo posible algo así como emularlo a fuerza de “tenerlo en cuenta, identificarme con él para cederle la palabra, hacerlo presente y representarlo con fidelidad” (Derrida *Cada vez única, el fin del mundo* 61)—, podríamos decir que Ocampo se declara fiel mediante el don del perdón que la lleva a ponerse en el lugar de Drieu (por ende, en las antípodas del propio pensamiento) para pensar *con* él (dicho esto en el sentido en que

²⁸ En este punto, Ocampo asume una actitud similar a la de Derrida cuando reclama no incurrir en reduccionismos de ningún tipo ante la muerte de Althusser. Cfr. Derrida *Cada vez única, el fin del mundo* 129. Los obituarios que ambos dedican a Drieu y Althusser respectivamente presentan un “aire de familia”: en ambos casos, los amigos supervivientes declaran la amistad que sienten por el amigo más allá de la muerte, a pesar de los malentendidos que en vida pueden haberlos importunado. Mientras que Ocampo hace explícitas estas diferencias, Derrida prefiere omitirlas: “Lo que pudo separarnos, y hasta oponernos (implícitamente o no, a veces con dureza, sobre pequeños o grandes temas), no me importa contarlo, pues nunca ensombreció el fondo de una amistad que me es cada día más cara” (Derrida *Cada vez única, el fin del mundo* 129).

Derrida quiere buscar *como* Barthes),²⁹ y de ese modo poder explicar o comprender mejor (sin justificar) las razones que arrastraron al suicida hacia lo más borrascoso de su vida. La fidelidad se corresponde entonces con ese *êthos* amistoso en el que confluyen responsabilidad, verdad y justicia, conforme al cual (como dice Lévinas) la superviviente sale a responder por el amigo ante su muerte —“una amistad de 1405 me obliga a hablar de él” (Ocampo “Pierre Drieu” 154)—, sin importarle demasiado los riesgos que corre de ser malinterpretada al hacerse responsable de esa brasa caliente ³⁰ en el contexto inmediato de posguerra (recordemos que Drieu se suicida en marzo de 1945, siete meses después de la liberación de París, ante su inminente detención). La fidelidad es directamente proporcional a los malentendidos a los que la superviviente se expone al asumir esa “responsabilidad confiada en el momento en que la muerte se convierte en la excepción por excelencia” (Derrida *Cada vez única, el fin del mundo* 212), cuando todavía—como observa Sartre— el lenguaje está muy marcado por la invasión nazi, y el uso de ciertas palabras puede sonar como “amenaza, insulto o provocación” (Sartre *Qué es la literatura* 243). Como si fuera poco, en la defensa que hace de Drieu, Ocampo no apela a argumentos precisamente objetivos ³¹ del tipo de los que le podría aportar el contexto concreto de los acontecimientos (de los que además fue testigo). Este contexto podría hacer parecer menos arbitraria la inclinación fascista del escritor, o le permitiría afirmar que el caso de Drieu refleja—más que una actitud personal— el hecho de que el fascismo fue “considerado un alternativa política antes que una empresa criminal” (Halperín Donghi “Eduardo Mallea” 62) por muchos intelectuales europeos y americanos, quienes durante

²⁹ “Yo buscaba *como él*, como él, y en la situación en que escribo después de su muerte, cierto mimetismo es a la vez de rigor [...] y la peor de las tentaciones, la más indecente, la más criminal, la ofrenda y la negación de la ofrenda, elegid a vuestro gusto” (Derrida *Cada vez única, el fin del mundo* 61; las cursivas son del original).

³⁰ Cfr. nota 6.

³¹ Se observa una diferencia interesante entre el obituario y “El caso de Drieu La Rochelle”: mientras en el segundo recurre a argumentos *ad hominem*, en el primero apela al contexto concreto para dar una explicación de corte historicista: “Pero era Alemania, no Francia, la que iba a encargarse de propagar la *Idea* (con mayúscula). ¿Puede extrañarnos que el «joven europeo», que había hecho correr sangre alemana y derramado la suya en una misma batalla, se quedara deslumbrado ante la *realización* de su ideal? Si esta guerra de hoy es —como se asegura— ideológica y revolucionaria, ¿puede uno hablar de traición porque, llegado el momento, Drieu negara su adhesión a las democracias y se las diera a la dictadura?” (Ocampo “Pierre Drieu” 156; las cursivas son del original).

la década del treinta pensaron su compromiso político en términos de opción: Berlín o Moscú, Roma o Moscú. Por el contrario, Ocampo se expone (plenamente consciente de hacerlo) a reivindicar la memoria del amigo mediante una demostración de fe en su nobleza de espíritu que, más allá y a pesar de la equivocación política, le sigue reconociendo: “Me era tanto más difícil contestar a estos ataques cuanto que no tenía más argumentos para defender al atacado que mi conocimiento de ese carácter” (Ocampo “El caso Drieu” 33). Además de hacerse responsable de Drieu, pretende también, como ya anticipamos, hacer justicia alentando a los contemporáneos y los del porvenir a que no reduzcan las “mil caras” (Derrida *Cada vez única, el fin del mundo* 129) del amigo³² a sus facetas más condenables y sombrías. Curiosamente, un llamamiento similar hace Derrida ante la muerte de otro personaje controvertido como fue Althusser:³³

[...] esta generosa multiplicidad [se refiere a la vida de Althusser], esta superabundancia misma que tuvo, nos obliga a no generalizar, a no simplificar, a no detener el camino que inició, a no dar por concluida una trayectoria, a no sacar ventaja, a no hacer borrón y cuenta nueva, a no saldar cuentas, pero sobre todo a no calcular, a no apropiarse o reapropiarse, aunque fuera en esa forma paradójica de reapropiación manipuladora o calculadora que se llama rechazo. (Derrida *Cada vez única, el fin del mundo* 129)

³² Justamente, Derrida hace hincapié en el carácter múltiple y complejo que define a la figura de Althusser para poner en cuestión el efecto reductor que tienen algunas semblanzas que se detienen solamente en algunos de los aspectos más problemáticos.

³³ Es llamativo cómo en la oración fúnebre que le dedica Derrida a Althusser se percibe la intención de aplacar cierto resquemor que todavía en los años noventa persiste en torno de la figura del maestro. Dado que muere diez años después de haber asesinado a la esposa, Derrida cuenta a favor con cierta distancia temporal que le posibilita referirse a lo sucedido en tiempo pasado —más específicamente en ese tiempo que Sartre denomina “pasado social, porque la anécdota no pertenece a la historia sin conclusión que está haciéndose, sino a la historia ya hecha” (Sartre *Qué es la literatura* 145)—, pero sobre todo le permite explicar (disculpar) el crimen como “una tragedia homicida que ahora es tan impensable, tan inseparable de la historia de nuestra época, tan marcada por toda la historia filosófica, política y geopolítica de la época” (Derrida *Cada vez única, el fin del mundo* 128). En términos comparativos, el nivel de exposición que implica para Derrida el mostrarse fiel ante la muerte de Althusser resulta sensiblemente menor que aquel al que se somete Ocampo al defender a Drieu tras su suicidio, es decir, en un momento —siete meses después de la liberación de París e inmediatamente antes de la caída de Berlín y la rendición alemana; cuando se publica el obituario, en abril, técnicamente la Argentina está en guerra con Alemania, desde el 27 de marzo— en que la condena por su compromiso fascista estaba en el ojo de la opinión pública.

Ocampo se comporta ante la muerte de Drieu como quiere Derrida que lo hagan los contemporáneos ante la de Althusser: no saca ventaja ni salda cuentas, a pesar de las muchas que entre ellos habían quedado pendientes, ni aprovecha la circunstancia para fines políticos como sí hacen otros escritores e intelectuales bajo “esa forma paradójica de reapropiación manipuladora o calculadora que se llama rechazo”, en las palabras de Derrida que acabamos de citar. Por el contrario, al despedirse de Drieu, la ensayista antepone el recuerdo del amor y la ética de la amistad a la política del duelo. En ese sentido, los testimonios en memoria del amigo se diferencian del obituario que dedicará unos años después a María de Maeztu, en el que como hemos visto, se pronunciará en términos políticos a favor del feminismo y de una moral cívica tendiente a la construcción de ciudadanía republicana. Cuando se despide de Drieu, en cambio, se sustrae de la política siguiendo la distinción que establece Blanchot ³⁴ podemos decir que busca menos pronunciarse en los términos de una moral cívica que desplegar una ética individual. En efecto, la figura de Drieu le impide a Ocampo ofrecer “una lección de moral cívica para uso de los vivos” (Loraux 117) como la que exhibirá mediante la impecable trayectoria feminista de Maeztu, en relación con quien, además—como hemos visto en el capítulo anterior—, proyecta una imagen de amistad que se corresponde con el pensamiento ciceroniano de identidad (algo también imposible en relación con Drieu). En el caso de la española, la amistad involucra la construcción de ciudadanía, y en el vínculo también aparecen implicados los conceptos de comunidad y democracia. Por ende, al despedirse de Maeztu, Ocampo enuncia una palabra cívica (que también es política) primero, al honrar la memoria de su amiga en tanto ciudadana feminista, y luego al proyectar un modelo de comunidad sobre la imagen de amistad en torno a la cual se “funda el lazo social, la comunidad, la igualdad, la amistad de los hermanos o la identificación como fraternización”

³⁴ En el obituario que Blanchot dedica a la memoria de Foucault, observa que este, “siguiendo a Nietzsche, se inclinó a buscar en los griegos no tanto una moral cívica como una ética individual que le permitiera hacer de su existencia —de lo que le quedaba por vivir— una obra de arte. Es así como se verá tentado a pedir a los antiguos la revalorización de las prácticas amistosas” (Blanchot cit. en Derrida *Políticas de la amistad* 331).

(Derrida *Políticas de la amistad* 121). En este sentido, el homenaje que le rendirá a la memoria de Maeztu se revela como “una empresa táctica destinada a defender posiciones, a asegurar conquistas” (Barthes *Fragmentos de un discurso amoroso* 52), a diferencia de lo que ocurre con la declaración de la amancia *in memoriam* de Drieu, que no tiene ningún valor táctico, sino que es puramente expresiva del amor que siente por el muerto. en el caso de los testimonios sobre Drieu, la superviviente recrea esa escena de dos que remite a la experiencia auténtica y profunda de la alteridad que, según Badiou provoca el amor, cuando no se lo concibe

como el simple intercambio de ventajas recíprocas, o si no es calculado largamente por anticipado como una inversión rentable, el amor [...] nos lleva a los parajes de una experiencia fundamental como es la diferencia, y en el fondo, a la idea de que el mundo puede experimentarse desde el punto de vista de la diferencia. (Badiou *Elogio del amor* 25)

En efecto, es en el contexto de la relación con Drieu que Victoria Ocampo experimenta el mundo desde el punto de vista de la diferencia, como dice Badiou. Pero además, conforme al pensamiento ciceroniano de la amistad al que ella suscribe, según el cual la relación de identificación con Maeztu representa la imagen ideal, la amistad con Drieu basada en el desacuerdo y la diferencia, sin duda constituye una experiencia excepcional:

Si nada hay más confortante y dulce que esta comunión con el amigo, no hay quizá experiencia más cruel y rica que la de encontrarse, de pronto, en el amigo que estimamos con ideas que no estimamos. (Ocampo “El caso Drieu” 13)

Antes que identificarse, como hará con Maeztu, en el vínculo con Drieu Ocampo más bien se desconoce, porque reconoce al otro en su pura extrañeza, como dice Blanchot (*La amistad* 266). En ese sentido, la imagen del amigo se corresponde con la del extranjero, lo ajeno, lo otro. La diferencia irreductible que en efecto la separa del amigo, a quien —a pesar de y más allá de esta condición indeseada— quiere, la pone en situación de forjar un estilo personal respetuoso de sí mismo y de los demás (Foucault *Historia de la sexualidad/2* 28). Esa ética individual contempla junto a la responsabilidad y la

justicia, el respeto por la diferencia, por el otro, en definitiva, el único con el que se puede ejercer la hospitalidad, según Derrida.

En definitiva, el suicidio de Drieu, como hemos visto, despierta en Ocampo el recuerdo del amor, haciéndole revivir esa experiencia auténtica y profunda de la alteridad, que si bien según Badiou es propia de toda experiencia amorosa, se hace más palpable (sensible) en el contexto de una amistad como la que la ensayista mantuvo con ese extranjero de quien, para parafrasear a Blake, se siente enemiga por amor de la amistad. Por consiguiente, al escribir esos textos in memoriam la superviviente sigue ofreciéndole al amigo, después de muerto, la misma hospitalidad ³⁵ que le brindara en vida, cuando le abrió las puertas de su casa y la revista.

Bibliografía

- Allouch, Jean. *El amor Lacan*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2011.
- Artaud, Antonin. *Van Gogh el suicidado por la sociedad*. Buenos Aires: Argonauta, 2007 [1968].
- Badiou, Alan, Nicolas Troung. *Elogio del amor*. Buenos Aires: Paidós, 2012 [2009].
- Barthes, Roland. *Fragmentos de un discurso amoroso*. México: Siglo XXI, 1990 [1977].
- : *Cómo vivir juntos; simulaciones novelescas de algunos espacios cotidianos*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2003 [2002].
- : *La preparación de la novela: notas de cursos y seminarios en el Collège de France: 1978-1979 y 1979-1980*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2005 [2004].

³⁵ “La hospitalidad se ofrece, o no se ofrece, al extranjero, a lo extranjero, a lo ajeno, a lo otro. [...] La hospitalidad exige que yo abra mi casa y que dé no sólo al extranjero [...] sino al otro absoluto, desconocido, anónimo, y que le *dé lugar*, lo deje venir, lo deje llegar [...] sin pedirle reciprocidad (la entrada en un pacto) ni siquiera su nombre. La ley de la hospitalidad absoluta ordena romper con la hospitalidad de derecho, con la ley o la justicia como derecho” (Derrida *La hospitalidad* 7 y 31; las cursivas son del original).

Blanchot, Maurice. *La escritura del desastre*. Caracas: Monte Avila, 1990 [1983].

-----: *La amistad*. Madrid: Ed. Trotta, 2007 [1971].

Derrida, Jacques. *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*. Barcelona: Paidós, 1995 [1991].

-----: *Políticas de la amistad*, seguido de *El oído de Heidegger*. Madrid: Trotta, 1998 [1994].

-----: *Cada vez única, el fin del mundo*. Valencia: Pre-textos, 2005 [2003].

-----: *Dar la muerte*. Barcelona: Paidós, 2006 [1999].

-----: Anne Dufourmantelle. *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2008 [2000].

Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1986 [1984].

González, Horacio "Suicidios ejemplares". *El enigma del suicidio; Psicoanálisis en lectura*. Ed. Norberto Ferreyra. Buenos Aires: Letra viva, 2012. 101-135.

Halperín Dongui, Tulio. "Eduardo Mallea". *Argentina en el siglo XX*. Ed. Carlos Altamirano. Buenos Aires: Ariel/Universidad Nacional de Quilmes, 1999. 51-84.

Loraux, Nicole. *La invención de Atenas; Historia de la oración fúnebre en la "ciudad clásica"*. Traducción de Sara Vasallo. Buenos Aires: Katz, 2012 [1993].

Ocampo, Victoria. *Autobiografía V. Figuras simbólicas. Medida de Francia*. Buenos Aires: Ediciones Revista Sur, 1983.

----- *Cartas a Angélica y otros*. Edición, prólogo y notas de Eduardo Paz Leston. Buenos Aires: Sudamericana, 1997.

-----: "El caso Drieu La Rochelle". *Soledad Sonora*. Buenos Aires: Sudamericana, 1950. 13-40.

-----: "Pierre Drieu La Rochelle. Enero de 1893-Marzo de 1945". *Testimonios. Tercera Serie*. Buenos Aires: Sudamericana, 1946. 153-158

Sartre, Jean Paul. *¿Qué es la literatura? Situations, II*. Traducción de Aurora Bernárdez. Buenos Aires: Losada, 1981 [1948].

Sollers, Philippe. *Céline*. Traducción Hugo Savino. Buenos Aires: Paradiso, 2012.



Wilson, Patricia. "El intelectual y el artista: Diálogo de lecturas, Victoria Ocampo- Pierre Drieu La Rochelle". *Hispanamérica* 36 (2007): 17-30.