

Alcachofas de Bruselas

Yves Le Manach

FRANÇOIS JANSSENS.

ANNE-MARIE APPELMANS.

Colectivismo y personalidad individual del asalariado.

A propósito de la emancipación socialista.

«...los proletarios, para hacer valer su personalidad, han de abolir la condición de existencia que hasta aquí fue la suya, y que al mismo tiempo es la de toda la antigua sociedad: han de abolir el trabajo asalariado».

Karl Marx

Habiendo cumplido los cincuenta y estando pues más cerca de la tumba que de la cuna, la noción de porvenir ha perdido para mí algo de sentido. Más cuando los últimos 25 años han estado lejos de responder a las esperanzas que hicieron brillar mis ojos de niño. Sin embargo, me hace falta encontrar cada mañana una razón satisfactoria para levantarme de la cama. Por esto en lugar de pensar mi vida en términos de porvenir y de meta a alcanzar, he acabado por planteármela en términos de medios.

Por ejemplo, cuando era joven, pensaba que el fin del socialismo era emancipar a los asalariados. Hoy pienso que es el asalariado, al emanciparse, quien realiza el socialismo. Así me vuelve, de nuevo, la iniciativa, igual que los pequeños placeres que la acompañan.

Querría intentar explicar lo que entiendo por una *emancipación* que fuera al mismo tiempo una *realización del socialismo* y una fuente de pequeños placeres.

Cuando tenía 17 años, mi resentimiento hacia la fábrica era visceral, expresaba mi rebeldía con gestos físicos (era un campeón del absentismo), así como por la identificación (por mi adhesión al socialismo, me identificaba con toda la clase obrera, lo que me daba la ilusión de estar menos solo).

Hasta el día en que, leyendo las *Obras completas* de Hégésippe Moreau, descubrí que el principio activo del asalariado residía en el *vínculo de subordinación*. Para mí fue un considerable progreso. En efecto, este término no hacía referencia a una ideología sino a una realidad jurídica: el contrato de trabajo. Esta realidad, incluso si la concebía como negativa, me concernía *individualmente*. Sin que fuera del todo consciente, mi personalidad acababa de nacer.

Fue durante un intento de escapar a la subordinación, en los años 70, encontrándome solo en el espacio llamado *nación*, y al descubrir *Defensa e ilustración de la lengua francesa*, de Joachim Du Bellay, cuando comprendí que la nación no era un territorio real (la tierra de mis antepasados) sino una ficción que permitía a la economía emanciparse discretamente del resto de la sociedad.

Al mismo tiempo comprendí que el asalariado no era sólo una relación con el trabajo sino una *relación con el mundo*; habían dos aspectos del asalariado: el asalariado en la empresa y el asalariado en la nación. Comprendí igualmente que el papel del humanismo de Estado era el mismo que el del obrerismo de Estado: esconder a los ojos de los asalariados la doble naturaleza de la dominación capitalista. Aunque incapaz de afirmar mi nascente personalidad, ésta empezó, a pesar de todo, a tomar una forma evanescente.

Fueron necesarios aún muchos años, la lectura de numerosos libros sobre el universo concentracionario, el descubrimiento de los escritores negros americanos y el retorno a la fábrica, durante los años 80, para poder designar la subordinación salarial como la forma *colectivista* del liberalismo. De golpe mi personalidad tomó conciencia.

Fue al final de un año de paro, al leer un artículo de Jacques Marx en la revista Télecs, cuando comprendí que el *libre pensamiento* no era una noción reservada a los protestantes, a los masones o a los profesores de la ULB, sino que también podía hacerme la mía.

Mientras leía *Madame Putiphar*, de Petrus Borel, mis reticencias por los *Derechos del hombre* y la *democracia* se disiparon. Me di cuenta que estas nociones (envilecidas por las diferentes escuelas socialistas) podían tener una dimensión universal y constituir una base de resistencia en el mundo de la economía.

A partir de allí, sólo necesité algunas semanas para precisar mi reivindicación: *emancipación de la personalidad individual del asalariado*.

Así, perfeccionando mi vocabulario, no sólo me transformaba a mi mismo y transformaba el mundo -ya que salido del PCF, pasando por la Internacional Situacionista y la FGTB, había llegado a la Liga de los Derechos del hombre-

sino que me ponía en condiciones de dar un poco de pimienta a una vida bastante sedentaria.

Me quedaban lejos las promesas de futuro alentadas por el paraíso cristiano o por la economía socialista. Mi paraíso no era algo a realizar, lo llevaba en mí, como la esencia previa -pero a descubrir de nuevo- de mi condición humana. La aventura estaba en mi biblioteca.

Podría ilustrar mi propósito abordando la cuestión de los efectos humillantes de la subordinación asalariada. Ésta, no sólo concierne el hostigamiento sexual de las mujeres, sino más generalmente el respeto de la persona humana, y alcanza a todas las categorías de asalariados, incluidos los cuadros masculinos. Constituye una afrenta al derecho a la palabra, y los sindicatos, que a menudo son machistas y se dan por objeto la defensa *colectiva* de los intereses *económicos* de sus adherentes, abandonan esta cuestión a la soledad de los individuos. Esta humillación vivida en silencio -lo que favorece y caracteriza a la vez el colectivismo liberal- constituye la base de cualquier reflexión sobre los derechos económicos y sociales. Sin embargo, quisiera añadir dos ejemplos de colectivismo que proceden, no de la empresa, sino de su complemento inconsciente: el sindicato.

Podía leerse en el periódico *Le Soir* del 11/12 de diciembre de 1993, a propósito de la manifestación organizada por la FGTB el 10 de diciembre del mismo año:

«¡ENTRE CAMARADAS!

Bulevard Point Carré, cerca de la estación du Midi: François Janssens sube al podium para entablar su discurso. Un metalúrgico lo interpela:

Di, ¿también yo soy un camarada? Intrigado, François Janssens hace un signo afirmativo.

Y tu, ¿eres tu un camarada? Janssens responde: «Sí...».

Entonces, ¿los dos somos camaradas? opina el Presidente

Por tanto, ¿también yo puedo tomar la palabra?

François Janssens no veía venir el golpe. Intentó una difícil explicación, muy suavemente:

Sí, pero yo tomo la palabra en nombre de todos los camaradas...».

He ahí un militante de quien la Historia jamás podrá restituir el testimonio. ¿Puede imaginarse una situación más colectivista del derecho a expresarse que ésta en la que un solo participante tiene el extravagante mandato de expresar la opinión de 50.000 personas pletóricas de su individualidad?

Pero sucede a veces que es la base la que intenta imponer su propio colectivismo a sus dirigentes. Podía leerse en el mismo número de *Le Soir*:

«JUEGOS GUERREROS

*Anne-Marie Appelmans (FGTB-Bruxelles) había abandonado el cordón del estado-mayor sindical que había de desfilar bajo una lluvia de petardos de los metalúrgicos. Protestaba contra el giro guerrero y machista de la mani. Me hace pensar en estas tribus que empujan a las mujeres ante los guerreros. (...) Una militante (¿qué es lo femenino de metalúrgico?) intenta explicar su combate. Es el blanco de los petardos. Y protesta: **dejad de hacer pasar los sindicalistas por holligans. Hay demasiadas cosas a decir para contentarse con hacer ruido.**»*

¿Qué otra cosa hacían estos lanzadores de petardos sino reducir al silencio a los de su propio campo, reducirse por tanto ellos mismos al silencio, destruirse ellos mismos? Que con nuestras luchas reproduzcamos nuestro propio anonadamiento, es en esto que consiste la *reificación*.

Ante el Presidente Janssens y los lanzadores de petardos, que encarnaban, voluntariamente o no, el colectivismo (un solo pensamiento o ningún pensamiento), Anne-Marie Appelmans, el metalúrgico y la militante anónimos encarnaban la voluntad de una libre expresión personal.

Mi diligencia no fue tan esquemática como para quedar satisfecha con el único descubrimiento de las palabras *subordinación, colectivismo o personalidad*. Paralelamente, prosiguiendo una crítica del fracaso socialista, descubrí palabras como *utilitarismo, determinismo, economicismo, obrerismo, alienación...* El vacío afectivo creado por el descubrimiento de estas palabras se llenó por el descubrimiento de otras: *debate público, comunicación directa, soberanía...*

El descubrimiento de todas estas palabras no fue resultado del azar sino la emanación de la voluntad de descubrir autores y lenguajes. Algunos estaban todavía vivos, pero eran difícilmente abordables, la mayoría hacía muchas decenas de años que estaban muertos. Aun teniendo a menudo el sentimiento de estar solo, en realidad mi existencia está hecha de comunicación con personas muertas. Lo que algunos llaman el porvenir, y que no es sino un hito ficticio de la esperanza, para mí no se sitúa obligatoriamente en el futuro, sino también en el espejo del pasado. Séraphin Péladan muerto me aporta más esperanza que Busquin vivo.

Me doy cuenta hoy que lo esencial de mi vida ha consistido en buscar palabras que me permitieran precisar mi condición. Cada vez que atrapo una nueva palabra y que, por tanto, me vuelvo más humano, el mundo, conmigo, también se vuelve más humano. Por la mismo ocasión, mi parte de inhumanidad (y la del mundo) se disuelve.

Con esto de la emancipación, no he hecho otra cosa que adquirir un poco de vocabulario. Y me pregunto si, justamente, no será esto la emancipación socialista.*

**El hecho de que me vea reducido, para expresarme, a utilizar samizats fotocopiados a cien ejemplares, da testimonio no solamente de mi soledad sino que ilustra también el fracaso del socialismo y del sindicalismo en materia de libre pensamiento, de democracia y de emancipación de la persona de los obreros. A través de mi soledad es este fracaso el que intento valorar. Así mi negatividad no queda sin empleo.*

(Alcachofas de Bruselas. Serie El Amante de Alcachofas. Bruselas, mayo 1977)

EL AMANTE DE ALCACHOFAS:

¡SU TAREA!

Prefacio nº 8

*«Me río del solitario que pretende reflexionar el mundo.
No puede reflexionarlo, porque siendo él mismo el centro de la reflexión, deja
de estar a la medida de lo que no tiene centro»*

Georges Bataille.

Estamos en el mundo, no para realizar un objetivo -esto sería presuntuoso- sino para acometer una tarea, una simple tarea. Incumbe a cada uno descubrirla.

Algunos tienen la suerte de descubrirla muy pronto, disponen así de la mayor parte de su existencia para intentar llevarla a término. Por ejemplo, Mozart supo desde su infancia que sería músico. Y fue mejor para él pues murió joven.

Otros la descubren tardíamente y disponen de poco tiempo para realizarla.

Otros, en fin, no la descubren nunca. Dan vueltas en la noche, el fuego los devora, y entregan su alma ignorando la razón de su pasaje por esta tierra.

Personalmente tuve desde muy joven el sentimiento de que me había sido atribuida una tarea terrestre particular. Pero sólo desde hace algunos años ha empezado a revelarse.

Esta tarea ha empezado a revelarse en el momento justo en que, habiendo sido arrojado al paro, la intolerancia del modelo económico cruzó el modelo taoísta de Lie-Tseu: «Quien comprende nada dice; quien sabe todo, tampoco

dice nada. Que penséis que nada decir sea decir o no decir; que penséis que nada saber sea saber o no saber, no por esto decís menos ni sabéis menos. Pero no hay nada que Nan-Kouo-Tseu* no diga o diga, nada que no sepa o sepa». Con el fulgor del taoísta que descubre el wou wei, supe que una tarea me había sido atribuida y supe cual era esta tarea.

No es menos cierto que he pasado buena parte de mi existencia en dar vueltas en la noche con los otros, mientras el fuego nos devoraba y vivíamos en la angustia de no poder realizar nuestro destino.

Ahora sé que la razón de ser de este vagar era permitirme acumular elementos que, entonces, me parecían absurdos, pero que, en el momento que empiezo a comprender, se organizan con la misma lógica que una espiga y una muesca. La tarea que de nuevo me viene sobre esta tierra es la de salir al descubrimiento del «centro del mundo».

No el centro físico del mundo, como los héroes de Julio Verne en «Viaje al centro de la tierra», sino un centro del mundo humano: el punto de intersección donde los destinos individuales se entrecruzan con el destino colectivo.

Tengo la tarea de buscar, a falta de encontrarlo, el ortocentro de la humanidad.

Soy consciente que tal tarea pueda parecer ridícula a los ojos de los que han recibido la gigantesca tarea de acumular una fortuna, de acceder a las más altas cumbres del poder o de encontrar a Dios entre la Bourse y la Place de Brouckère. Pero sólo soy un ajustador, no he hecho más que dos años de geometría y no mucho más de trigonometría. Además, tengo la desventaja de poseer un espíritu donquijotesco. En estas condiciones, no tengo porqué lamentarme. Al contrario, esta tarea me conviene perfectamente: ¡es la mía! Puedo incluso confesar que estoy orgulloso de ella.

La razón de ser de tal tarea me importa poco. Por otra parte es posible, incluso probable, que no alcanzaré jamás el centro de la humanidad. Sin embargo, el simple pensamiento de que pueda aproximarme a él, sobra para justificar a mis ojos mi presencia sobre este planeta.

Lo que me parece importante de nuestra tarea, no es tanto llevarla a cabo como saber que se tiene. Me bastará ser capaz de describir algunos de los obstáculos que he encontrado en mi tentativa para experimentar la sensación de haber obtenido algún éxito.

Este pensamiento basta para darme ánimo: los pocos años que me quedan aquí abajo serán más ricos que todos los que ya se han ido. E incluso si debiera morir antes de haber tenido tiempo de comprometerme en la realización de esta tarea, no lo lamentaría.

Pues no me gustaría, al borde de la tumba, tener que rumiar pensamientos como los que rumiaba el carpintero Gauny: «Mis productos intelectuales se han perdido, todos los concienzudos teoremas que hubiera querido comunicar a los hombres echan a volar desecados, como las hojas muertas del Brumario. Mis pensamientos se dispersan en la sombra y en las ruinas de mí mismo. Ruina octogenaria, el tiempo sopla sobre los sedimentos de mi cuerpo que se reduce a polvo en el borde de la fosa. Es una existencia para recomenzar».

Sea cual sea mi destino, ya se que no tendré que decirme esto. Pues tengo la seguridad que no moriré totalmente desgraciado. Tal sentimiento constituye un privilegio y un lujo que pocos seres humanos -tanto entre los que dan vueltas como entre los que amasan fortuna y poder- están en condiciones de compartir conmigo.

*El Maestro de Nan-Kouo fue durante más de 20 años el vecino de Lie-Tseu, pero los dos Maestros no tenían ninguna relación entre ellos, hasta el punto que se les hubiera podido creer enemigos. Nan-Kouo-Tseu, habiendo encontrado la verdad, encarnaba la percepción del vacío: no entendía, no veía, no hablaba, no pensaba. Era, pues, inútil ir a molestarlo.

(Alcachofas de Bruselas, vol.21. Serie El Centro del Mundo. Bruselas, octubre 1977.)

GUY DEBORD Y EL «CENTRO DEL MUNDO»

1. PERSISTENCIA DE UNA CUESTIÓN

En su *Prefacio a la cuarta edición italiana de la Sociedad del Espectáculo* (1979) Guy Debord escribía: «Sin duda, una teoría general calculada para este fin (sacudir realmente una sociedad establecida) tiene que evitar de entrada aparecer como una teoría visiblemente falsa; y por tanto no debe exponerse al riesgo de ser contradicha por los hechos. Pero es preciso que sea también una teoría perfectamente inadmisibile. Es preciso pues que pueda declarar malo, ante la estupefacción indignada de todos los que lo encuentran bueno, el centro mismo del mundo existente habiendo descubierto su naturaleza exacta. La teoría del espectáculo responde a estas dos exigencias.»

No basta que una teoría desmitifique la naturaleza exacta de la dominación, hace falta también que los dominados se hagan con ella. Desde este punto de vista, todo nos demuestra que Debord no ha puesto al desnudo el centro del mundo. Sino no estaríamos donde estamos ahora. La única cuestión pertinente continúa siendo la de J.P.Voyer: ¿por qué, a pesar de la teoría del espectáculo,

los esclavos no se revueltan? Cuestión a la cual se puede añadir otra: ¿cuál es el interés de las teorías?

Es cierto que la cuestión del centro del mundo obsesionaba a Debord ya que tuvo necesidad de retomar su texto de 1979 como conclusión del último libro aparecido durante su vida: **La mala reputación** (1993), adornándola con el siguiente comentario: «*para revivir los lamentos de los que no han comprendido en el momento justo, añadiré que lo que había de más admirable en la citación que evoco ahora estaba en la terrible verdad de esta palabra: el centro mismo del mundo existente.*» Veremos, en el capítulo 5, que la terrible verdad se doblaba de una terrible ambigüedad.

2. EN EL ORIGEN, EL CENTRO ESTABA EN CANNES

La primera vez, a mi entender, que se encuentra una referencia a un «centro del mundo» en la literatura letrista o situacionista es en el relato de una deriva llevada a cabo por Debord y Gil J. Wolman, el martes 6 de marzo de 1956: *Realzado de ambientes urbanos por medio de la deriva*. (Les Lèvres Nues, nº9, Bruxelles, noviembre de 1956).

Resultado de una deriva que los llevó de la rue des Jardins-Paul, en el distrito cuarto, hasta el distrito diecinueve, al pie de la rotonda de Claude Nicolas Ledoux (cuyo encanto se acrecienta singularmente al pasar a muy poca distancia de la curva del metro suspendido), Debord escribía: «*Al estudiar el terreno, los letristas creen que pueden afirmar la existencia de una importante placa giratoria psicogeográfica -la rotonda de Ledoux ocupando el centro- que puede definirse como una unidad Jaurès-Stalingrad, abierta al menos sobre cuatro pendientes psicogeográficas notables (canal Martin, boulevard de la Chapelle, rue d'Aubervilliers, canal de l'Ourcq), y probablemente todavía más. Wolman recuerda a propósito de esta noción de placa giratoria la encrucijada a la que él llamaba en Cannes, en 1952, centro del mundo.*»

Wolman puede pues ser considerado como el que introdujo la noción de centro del mundo en los medios de la vanguardia artística de los años cincuenta.

Los letristas señalaron la existencia de fallas y de fracturas en la unidad del tejido urbano; algunos puntos de una ciudad podían estar en el centro de varias de estas fallas. La intervención consciente y voluntaria en tales lugares donde se exacerban las contradicciones sociales permitía crear un cierto ambiente, incluso un cierto follón. Sin embargo, estos centros, aunque como *centros*

psicogeográficos tengan una relación con la dominación, de ninguna manera designan el *centro mismo del mundo existente*.

3. LA EDAD DE ORO DEL «CENTRO»

Fue en la sinopsis de su filme *Crítica de la separación* (1961)¹ donde Debord aportó la mayor precisión sobre esta cuestión del centro y sobre el uso que podía hacerse: «*La única aventura, decimos, es contestar la totalidad, cuyo centro es esta forma de vivir, donde podemos hacer el ensayo pero no el empleo de nuestra fuerza*».

Si se acepta que *totalidad* y *mundo* juegan, en la sociología situacionista, el mismo papel de valores dialécticos y pueden a veces ser sinónimos, se debe también aceptar que Debord hubiera podido escribir: *La única aventura es contestar el mundo cuyo centro es esta manera de vivir...*

La rama materna de mi familia es originaria de Chambon dans le Bery, a pocos kilómetros de Bruère-Allichamp, considerado habitualmente como el centro geográfico de Francia. Con toda modestia pienso, pues, estar calificado por lo que respecta a las cuestiones de centro. Me permito pues avanzar los postulados siguientes, propios para prolongar el pensamiento del joven Debord:

1) El centro del mundo no es sólo la manera como vivimos, es también la manera como nos vemos *obligados* a vivir.

2) El centro del mundo no es sólo la manera como *vivimos* y la manera como nos vemos *obligados* a vivir, es también, sobretodo, la manera como *aceptamos* vivir.

3) Por lo tanto, la disolución del centro del mundo sólo puede comprenderse como rechazo de la manera como vivimos y aceptamos vivir.

Me gusta esta hipótesis, sobreentiende que el centro del mundo no nos es del todo extranjero. Para disolverlo bastaría que cambiáramos nuestra manera de vivir. Puede decirse que el centro del mundo es la expresión de nuestra misión y que cualquier acción que podemos ejercer sobre nosotros es una acción contra el mundo y su centro. La lucha contra el centro no se plantea en términos de lucha de clases, como si el centro nos fuera extranjero, sino en términos de compromiso personal, en términos de desobediencia.

A pesar de las apariencias, el mundo del que pensamos estar en la periferia no nos es de ninguna manera exterior, nos atraviesa. El cambio del mundo que puede parecer lejano, mismo improbable, está ya, en cierta manera, en nosotros, en nuestra capacidad potencial de disolver las maneras de vivir que nos desagradan.

Debord, que alcanzaba entonces su máximo rendimiento intelectual, escribía en la misma sinopsis, con la bella simplicidad de las cosas bien concebidas (en seguida se perderá en un estilo paródico propio de cualquier decadencia intelectual): «*Cualquier equilibrio existente es puesto en cuestión cada vez que hombres desconocidos intentan vivir de otra manera*».

4. REGRESIÓN DEL «CENTRO»

Bajo la autoridad de Debord, la noción de *centro del mundo* sufrió un desarrollo regresivo en la actividad de la Internacional Situacionista.

En el número ocho de la I.S. (enero de 1963) se encuentra la marca escrita de un oscuro viraje: «*la conferencia² ha decidido la reorganización de la I.S., considerada como un único centro unido, suprimiendo las divisiones por secciones nacionales. Este centro no será ya constituido por delegados de los grupos locales (...) sino que se considerará él mismo como representando globalmente los intereses de la nueva teoría de la contestación (...). El último Consejo Central designado en Amvers, que tendrá también la tarea de elegir en el próximo año a los candidatos que serán admitidos como participantes de una I.S. convertida en su totalidad en este centro (...), comprende a Michèlle Bernstein, Debord, Kotányi, U.Lausen, J.V.Martin, Jan Strijbosch, A.Trochi y Vaneigem.*»

El centro del mundo que, en 1952, designaba lugares contradictorios en el tejido urbano y, en 1961, «*esta manera de vivir*», se convertía, en 1963, en una especie de *Comité Central* constituido por ocho personas encargadas de encarnar *un nuevo centro del mundo* ante el antiguo. Tal progresión puede ser calificada de reaccionaria.

A pesar de las investigaciones psicogeográficas de la primera ola situacionista, la segunda ola fue incapaz, en mayo del 68, de invertir la menor placa giratoria. Ni la Sorbona ni el siniestro IPN³ de la rue d'Ulm o la fábricas Renault en Billancourt materializaron el *centro del mundo existente*.

5. EL CENTRO COMO CONSERVADURISMO

En *Panegírico* (1989) Debord escribía: «*No hay nada más natural que considerar todas las cosas a partir de sí, elegido como centro del mundo; en esto uno se encuentra capaz de condenar el mundo sin siquiera querer entender sus engañosos discursos. Es necesario sólo marcar los límites precisos que limitan necesariamente esta autoridad: su propio lugar en el*

curso del tiempo, y en la sociedad, lo que uno ha hecho y ha conocido, sus pasiones dominantes.»

Para el viejo Debord, el centro del mundo no era ya *la manera como vivimos* (y que es criticable), ni siquiera un Comité Central, el centro del mundo, a través de algunos sabrosos límites, había llegado a ser el mismo Debord.

Gerorges Bataille escribía, en *Le Coupable* (Gallimard 1944): «*Me río del solitario que pretende reflexionar el mundo. No puede hacerlo pues siendo él mismo el centro de la reflexión, deja de estar a la medida de **lo que no tiene centro**. Imagino que el mundo no se parece a ningún ser separado y cerrándose, sino **a lo que pasa del uno al otro** cuando reímos, cuando nos amamos: lo imaginario, la inmensidad se me abre y me pierdo en ella.»*

Uno se da cuenta, leyendo a Bataille que Debord no comprendió nada de lo que estaba en juego en la crítica del centro del mundo: la liberación de la comunicación. Pues donde la comunicación es libre, no hay centro posible. En todas partes donde exista un centro (y una periferia), debe ser combatido.

Tchouang-Tseu cuenta que Houei Che habría dicho: «*Yo conozco el centro del mundo; está al norte de Yen y al sur de Yue.*»

Y Tchouang-Tseu comenta: «*Houei Che pensaba que esto merecería una gran consideración en todo el mundo y podría esclarecer a los dialécticos. Y todos los dialécticos del mundo encontrarían en ello su placer.*»

Tchouang-Tseu quizá era mejor taoísta que Houei Che. Sin embargo, parece que por lo que respeta a la cuestión del interés de los dialécticos por el centro del mundo, fue Houei Che quien tuvo razón.

Notas:

1. Si hay dos escritos de Debord que merezcan pasar a la posteridad serán los escenarios de *Sur le passage de quelques personnes à travers une assez courte unité de temps* (1959) y de *Crítique de la séparation* (1961).

2. Se trata de la quinta Conferencia de la I.S. que tuvo lugar en Amvers del 12 al 16 de noviembre de 1962.

3. Para mí el Instituto Nacional de Pedagogía de la rue d'Ulm es siniestro pues fue allí donde fui orientado, el verano de 1956 y durante una conversación ubuesca, hacia un destino de obrero.

(Alcachofas de Bruselas, vol. 30. Serie El Centro del Mundo. Bruselas, febrero 1998.)

CRÍTICA DE LA FORMA

ADVERTENCIA

En los comités de parados, en los comités Chiapas, en la Liga de los Derechos del hombre, en Jussieu, Porte de Hal, en Berlín, en Atenas, en Barcelona..., hay gente que intenta, con más o menos acierto, reunirse libremente para hablar de sus problemas y buscar soluciones. Los lugares, los días son distintos sin embargo cada vez es la misma asamblea: la misma búsqueda de una nueva manera de estar juntos.

«Crítica de la Forma» es un plagio (el plagio es necesario, el progreso lo implica), de algunos pasajes del artículo de Alain Le Guyader: *Trajectoires d'une critique collective (Alain Le Guyader, Contributions à la critique de l'idéologie nationale, éditions 10/18 n° 1284, 1978)* en los que cuenta la vida teórica exaltante y el fin doloroso del grupo que se reunía en torno de la revista *La Taupe Bretonne* en los años 70. Habiendo tenido la ocasión de conocer, en otra parte, las mismas exaltaciones y las mismas decepciones, llego a la conclusión de que existen reglas constantes que presiden nuestras tentativas y nuestros fracasos.

Mi última experiencia (mi última decepción) es la del «taller de empleo» organizado por la Liga de los Derechos del hombre, en 1997. No es el contenido de este taller -que abordaba la exclusión social bajo el ángulo de los derechos económicos y sociales descuidando el papel de la cultura- lo que quiero abordar aquí, sino su forma.

LO QUE DEBE SER ABOLIDO CONTINÚA Y NUESTRO DETERIORO CONTINÚA CON...

Sólo somos humanos en la medida en que producimos libremente nuestra organización social y la podemos poner en cuestión cuando lo exigen las circunstancias. La manera en que nos organizamos revela la calidad de nuestra relación con el mundo. No basta constituirse en asamblea para estar

organizado. Interrogarse sobre el *por qué* y el *cómo* estamos juntos, es interrogarse no sólo sobre la naturaleza de la democracia, sino sobre el sentido de nuestra vida.

Si este mundo no me satisface, es porque no me satisface la manera como nos organiza. Quisiera que nos organizase de otra manera.

Un Estado, un partido, una fábrica, un sindicato..., son lugares a partir de los cuales se pronuncian discursos y se elaboran prácticas. A veces se permite criticar el discurso o las prácticas, pero es raro que pueda criticarse el lugar a partir del cual se pronuncian estos discursos y se elaboran estas prácticas. La manera en que somos organizados en un espacio es propiedad privada del poder.

No basta pues con tener una posición crítica sobre el contenido del debate, hace falta también tener una posición crítica sobre la manera en que el debate es organizado y nos organiza. Cuando el tema del debate es el empleo, es decir la manera en que se nos organiza socialmente para producir nuestra vida material, debatir sobre el empleo es debatir sobre la organización. El debate sobre la organización, el debate sobre el debate, he ahí la cuestión ontológica de la democracia.

SE NOS ABISMA, SE NOS SEPARA, LOS AÑOS PASAN, Y NADA HEMOS CAMBIADO...

Si la manera en que estamos juntos no se piensa por ella misma es porque esta manera siempre es considerada como un elemento accesorio del debate. Lo que quiere decir que la actividad que consiste en *re-unirse* no posee pensamiento propio. O, lo que es lo mismo, que la lógica de la organización se mide únicamente por las acciones (objetos manufacturados o ideológicos) que esta autoriza.

El hecho de que manifestemos la voluntad de *re-unirnos* no expresaría nuestro deseo de organizar nuestra vida, se trataría de un simple fenómeno técnico al servicio de un fin exterior al hecho de organizarse.

La consecuencia de tal concepción es una visión utilitarista de la organización que no sería el soporte de nuestras relaciones, de nuestros amores y de nuestros odios, sino una simple forma, una herramienta. Poco importaría la manera en que nos organizamos con tal que consigamos nuestro objetivo y que triunfe el partido. La organización no es pensada como un fenómeno en sí, sino únicamente a través de sus resultados. El hecho de pensar la organización ha sido expulsada del núcleo racional de nuestro

pensamiento. Tanto hemos integrado el pensamiento utilitarista de la economía que aceptamos sin crítica la manera en que se nos organiza en un Estado, en un partido, en una fábrica o en la Liga.

Nuestra voluntad de abordar la cuestión del empleo, por tanto, el modo en que la economía (el capitalismo) organiza la vida, y por tanto, eventualmente, nuestra capacidad de concebir la disolución de esta organización de la vida, debe contener nuestro deseo de ser *re-unidos* como algo digno de ser pensado.

Nuestra reflexión sobre el empleo y sobre la manera en que nos gustaría ser empleados (organizados) tendría que proceder de una reflexión crítica sobre la manera en que el capitalismo nos organiza, ya sea en el trabajo o en la sociedad (la familia, la escuela, la policía, la justicia, la religión, etc.). Nuestra capacidad de re-unirnos según nuestra voluntad, de discutir sin cesar sobre la manera en que somos organizados, es una actividad profundamente humana, digna de nuestro pensamiento y de nuestras críticas. Solamente esta capacidad de *re-unirnos* justifica la existencia de nuestro lenguaje y de nuestro deseo de comunicar.

... LA POBREZA DE NUESTRAS SESIONES EXPRESABA SIN AFECTACIÓN LA ESCANDALOSA POBREZA DE NUESTRO TEMA...

Teníamos un debate con un tema, un animador, unos conferenciantes, un público alineado en filas en las sillas de un anfiteatro, y todos mirábamos hacia la misma pizarra. Podemos pues afirmar que se habían reunido todas las condiciones para que hiciéramos la crítica de una organización del trabajo que ejerce su hegemonía sobre nuestras efímeras existencias.

Nuestras sesiones generaron discursos y esperábamos generar prácticas. Una tarde al mes, durante seis meses, mediatizaron nuestras relaciones sociales, distribuyendo una batería de roles. La estructura de nuestras sesiones nos atravesaba individualmente y atravesaba nuestra asamblea. Fueron el soporte que mediatizaba las modalidades de tomar la palabra, de gestos y de miradas. Pero, por la estructuración de su espacio -en el que nuestras miradas, nuestros gestos y nuestras palabras se inscribían- se continuaban produciendo y reproduciendo los estereotipos que llevábamos con nosotros. Cada participante, mujeres, hombres, profesores, cuadros, obreros o parados, con sus intervenciones (o sus no-intervenciones), continuaba expresando preocupaciones que estaban fuera.

Hubiéramos podido describir el lugar y sus ocupantes como una escenificación que nos englobaba con nuestras palabras, nuestros silencios y nuestros ruidos. No pudiendo dar sentido a una situación que nosotros mismos

habíamos creado, en este lugar en el que debíamos hablar del empleo, por tanto, hablar de la manera en que se nos organiza, no hacíamos sino representar las funciones que ocupábamos (o que ya no ocupábamos) en otra parte, en otro lugar.

Aunque la sala, los discursos y la gente que los sostenía son inseparables, nosotros continuábamos viviendo existencias separadas. Nuestra dificultad de agarrar el pensamiento extranjero que continuaba organizándonos, hacía que este pensamiento continuase operando en nuestro debate y que nosotros continuáramos sufriendolo.

Ocultando la realidad de nuestras vidas, nuestros discursos sobre nuestro tema no podían ser sino discursos utópicos. Nuestras sesiones continuaron influenciadas por la situación que cada uno de nosotros ocupaba en el mundo de afuera. En lugar de hablar del empleo, era el empleo que hablaba de nosotros.

El mundo exterior continuaba siendo el mundo real ante nuestras sesiones irreales. No teníamos un lenguaje común para expresar nuestras diferencias, tampoco una comunidad de destino, lo que nos reunía aún no nos pertenecía. Lo que queríamos criticar, a falta de poderlo coger, es lo que nos criticaban. Continuamos organizados por un mundo que nos separa.

CUALQUIER EQUILIBRIO EXISTENTE ES PUESTO EN CUESTIÓN CADA VEZ QUE GENTE DESCONOCIDA INTENTA VIVIR DE OTRA MANERA

El objetivo de nuestro taller era la crítica de una organización de la vida que nos explota, nos echa al paro y nos excluye. Una organización de la vida que se impone a nosotros incluso en nuestros intentos de *re-unirnos* fuera de ella.

No estamos sólo sujetos al modo de producción capitalista sino también a su organización del tiempo y del espacio. Las menores necesidades de nuestro cuerpo son utilizadas por él y contribuyen a su reproducción. La crítica de nuestro condicionamiento es inseparable de los espacios de comunicación que intentamos construir pero que, al no ser pensados por ellos mismos, proceden aún de un pensamiento que nos es exterior.

Si queremos existir, tenemos que ser más reales que aquello que nos es extranjero. Empezamos a existir cuando, en lugar de ser divididos por lo que nos es extranjero, somos nosotros quienes empezamos a dividirlo. Se nos divide organizando el silencio sobre la manera en que se nos organiza en un Estado, en un partido, en una fábrica... No podremos dividir lo que nos divide

más que rompiendo el silencio sobre la manera implícita en la que se nos organiza y en la que nos organizamos.

Debemos *re-unirnos* explícitamente.

(Alcachofas de Bruselas, vol 38. Serie Introducción al Anticoncepto organizacional. Bruselas, setiembre 1998)

LA POSICIÓN DEL PARADO TENDIDO QUE TIRA BOTELLAS AL MAR

Manifiesto

PARA ACABAR CON LAS VANGUARDIAS LITERARIAS

Aunque mis gustos de niño me empujaban hacia las vitrinas del Buen Mercado (especialmente durante las Navidades), el hecho de haber vivido en un barrio de anticuarios, de galerías, de editores y de instituciones religiosas, me inició en los péndulos Napoleón III, en el arte de San Sulpicio y en los excesos del arte moderno incluso antes de tener ocasión de poner los pies en el Museo del Louvre.

La riqueza de este entorno no me ahorró la herida de la escuela republicana y pasé bastantes años haciendo de ajustador, buscando el ajustaje e intentando dejarlo. El barrio de mi niñez se ha alejado, me he distanciado de las vanguardias artísticas y literarias, sin embargo, hasta hace poco tiempo todavía consideraba que sus producciones exageradas implícitamente formaban parte de mi cultura.

Hoy me beneficio de un frágil privilegio de parado. Disponible y pobre - ideales condiciones para ejercer la creatividad- como hace falta que de pie o tumbado el parado esté ocupado, levantado o acostado, escribo regularmente y me pregunto sobre el papel de la escritura. Me doy cuenta que las técnicas de escritura vanguardista no me son de ninguna utilidad para plantear la cuestión que me obsesiona, la cuestión de la injusticia. Soy consciente de que esta cuestión escapa al universo de la cultura. Todos estos manifiestos, que había considerado como rebeldías no eran en realidad más que la expresión de un artesanado literario.

Mikhail Bakhtien explicaba en 1929* que la lingüística nació de la filología y del estudio de lenguas extranjeras muertas fosilizadas en forma *escrita* (el

griego, el latín...). La filología «*nace y se nutre de los cadáveres de estas lenguas escritas*».

De igual forma que la filología ha construido sus herramientas a partir de las lenguas *extranjeras muertas escritas*, la lingüística, utilizando las mismas herramientas, «*estudia las lenguas vivas como si fueran muertas y la lengua materna como si fuera extranjera*.»

La lingüística separa el lenguaje «*juzgado heterogéneo*» y la palabra «*considerada como un acto individual anárquico que amenaza la norma*» para conservar sólo la lengua (objeto abstracto e ideal) en sus manifestaciones escritas (sintaxis, gramática, ortografía, puntuación, etc.) de preferencia literaria. La lingüística privilegia los fenómenos de la palabra escrita y los edifica en una norma estable, exterior a los fenómenos de la palabra verbal. Así, los pueblos sin escritura y los analfabetos no tendrían relaciones con su lengua. Lo cual es estúpido.

En su empeño por hacer de la lengua una referencia neutra, independiente de los hechos sociales, la lingüística oculta los intercambios verbales. Nuestra lengua materna se nos vuelve extranjera, una herramienta de la cual debemos ampararnos, y no una relación viviente con nuestro entorno.

Los futuristas, dadaístas, surrealistas, constructivistas, letristas..., confrontados a la inercia de una lengua dominada por la burguesía, vieron en esta lengua una forma autoritaria. Quisieron cambiar la lengua, revolucionar las palabras, destruir el lenguaje... Sin embargo, si experimentaron la necesidad de rebelarse contra la organización de la lengua escrita (la gramática, la sintaxis...), no experimentaron la de rebelarse contra la organización social de la palabra (la familia, la escuela, la religión, el derecho, la fábrica, la policía...), que da su sentido a las costumbres de la burguesía. Lo que los vanguardistas no toleraron, en la burguesía, no es su estatuto social sino sus gustos estéticos y literarios. Lo cual explica que los artistas pudieran ser radicales en la crítica de la sintaxis y conservadores, hasta fascistas o estalinistas, en la crítica de la injusticia.

Al producir una literatura absurda y surreal, los artistas han desestructurado la lengua escrita, pero no han puesto en causa las perspectivas de la lingüística: la escritura, incluso desestructurada, continuó siendo para ellos la única relación concebible con la lengua. Cualquiera que sea la violencia de sus provocaciones, lo que finalmente asumían los vanguardistas, no era el hombre alienado sino la *experiencia interior*.

La dificultad de sustraerse a la palabra sumisa me hace juzgar pueriles las experiencias fonéticas de los dadaístas. Los artistas pasaron al lado de la cuestión: al criticar y al destruir el arte y la cultura, no sólo no se han metido con la burguesía, sino que han realizado su programa.

No reprocho a los artistas haber realizado arte, les reprocho sus pretensiones radicales. La magia voló, me siento traicionado, y he decidido que, a las buenas o las malas, haré entrar mis obsesiones de justicia en el universo de la cultura. ¿Si no, de qué sirve ser humano?

Esta actitud crítica con respecto a la escritura puede parecer desplazada por parte de alguien que pasa lo esencial de su tiempo en escribir *alcachofas*. Considero que esto pide algunas explicaciones. En 1993, empecé de nuevo a escribir porque no quería que mis días transcurrieran jugando al vogelpick bebiendo cerveza y escuchando Johnny, como lo hacen algunos parados de Bruselas.

Después de cinco años de experiencia, me doy cuenta que cuando uno se entrega con regularidad e intensidad a la actividad de escribir -invierto en esta actividad el mismo tiempo que invertía haciendo de ajustador (el parado merece sus indemnizaciones)- uno se vuelve más exigente consigo mismo. Se buscan las palabras, nuestro vocabulario se enriquece, el tiempo se profundiza y el espacio se alarga. La escritura nos da una idea del infinito y de la eternidad; nos transforma.

En *Le Visage Verd* Gustav Meirink hacía decir a uno de sus personajes: «*Es curioso que cuanto más rico uno se vuelve en acontecimientos interiores, menos pueda darse a los otros. Yo me alejo cada vez más de los hombres hasta que llega, súbitamente, el momento en el que ellos no podrán ya más oír mi voz.*».

Aunque no me quede bastante tiempo para adquirir un vocabulario suficientemente rico para propulsarme fuera de esta galaxia, siento este peligro de alejamiento así como la necesidad de conservar el contacto con mis lectores. Es por esto, a falta de poder escribir novelas, que me esfuerzo en reducir las abstracciones del idealismo en términos simples de la vida cotidiana.

Este deseo de mantener el contacto me confronta, evidentemente, a las cuestiones de la lengua. Sin embargo -e incluso si es siempre posible perfeccionarse-, como la mayoría de mis semejantes abordo estas cuestiones con las herramientas que la escuela primaria me ha dado. El escritor profesional que conoce las leyes de la psilepsis homonímica virtual, del hipérbaton, del quiasmo paronímico o de la etimología deceptiva, está mejor equipado para seducir que yo que vacilo al utilizar el imperfecto de subjuntivo. Yo me arreglo con lo que tengo.

Contrariamente a las vanguardias literarias, no confundo el rigor de la lengua con su manipulación por el poder. La autoridad de la lengua no me molesta, me deja libre para leer lo que quiero: las *Oraciones fúnebres* de Bossuet o las *Obras completas* de Stalin. No reprocho a la lengua su rigor, sin

reglas no nos permitiría intentar comprendernos, no sería una lengua. Lo que critico, es el modo de comunicación capitalista, su concepción de la organización social de la palabra y de la representación.

Los acontecimientos de mi vida suceden en el barrio del *Rincón Olvidado*. Como allí nada sucede, soy como un náufrago en una isla desierta, mi palabra carece de uso público. Mis alcachofas son pues como un mensaje en una botella que se hecha al mar.

Empecé a publicar estas *alcachofas* durante el *taller de empleo* creado por la Liga de los Derechos del hombre, a fin de afirmar mi presencia en un debate que se prestaba poco a la libertad de palabra. Los concebí como un medio de ejercer mi derecho a la libertad individual de expresión. Tenía la intención de hablar de jardines, pero no tenía una perspectiva precisa. Empiezo a presentir lo que hice.

Mis *alcachofas* me permiten intervenir en las reuniones en las que participo cuando el tiempo se presta a ello. Vivo cerca de la ribera y entrego mi S.O.S. a domicilio. Mediante esta estrategia me sustraigo no sólo al editor, al impresor, al distribuidor y al librero, sino que me pongo en disposición de reivindicar una parte legítima de poder para satisfacer mi gusto del riesgo y de la aventura.

Las *alcachofas* no son solamente un intento para entrar en contacto con la escritura, una *experiencia interior*, expresan también la aspiración de encontrar a mis semejantes en sus intentos de organizar su palabra. Lo que busco, no es sólo el estilo en la escritura, es el método en el encuentro.

Armados con sus desconstrucciones literarias, los artistas han constatado la ausencia del proletariado en la literatura. De ello han concluido que los proletarios, al no tener relaciones con la literatura, no tenían relaciones con el lenguaje, por tanto carecían de dignidad humana. Desde entonces lo han abandonado a sus injusticias, a sus reivindicaciones y a los socialistas.

Cuando, capitalistas o proletarios, la mayor parte de nuestros intercambios son verbales, (incluso los cursos de literatura se dan oralmente) los artistas, muy alfabetizados, no podían concebir la comunidad de lengua de otra forma que como una comunidad de escritores. No han sido capaces de concebir que la lucha por la justicia, porque aparece bajo la forma mixtificada de conflictos económicos y sindicales, es también un conflicto de lenguaje: los pensamientos de los protagonistas no utilizan la misma parte del diccionario.

Si la lucha contra la injusticia revela un conflicto de *lenguaje*, entonces también revela un conflicto de *cultura*, expresa el mismo deseo secreto que el de los artistas: reconocer y ser reconocido. Un bello conflicto social, capaz de valorar la riqueza del vocabulario, sería también una manifestación cultural; el

instante sublime en que: «*la suerte nos lleva y, divinamente, nos esclarece con los fulgores furtivos de la comunicación*» (Georges Bataille).

Contrariamente a las vanguardias que se contentaban con operar un desplazamiento en el interior de la lengua, yo querría desplazarme en su organización social. ¿De qué manera somos organizados en una fábrica, en un sindicato, en una iglesia, en la escuela, en un tribunal, en familia, en el supermercado, en la Liga de los Derechos del hombre? ¿Qué significa sentarse en las sillas, en una sala, para hablar? ¿Qué dimensión de nuestra humanidad experimentamos cuando distribuimos un texto o cuando tomamos la palabra para dirigirnos a extranjeros?

Heidegger escribía, en su Carta sobre el humanismo: «*Si las plantas y los animales están privados del lenguaje es porque son prisioneros cada uno en el universo que les envuelve, sin estar nunca libremente situados en la claridad del Ser. Pues sólo esta claridad es el mundo.*»

No reivindico la disminución del tiempo de trabajo o el aumento de salarios, no predico por una nueva verdad religiosa o filosófica, simplemente pido que la claridad continúe siendo clara.

* Mikhail Bakhtine, Ensayo de aplicación del método sociológico en lingüística, aparecido, a causa de la censura estalinista, con el título: El marxismo y la filosofía del lenguaje, Leningrado, 1927. Primera traducción francesa: Editions de Minuit, 1977.

(Alcachofas de Bruselas, vol. 38. Serie La experiencia exterior. Bruselas, diciembre 1998.)

Yves Le Manach

En Barcelona conocimos a Yves Le Manach en los años 70... Corrian por Maquinista, Macosa, Torras... y otras fábricas del cinturón industrial, fotocopias de la traducción castellana de su libro *Bye Bye Turbin*, que en aquellos años de acción alargaba la discusión contra el trabajo y contra la condición asalariada. Obrero en París en 1968, vive desde hace treinta años en Bruselas, y ahora en situación de parado redacta estas *Alcachofas de Bruselas*, de cuyas series hemos hecho esta pequeña selección. Ha escrito también: *Ôtez vos culottes, gardez vos enveloppes*. (La Digitale, 1981) y *Le matérialisme saisi par-derrière*. (La Digitale, 1988).