

Alcachofas de Bruselas (viejas y nuevas)

Yves Le Manach

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 más de 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).

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 naciente 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 *Télécs*, 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 hacérmela mía.

Mientras leía *Madame Putiphar*, de Petrus Borel, mis reticencias por los *Derechos del hombre* y la *democracia* se dispararon. 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 1997)

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 por qué 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 1997)

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 exacerbaban 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 Michèle 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.

Geroges 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 ésta 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, setiembre1998)

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 Bakhtine 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 «juizado 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 hipébaton, 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. Las 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.

Mientras que, capitalistas o proletarios, la mayor parte de nuestros intercambios son verbales, (incluso los cursos de literatura se dan oralmente) los artistas, demasiado 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.)

EL CASTAÑO

No muy alejado del centro del mundo

La mujer respondió a la serpiente: "Podemos comer el fruto de los árboles del jardín. Pero del fruto del árbol que está en medio del jardín, Dios ha dicho: No comeréis, no lo tocaréis, bajo pena de muerte."
Génesis,3, 2-3

Me hubiera gustado escribir un libro, un libro impactante que al lector le removiera las tripas, sin que pudiera abandonar su lectura hasta el último punto, dejándole con el regusto de demasiado poco. Hubiera querido escribir un libro de estos que empuja al lector a recomendar a sus amigos su obligada lectura, de tal manera que gracias al boca a boca se convirtiera en un éxito editorial.

Sin olvidar que un libro así pueda reportar a su autor algún prestigio (por ejemplo: conseguir el premio *Tristan Corbière* de la ciudad de Morlaix), el interés de tal éxito editorial es el de permitir al escritor acumular al subsidio de paro los derechos de autor, y permitirle así vivir con un mínimo de decencia los inicios de este tercer milenio. Por decencia no hablo del derecho de comer en plato de porcelana blanca o de hacer sus necesidades en taza de porcelana rosa, sino de poder procurarse el

último libro de Michel Houellebecq en la sección de *novedades* de una librería de verdad en vez de comprar los viejos libros de bolsillo ya con los cantos rotos en el mercado de libro viejo del *Coin Oublié*.

Hubiera querido que mi libro empezara con un capítulo impactante; por ejemplo la historia de un político que se hizo asesinar y de una mujer juez (joven e inteligente) que, en el curso de su investigación, llega a sospechar que fueron los dirigentes del partido los responsables de este asesinato. ¡No es muy real pero es fuerte! También hubiera podido imaginar la historia del descubrimiento del manuscrito original de la *Contemplación del muro*, la obra esencial de Bodhidharma, en las ruinas de un templo inca, por un adolescente lleno de espíritu de aventura. E incluso hubiera podido contar los tumultuosos amores del hombre más feo de Norteamérica con la mujer más hermosa de la Europa de los Quince.

Por desgracia, soy incapaz de escribir una novela negra en la que se trate de dosificar sutilmente la parte de suspense y la de prospectiva social. No soy tan erudito como para escribir con autoridad sobre el hecho de que Boudha partiera hacia el Este. Ni estoy seguro de ser tan perverso como para imaginar las relaciones amorosas entre el hombre más feo de América y la mujer más hermosa de Europa...

Querría que mi libro fuera intrigante, pero a la vez que respetara mi personalidad. Escribir algo fuerte pero simple. He aquí la razón por la cual, en última instancia, me he resignado a plagiar a Dios.

En su libro Dios explica cómo fue obligado a expulsar a Adán y a Eva del Paraíso por causa de una serpiente y de un árbol que crecía en medio del jardín. En mi historia contaría cómo un árbol, no lejos del centro del mundo, fue apartado a la periferia por la necedad del liberalismo político, y cómo los capitalistas japoneses sacaron provecho de tal necedad. Bonita historia de abundancia, como la del Paraíso o como la del jardín de Hespérides, pero por desgracia el mundo liberal especula con la penuria y, por culpa de algunos, mi historia acabará tristemente y de forma lastimosa. Por lo cual tengo pocas probabilidades de que me asignen el premio *Tristan Corbière* de la ciudad de Morlaix.

Si el pretexto de esta modesta alcachofa me lo ha proporcionado Dios, el contenido me ha sido proporcionado profusamente por Madame Ariane Bruneton-Governatori y su artículo aparecido en la revista *L'Histoire*, número 85, año 1986.

Todo empieza como una lección de arboricultura.

El castaño, de la familia de las coníferas, es un árbol de gran tamaño; aunque su tronco sea relativamente pequeño, sus ramificaciones adquieren un considerable desarrollo y sobrepasa frecuentemente los diez metros de altitud. Crece sólo en terrenos ácidos. Prefiere las tierras silto-argilosas suaves y bien drenadas. Es rústico pero sólo en las regiones donde los veranos son calurosos da abundantes frutos. Según Alfonso de Candolle este árbol es oriundo de los países montañosos de la zona comprendida entre Portugal y el mar Caspio.

Se cultivan especialmente las variedades de *marrons* que son castañas mejoradas, frutos mayores, sin divisiones interiores. Destaquemos el *Marron doré de Lyon* (renombrada por su gran tamaño), el *Marron Redon*, el *Marron du Lac*, el *Marron de Savoie*, la *Chataigne verte du Limousin* y la *Nouzilarde* (que se cultiva sobre todo en el Poitou y en la Berry).

Sigue con sus signos de manifiesta generosidad.

El Castaño no se poda; sólo de vez en cuando. Un castaño en su plenitud produce de 40 a 250 kilos de castañas, según regiones. Generosidad que exige paciencia ya que, salvo para las variedades híbridas, hacen falta veinte años para que un castaño empiece a dar fruto, y produce sus mejores frutos a partir de la edad de 40 años.

Continúa como una historia gastronómica.

Siendo un fruto agradable, usurpando incluso el lugar de las trufas, es pobre en nitratos aunque tan rico en hidratos de carbono como el queso de Brie.

Cuando las castañas estaban al punto, cada uno se hacía un lugar para la comida de las 9. La ración era de dos kilos por persona. En aquel tiempo, no tan remoto, el estómago de los hombres era

acorde a su gula. En el siglo pasado, después de sus 4.000 calorías de castañas, los Limousins tenían una sopa para poder digerir. En Córcega, se fabricaba semanalmente el pan de castañas utilizando levadura igual que el pan de cereales. En los países donde abunda el castaño la castaña seca o fresca es también consumida mezclada o en asociada a otros alimentos. Se la echa a la sopa de legumbres. En las Cévennes y en el Limousin con ellas se rellenan las morcillas; en la Creuse, se rellena la masa de pan para hacer patés de castaña. La castaña se asocia frecuentemente a la col; son las habituales compañeras de los platos con aves de corral de los días de fiesta, y rodean el lecho de infortunio del cerdo o del jabalí...

Jean Markale cuenta en su libro *Traditions de Bretagne*, que hubo un tiempo en el que, en este país, las castañas eran un alimento muy buscado. Hoy, a parte de algunas regiones como la de Redon, los castañares bretones van desapareciendo, pero en cada finca hay a menudo uno o dos castaños cuyo fruto es cuidadosamente recogido para su uso doméstico. Durante las largas tardes de invierno, mientras se cuentan historias del Ankou, se asan las castañas al tiempo que se bebe leche azucarada o sidra.

Pero la historia se estropea.

En el siglo XVIII aparece una auténtica mística del pan blanco de trigo. Las élites –empezando por Parmentier (que cultivaba la mística de la patata)- no quieren admitir que pueda hacerse pan con harina de castaña. En la misma época, toma cuerpo una auténtica mística del trabajo y la misma idea de que se pueda comer de otra forma que con el sudor de la frente inspira, a los que miran como los otros trabajan, una política consistente en limitar el cultivo del castaño, e incluso a suprimirlo totalmente. Así, Adan y Eva son de nuevo expulsados del paraíso. Ahora no expulsados por Dios y por el Vaticano, sino por los anticlericales y los laicos.

El oprobio es arrojado sobre los valientes corsos.

Beneficiarse de una cosecha sin haber sudado sangre y agua para procurársela parece inconcebible, utópico. Criticar la castaña forma parte de un estado de espíritu profusamente expandido en los medios políticos y económicos de la época. En estos medios en los que se es partidario de un futuro de progreso a base de confort material, y se enorgullecen del globo, o del pararrayos (antes de enorgullecerse del vibromasaje y del teléfono móvil se considera la castaña como algo arcaico que impide el progreso; desafía la maldición divina y fomenta la pereza. Mirad a estos corsos que han hecho de este fruto la base de su sustento: “*La castaña es el trigo del corso. A ella se acomodan la frugalidad y sobre todo la pereza del campesino corso*”. Resumiendo: el corso es un holgazán.

Los liberales se entrometen y la historia resulta propiamente insoportable.

Durante el siglo XIX, resulta aún más intolerable a los fanáticos del materialismo y del progreso, que provincias enteras puedan vivir del fruto de un árbol. Es una producción de otro tiempo, de un tiempo anterior al trabajo asalariado, anterior a la historia cuando los hombres vivían de la caza y de la recolecta. Este pan de cada día demasiado fácilmente obtenido sugiere *ipso facto* que las poblaciones que lo producen viven en tiempos prehistóricos. Haciéndoles morir de hambre, se les enseñará a estos salvajes el ardiente aliento de la modernidad. Sus directivas económicas y políticas se ensañan con nuestros castaños.

La moral es ciertamente de nuestra época y muestra cómo se ríe de nosotros.

Mientras que durante milenios las castañas fueron el alimento de los pobres y a menudo fue gracias a ellas que nuestros antepasados no murieran de hambre, ahora que todos los castaños, o casi, han sido cortados, la castaña se ha vuelto rara y, al volverse rara, se ha convertido en un producto de lujo, un producto para los ricos materialistas. Pronto, en sofisticadas condiciones, la castaña nos llegará directamente del Japón que acaba de plantar más de treinta mil hectáreas de castaños. Este invierno, en plena temporada, no he visto en Bruselas que el precio de las castañas de calidad bajara de los 150 francos el kilo

El castaño no se encontraba, como el árbol de la ciencia, en medio del jardín, pero no estaba lejos del centro del mundo. Nos hablaba de abundancia, de gratuidad y de generosidad, dejándonos tiempo para cultivar nuestras *Alcachofas*. Si hay un árbol que merezca ser nombrado *Árbol de la*

libertad, es él. El castaño era libre y nos hacía libres; ridiculizaba la agricultura industrial. Para enviar al pueblo a las fábricas era preciso hacerle pasar hambre, era necesario abatir los castaños. He aquí como se impuso el liberalismo democrático. No es de extrañar verlo hoy ocupado en hacer agujeros en la capa de ozono.

(Alcachofas de Bruselas, vol. 62. Bruselas, julio 2001)

YO TAMBIÉN, CUANDO ERA JOVEN FUI UN HEROE MODERNO

Del sentido cívico y del sentido estético

“Cedes tu voz para perderla, y cuando te hace falta ya no la posees mas, y ella te hace falta porque la has
cedido”

B. Traven, Der Ziegelbrenner, 21 décembre 1921

Habiendo pasado mis primeros años en la landa bretona, como un joven salvaje y en la ignorancia de las costumbres de mi patria, a nuestra vuelta a París mi madre me enseñó el sentido del 14 de julio y de la toma de la Bastilla. Fui bautizado, soldado de primera clase y obrero cualificado. Puedo así pretender estar impregnado de un sentido cívico normal. Sin embargo, un día, cometí el acto más sacrílego que pueda cometer un ciudadano para con las instituciones de su país. A mis ojos, ese acto expresa una voluntad de civismo llevado por la lógica hasta su último extremo.

Es posible que posea el perfil filosófico de un tallador de menhires, en cambio no poseo la ingenuidad de creer que todo un pueblo pudiera ser adicto a la sola verdad de la anarquía. Nosotros solo poseemos nuestras dudas, el mundo sería triste sino hubiera unos cuantos burgueses sobre los que cargar nuestras contradicciones. No me perturba ser el único en pensar lo que pienso, no trato de contabilizar adherentes. Provocar un rictus en un rostro amigo ya es una recompensa y yo se que mi originalidad, tan negativa como pueda ser, ya participa de la pluralidad. Porque la democracia, en la medida en que permitiese coexistir al amor y al odio con un mínimo de violencia, sería un proyecto apasionante. A condición de que las reglas no fuesen trucadas, cosa que debería ser verificada.

Extraviado por los mitos que glorifican la soberanía sangrante de los sans-culottes, me hizo falta tiempo para comprender que el pueblo no era soberano, pero participaba de la soberanía por medio de sus representantes. Son nuestros representantes, reunidos, quienes son los depositarios de esta soberanía. Antes de cualquier tentación a recurrir a la guillotina, conviene verificar la cualidad del vínculo que nos une estos representantes.

Habiendo comprendido todo esto, resultaría fácil encontrar decenas de autores que estarían comprometidos en describir la mistificación democrática. Esto explica* porque los resortes del poder debían ocultarse a los gobernados; que los trabajadores debían ser excluidos de la Asamblea Nacional; que bajo el reino del liberalismo, la relación entre el elector y el electo no era una relación contractual; que el interés general no estaba determinado por los resultados de las elecciones; que los partidos políticos no representaban los intereses de sus electores ni siquiera los de sus adherentes sino los propios intereses ocultos; que la riqueza ejercía su poder a través de la corrupción de funcionarios y políticos, por la secreta alianza entre el Gobierno, las empresas, la Bolsa y las finanzas. Algunos afirmaron incluso que el sufragio universal era un instrumento de engaño...

Todas las instituciones democráticas, del contrato de trabajo a la papeleta de voto, tienden a un único objetivo: anular y desterrar las víctimas a la periferia del grupo dominante. Los partidos políticos son la clave secreta que permite a los intereses privados ampararse en el Estado. El odio triunfa sobre el amor.

En esta fase de mis lecturas, comenzaba a comprender que la separación entre los poderes ejecutivo, legislativo y judicial, que se supone debía protegernos de los abusos de “l’Ancien Régimen”, no nos protegía en absoluto de los abusos del “Nuevo Régimen”. Mi sentido cívico se orienta desde entonces hacia el deseo de concretar mi soberanía.

Habría podido incorporarme a la *Fracción del Ejército Rojo*, pero encuentro que el terrorismo sólo se justifica en la medida en que cualquier otra forma de actividad subversiva se torna imposible por una represión brutal. La violencia no es portadora de sentido y es de una rudeza chocante cuando uno pretende servirse de su sensibilidad artística. Si la legalidad es la forma de la opresión, toda tentativa de emancipación es necesariamente un juego con la legalidad o, para hablar como el pintor Asger Jorn¹, una *crítica de la forma*.

Si la función de la belleza es dar “sentido”, es importante que mi planteamiento sea estético. Mi soberanía, desmarcada de toda recuperación conceptual, debía expresar la contradicción, no solamente en su desnudez, sino en cumplimiento de la unidad escénica del espacio tiempo. Quería asumir sin intermediarios la arrogancia intelectual de los dadaístas y la crueldad mental de los niños. Resumidamente, quería realizar la imposible unión entre las viejas vanguardias artísticas recuperadas y el viejo movimiento obrero degenerado. Esta ambición enfermiza parecía estar a mi alcance.

Estábamos en 1978. En una Europa económica que tendía a negar las soberanías nacionales, mi sentido cívico me empujaba hacia la individualidad.

Encontré una pista en el *Preámbulo* de la Constitución Americana que afirma que «*El poder de los Gobiernos emana del libre consentimiento de los gobernados*» ¡De acuerdo! Pero para que el derecho a consentir sea real, aún es necesario que se acompañe del derecho a *negarse a tal consentimiento*. Sin el derecho a negarse, el derecho de aceptar no está fundado. Ahora bien, en nuestras Instituciones, el derecho de aceptar nunca se acompaña del derecho a rechazar². Yo concluía que nuestras democracias no están constituidas y que el colegio electoral no era más que aquel lugar donde parecíamos ser libres. Por lo tanto, la orientación que quería dar a mi sentido del civismo adquirió mayor precisión: ¡debía popularizar el derecho a no consentir! Fue esta mi primera contribución estética a las instituciones democráticas de mi país.

Fue en 1979, leyendo el *Código electoral* de la nación francesa (las lecturas apasionantes siempre nos enriquecen), que encontré el medio de dar una forma concreta a mi sentido cívico.

La sección II del capítulo II concerniente a las instrucciones relativas al desarrollo de las operaciones electorales para las elecciones de los diputados, de consejeros generales y de concejales (circular ministerial n° 69-339, actualización del 1 de junio de 1978), titulada:

“*SECCIÓN II: RECEPCIÓN de los VOTOS*”

Con el mismo resplandor que albergaba Arquímedes descubriendo el concepto del peso *específico*, me venía precipitadamente la idea de la “*RETENCIÓN de los VOTOS*”, idea que me parece más feliz que aquella de Marcel Duchamp que consiste en fijar una rueda de bicicleta sobre un taburete de cocina y en observarla girar³. Fue mi segunda contribución estética a las instituciones democráticas de mi país.

Que el lector no se confunda, no estoy en contra del derecho de voto. ¡Al contrario! Es por el derecho de voto que los asalariados salieron del *no man’s land* político donde la Revolución francesa los había aparcado; por medio del derecho de voto se convirtieron teóricamente en ciudadanos. Lo que deploro, es que utilizando este derecho, nuestra participación se encuentra arruinada por una representación sin reciprocidad: nuestros representantes van a la suya. En tales condiciones el interés del sufragio no está en su uso, sino en la negativa a usarlo. Es lo que exponía en el lema de mi campaña electoral:

¡LA PILA WONDER SÓLO SE UTILIZA SI SIRVE, LA DEMOCRACIA SÓLO SIRVE SI SE UTILIZA!

¡Contra la usura, por las luces! tal era mi programa. Mientras que los anarquistas practican una abstención pasiva, yo predicaba el derecho activo de negarse a consentir. Reconozco que mi intención era sacrílega, pero la simplicidad del gesto era de una completa serenidad taoísta.

Mi soberanía no podía materializarse sino ante la negativa de ser (mal) representada. No me bastaba más que esperar la ocasión que me permitiera pasar a la acción. Ésta se presentó en las elecciones presidenciales de 1981. Hasta entonces nunca había votado (ni siquiera figuraba en el censo electoral), de tal modo que fui al consulado para que me inscribieran. El empleado escandalizado por mi pasado incívico, quedo encantado de verme volver a entrar en el seno de la nación. Ignoraba que nuestro sentido del civismo no había sido fundido con el mismo metal.

En la fecha convenida, acompañado de algunos amigos bruselenses, más por curiosidad de visitar una oficina de voto francesa que convencidos por un planteamiento que se les escapaba – para los Belgas la libertad de consentir es *obligatoria*–, acudí al colegio francés de Uccle. Bajo la mirada socarrona de mis compatriotas, mientras Denis esgrimía algunos tópicos (poco faltó para que nos expulsaran), con la arrogancia del dey Husayn Ibn Al Husayn abofeteando al cónsul Deval, rechace abandonar mi soberanía al silencio de las urnas. Quizás un día, narraré con detalle, las peripecias que allí acontecieron.

Planeando artísticamente sobre los vacíos y las ficciones jurídicas, clavado en el centro de la contradicción como la aguja del acupuntor en la carne enferma, desviando mi voz (una pobre papeleta de papel *preimpreso*) de las urnas, construí la *situación* menos ambigua, y por lo tanto más subversiva, que pueda concebir el espíritu en similares circunstancias.

Por este gesto que consiste en mantener el pulgar y el índice apretados el uno contra el otro (lo que no exige más de 0,1 caloría), por este gesto de belleza desnuda, he ungido mi sentido del civismo de una materialidad *ideal*. Conservando mi papeleta entre mis dedos, prueba que no estoy representado *por persona* alguna, me convertía en el único ciudadano soberano de la nación. De un electorado de 35 millones de electores, he desviado 1/35 millonésima parte de la soberanía nacional, mi golpe de Estado había sido un éxito. Había dividido Francia.

El lector habrá podido constatar que mi vida activa no se limita al hecho de dejar mi silla parisiense para venir a sentarme sobre una silla bruselense. Yo también, cuando era joven, fui un héroe moderno. Sin necesidad de ir a Cantón, a Bolivia o a Bosnia, sin necesidad de constreñir los cuerpos de los culis chinos en quintales de conciencia cuasi marxista, sin apenas moverme de mi cama, he pertenecido a “*ese tipo de héroe que reúne la aptitud para la acción, la cultura y la lucidez*” que recreaba André Malraux, en 1949, en el apéndice de su libro “*Los Conquistadores*”⁴. Incluso he sido más que eso ya que he sabido encontrar mi causa en mi, y he sabido defenderla con un gesto elegante, pero sobrio. Concibo este gesto, que lleva la desobediencia civil a las fronteras del arte y a los límites de la abstracción, sea lo bastante sutil (a pesar de su simplicidad) como para estar a la altura de los cómicos troupiers: pero la calidad humana no es solamente una cuestión de tarta a la crema, es también un deber estético.

Este texto ha sido publicado en el número 108 de *Banc Public* (marzo del 2002), en el suplemento de *Diagnostic*, en el boletín de GERFA.

¹ Jorn Asger Jørgensen, llamado Asger (1914-1973) Inscrito en la línea del expresionismo nórdico es cofundador del grupo Cobra (1948), en reacción a la Nueva Bauhaus, años más tarde, creará El Movimiento para una Bauhaus Imaginista de donde surgirá en 1957 la Internacional Situacionista. En Silkeborg organiza un instituto de vandalismo comparado y reúne una importante documentación sobre los mitos y los cultos

populares. Autor de textos eruditos sobre la estética: *Pour la forme* (1948); *La Roue de la fortune* (1957); *La Langue verte et la langue cuite* (1968). (N del T)

² El Acta Constitucional del 24 de junio de 1793 y Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, o Constitución del Año I, redactada por los montañeses después de proscribir a los 22 jefes de la Gironda, fue un texto demagógico que contemplaba entre otros derechos el derecho a la insurrección en el caso de que el gobierno no correspondiese a la voluntad de la mayoría, observando el reconocimiento a la diferencia al proclamar: “La insurrección es el más sagrado de los derechos y el más indispensable de los deberes”. La Constitución del Año I jamás entro en vigor. (N del T)

³ La rueda de bicicleta, obra de carácter surrealista, es el primer ready-made (todo ya esta hecho) realizado por Duchamp (1887-1968) en 1913. (N del T)

⁴ André Malraux (1901-1976) en *Le Conquérants*, publicado en 1928, recoge en forma de fábula su experiencia revolucionaria en china e indochina. La obra de Malraux siempre tiende a imponer una imagen heroica e histórica de su autor. La crítica, no ha conseguido separar la ficción de la biografía de esta imagen que raya la impostura y la mitomanía.

A partir de 1945 después de la ruptura con los comunistas, es nombrado ministro de Información en el gobierno de Gaulle, con el que comparte la fundación del RPF (le Rassemblement du peuple français) del que será delegado de propaganda. (N del T)

(Alcachofas de Bruselas, vol. 64 Serie: *Erections Pestilentielle*s 2002; Bruselas, abril del 2002)