

**CUARTA PARTE. LOS TERRITORIOS EN  
«EL ECO DE LOS PASOS»**



## CUARTA PARTE. LOS TERRITORIOS EN «EL ECO DE LOS PASOS»

### VIII. ORALIDAD Y ESCRITURA

#### VIII.1. Paréntesis en la investigación: «Contar una historia», o sobre algunas reglas del «relato»

*Contar una historia, volver al libro. Comenzaremos por el final: contar una historia exige un recuerdo, antecedente pero huella, marca, inscripción. Porque recordar no es un verbo cualquiera; la cultura occidental está saturada de este verbo; tanto es así, que pareciesen muchos verbos de recuerdo. «Fue. Nunca volverá a ser. Recuerda», concluye Paul Auster (1994). Una pausa mayor que desnivela el imperativo, lo trabaja desde sus presupuestos de orden, hasta convertirlo en llanura sin renuncia, dejándonos entrever que hay una fina linde entre el recuerdo psicótico y la sucesión de presentes puros del esquizofrénico; que hay que asumir el presente inacabado, inacabado porque vuelve la donación de sentido en este momento, nuevo y viejo. Recordar: 'traer del corazón'. Mientras tengas en cuenta que nada tiene que detenerse, que lo conseguido lo fue por el mismo trabajo de *vida tras vida*, muy bien, no hay objeción. Como para entender lo extraños que somos de un día para otro, para nosotros: para el Otro. Nunca puede conseguirse con el diario el «conocimiento supremo». La escritura autobiográfica opera con magnitudes «débiles», como la cualidad y la representación.*

Aduzco, en principio, las entrevistas de Isidro Guardia Abella con dos destacados militantes anarcosindicalistas: Diego Abad de Santillán y José Peirats Valls.

El primero es entrevistado en Argentina -pues de este país procedía Abad de Santillán-. El militante se muestra muy moderado, excesivamente «realista». Habla largamente de la necesaria convivencia pacífica y «colaboradora» entre españoles, así como de los cambios sufridos por la clase obrera española y por la Iglesia Católica; de una España que apenas se siente heredera del proyecto anarcosindicalista y de la autogestión revolucionaria. Volver a España, para Abad de Santillán, es un enigma; ¿podrá la CNT - se pregunta- ser algo así como un recuerdo? (Guardia Abella, 1978: 21-36). Por su parte, José Peirats Valls es más astuto que Abad (y, todo hay que decirlo, diez años más joven) (Guardia Abella, 1978: 37-45). Comienza hablando de los *mass media*, de un anarquismo que no es ya otra cosa que la «demencia» de algunos exiliados. Se refiere a la imposibilidad real e ideológica de una dictadura anarquista en España durante la guerra; ni siquiera en Barcelona. Habla también de los problemas que conllevó la colaboración política con la República, así como de la AIT y de la Iglesia, de la autogestión y de sus nuevos «adeptos» carlistas, del 68 francés y del federalismo. Abad de Santillán se define como un «socialista libertario», y llega a hablar de «un socialismo en libertad» (*ibid.*, p 35). ¿Podríamos apoyarnos en estas *definiciones* para intentar postular un «trasvase» de los anarquistas a los partidos socialistas de sus demarcaciones durante la Transición?

Con este preliminar de lo *irrepetible*, accedemos a lo sorprendente: «*Nunca supe contar una historia*» (Derrida, 1989b: 17). Elijo esta frase por contener la clave de producción de cualquier *máquina autobiográfica*, «por encima» de sus proyecciones morfosintácticas o semánticas. Un adverbio estratégicamente instalado al principio: «*Nunca*», opuesto, con *ingenua* prestancia, a los *ya* y a los *siempre* de las autobiografías o memorias convencionales. No es la negación del «simple hecho de contar», o de «saber

contar una historia»; «*nunca*» refuta la potencia ilimitada del lenguaje, y arriesga el lenguaje de un relato, obstruido y atenazado por el duelo (*ibid.*, *passim*). «Contar una historia» es la escena de cualquier relato: remite al placer de las secuencias que van sumándose, lo mismo que al peligro real de glosar o hacer pausas. La performatividad de esta frase vuelve a ser la del texto que vigila a la voz, agotada en su aliento; goteo, o mejor, gorgoteo de lo inmediato, *sólida instantaneidad* de la memoria. Recordar es también saber («*Nunca supe contar una historia*»), y el «trabajo del duelo» no se hace hablando de Paul de Man, sino *al transformar en sujeto el proceso, sistemático, implacable, de «traer del corazón» el significado público de su amigo fallecido.* «*Supe*» es el verbo del conocimiento, pero también el del «técnico», o, en todo caso, del hablante cualificado. Saber es recordar. «*Memini es una forma perfecta que viene de la raíz man, del sánscrito manmi, creo, sé, de allí memini, he sabido, me recuerdo a mí mismo*» [Nota de David Carroll a Jacques Derrida, citando el *Oxford English Dictionary*. En Derrida (1989b: 113-114)]. Leamos de otra manera esta frase; desde el principio, como «*Nunca me he acordado de contar una historia*»; como «*teniendo mala memoria*», o como no estando obligado nuestro escritor a presentar una memoria, un memorial o memorándum, de esto o aquello, conscientemente indeterminado, como lo que está, en un doble y magistral giro, a punto de ser olvidado, en la cuerda floja de la negatividad que preside *Memorias para Paul de Man*. Pugnando lo oral y lo escrito, aplazándose y desplazándose en bruscas interrupciones, busca una intermitencia fatal: «*Recordarán ustedes que ayer comencé diciendo que adolezco de una incapacidad para contar una historia, sin saber si sufro de amnesia o de hiperamnesia. Como no sé contar una historia, vuelvo al mito*» (*ibid.*, p 93). El mito en cuestión es el de Mnemon, el que debía recordar a Aquiles que moriría si causaba la muerte a alguno de los del linaje de Apolo. Aquiles hiere a Tenes, y, por una «falla» de memoria, Mnemon es ejecutado (*ibid.*, *ibid.*).

La frase completa, desmantelada de su primera interpretación lógica, de su lectura habitual, dirige sus miras a las posibilidades ocultamente expresivas del lenguaje ordinario; no es preciso crear un tecnicismo (*différance*) para proceder, sin embargo, como usando el subterfugio de la *diferancia* («¿Contar una historia?»).

Estas notas, meramente «instrumentales», amenazan un acuerdo satisfactorio del concepto de «literatura» o «escritura» «autobiográfica». Porque la *différance* lo pone todo en peligro. El «juego» de Derrida viene marcado por lo llamaré, sólo por comodidad, «un contexto de uso»: el escrito fue originariamente una disertación proferida ante la Sociedad Francesa de Filosofía. Escamotea la atención ante la *a* y la *e*. «De todas formas, las precisiones orales que haré, cuando diga "con e", o "con a" se referirán a un texto escrito, que vigila mi discurso, a u texto que tengo delante, que leeré y hacoia el cual será preciso que intente conducir sus manos y sus ojos. No podemos evitar pasar por un texto escrito, ordenarnos sobre el desarreglo que se produce en él, y esto es lo que me importa antes que nada» (Derrida, 1989a: 39). El razonamiento de este importante ensayo es este: «No hay una escritura pura y rigurosamente fonética» (*ibid.*, p. 41). Para ello, no tiene más remedio que comenzar con una crítica de la oposición saussureana. «Es inaudible la diferencia entre dos fonemas, lo único que les permite ser y operar como tales. Lo inaudible abre a la interpretación los dos fonemas presentes, tal como se presentan. Si no hay pues una escritura fonética, es que no hay **phoné** puramente fonética» (*ibid.*, *ibid.*). Aproxima la «diferancia» a la teología negativa, sólo para rechazar cualquier conexión con ella (*ibid.*, pp. 42-43). Lo que más me importa, es lo que Derrida escamotea, interrumpiéndose constantemente en un desvío infinito: los dos movimientos, el oral de la exposición, el «vigilado por el texto escrito»: el *differre*

latino, sentido múltiple que tampoco ayuda a comprender mejor la constelación de acepciones, «la acción de dejar para más tarde, de tomar en cuenta, de tomar en cuenta el tiempo y las fuerzas en una operación que implica un cálculo económico, un rodeo, una demora, un retraso, una reserva, una representación (...)» (ibid., p. 43), lo que acaba condensando en la «temporización», el aplazamiento que mengua «el cumplimiento y la satisfacción del "deseo" y de la "voluntad", efectuándolo también en un modo que anula o templa el "efecto" (ibid., ibid.). Diferancia, como aplazamiento en el espacio y el tiempo: temporización, espaciamiento. Aunque, diría yo, la *différance* no es, ni puede ser, un concepto, sino algo así como el suelo previo de toda negatividad, en el momento mismo en que no sabemos si está volviéndose hacia una positividad deslumbrante, «forma de hablar del deseo», en su «contacto» con tiempo y espacio, negativamente con respecto a la presencia: «La diferancia no existe» (ibid., p. 56). La «diferancia» es la palabra que sólo existe cuando vamos a «hacer filosofía», como ese animal que sólo se movía delante de nosotros cuando íbamos a cazarlo; la «cara oscura» del plan de consistencia, abstracta, pero ni siquiera virtual más que en la indiferencia de un deseo que no admite más prórroga. El *espectro* es «diferante» con respecto al que asusta, en su relación con lo que anticipa o preludia, que es *lo presente de la presencia* (ibid., p. 56). Entender, desde el *differre* de la *différance*, que toda escritura de sí práctica, en el impudor de su despliegue, el aplazamiento ilimitado ante lo insostenible de la muerte. ¿No habría que definir, nuevamente, «intimidad» y «privacidad»? En el proyecto *salvaje* de los materiales, el *fin* de la narración (fin físico,) es el «eco» y no el «paso», pero aún no ha llegado el eco, ya-no el paso, una especie de «voz media» que, en la formulación de Derrida, no tiene otra existencia que la ideal.

*Diferancia* intradiscursiva, irreductible en sí misma a poder hablar de alguien y hasta de sí mismo: la falacia de pensar en términos de *topoi* o convenciones de discurso,

como muy convenientemente había anotado Beaujour (1983: 269), desde las referencias de Barthes y Morin. ¿Qué historia es la que no ha sabido contar (*nunca*) Derrida? ¿No será contar una historia destruirla o desenfocarla, sofocándola en su no-aplazamiento, o ritualizarla, llenándola de paredes y máscaras? ¿Historia de la desconstrucción en América? (*ibid.*, p. 31)<sup>1</sup>. Hegel, de Man, Heidegger («No hay "desconstrucción en los Estados Unidos» sin esta relación con Heidegger» (*ibid.*, p. 141), y por eso mismo uno de los hilos argumentales, *indecidibles*, de este libro de *mémoires*: ¿«Historia» de los ataques por persona interpuesta a Derrida? (De los que ya hablamos) ¿Qué será de este libro, sino utilizar la palabra clave de de Man («alegoría»), para reinscribir la *promesa* en su propio espesor? ¿No serán ambos actos, hablar y escribir, en la actualización de la promesa, un «presente mágico», nutrido de *lo imposible*? La *promesa*, la *ley diferenciada* en sí misma: «espectros de de Man», «el periodista belga que colaboró con los nazis» (*ibid.*, pp. 147-259) («el sueño de matar a los muertos para atacar a los vivos», *ibid.*, p. 161).

De pronto, Derrida rompe el cerco de este enunciado clave, «*Nunca supe contar una historia*». Lo hace en la forma transversal de una máquina de guerra, con la belleza paradójica de un límite delgado e infinito: a quién se puede atacar recordando el pasado de un prestigioso teórico recientemente fallecido. Derrida, se diría, ha seguido los pasos del célebre texto de Kleist, y elaborado las respuestas finales, en la medida en que las *ibapensando*. Optó primero por recordar los conceptos de Paul de Man; siguió en el tenue hilo rojo del tiempo, y del espacio, en su reelaboración de Hegel y Heidegger; regresa, en el ritornelo blando del nombre de su amigo, para advertir a los enemigos (los de «la guerra contra P. de Man»), que no moverá un dedo forzado por ellos, por la insana costumbre de injuriar primero y callar después. La respuesta se hace



**acontecimiento.** «Así que esta vez tendré que contar. "¿Tengo algo que contar? es una pregunta que me hice a menudo en los últimos meses» (ibid., p. 165). Porque el charlataneo lo ha ensuciado todo. Paul de Man, el mismo que escribe sobre la promesa, dice en estas brillantes y hasta alocadas ochenta y dos páginas finales una palabra que ya nos es conocida: «swear», 'jura'. De la *disyunción* de las tres partes iniciales, a la *inyunción* del «Epílogo». El pasado vergonzante pone bridas a toda una hermenéutica. Pasado que en ningún momento es, ni ha sido, sencillo.

**Todo ello resumido en estas líneas:**

*Comenzar con la muerte, desandar el camino hasta la vida y luego, por fin, regresar a la muerte.*

*En otras palabras: la vanidad de intentar decir algo sobre alguien (Auster, 1994: 93).*

1979: *Un hombre ha muerto.* Es muy posible que aún no lo sepamos, o, incluso, que nunca lleguemos a saberlo. En realidad, ese hombre común y corriente, del Estado de Nueva York, ha empezado a morir muchos años antes. Un hombre de ideas retorcidas, hecho de recortes y fragmentos de fotografía, y éstas, a su vez, como «*un indestructible momento del pasado*» (Auster, 1994: 52). Su hijo se sienta y sabe que no puede escribir otra cosa que su esquela fúnebre: el acto de escritura se cimenta, si no en la enérgica voluntad de sobreponerse a la adversidad, sí, desde luego, en un doble acto: «*Incluso ahora, mientras escribo sobre mi resistencia a escribir (...)*», etc. Estas palabras tienen mucho que ver con el rol de la experiencia como componente, no sólo de la narración, sino, esencialmente, de la expresión. Escribir sobre un hombre que comenzó a desaparecer muchos años antes: ¿cómo se hace? Porque no había muerto,

**pero ya había comenzado a desaparecer.** *«Un día hay vida. Por ejemplo, un hombre de excelente salud, ni siquiera un viejo, sin ninguna enfermedad previa. Todo es como era, como será siempre. Pasa un día y otro, ocupándose sólo de sus asuntos y soñando con la vida que le queda por delante. Y entonces, de repente, aparece la muerte (...) cuando un hombre muere sin causa aparente, cuando un hombre muere simplemente porque es un hombre, nos acerca tanto a la frontera invisible entre la vida y la muerte que no sabemos de qué lado nos encontramos» (ibid., p. 11).* **La vida y la muerte como problemas (específicos) de expresión. El primer parámetro expresivo de estos sucesos se sitúa en la experiencia común de la muerte de un familiar o de un ser próximo. El segundo, en la experiencia concreta de la vida y de la muerte, y, en este sentido, hago mención a una reserva que Steiner (1992: 73) deja suspendida en su libro: «Es muy probable que sea a nosotros mismos -y en un dialecto único para las intimidades de nuestra psique- a quienes digamos lo que más nos importa». La invención de la soledad se debe a un anticipo oral pero «tecnológico»: la llamada con la que se comunica a Auster la noticia de la muerte de su padre. Escribirá más tarde: «Nunca antes había sido tan consciente del abismo entre el pensamiento y la escritura. En efecto, durante estos últimos días, he comenzado a sentir que la historia que intento contar es de algún modo incompatible con el lenguaje, y que su resistencia a las palabras es proporcional al grado de aproximación a lo importante, de modo que cuando llegue el momento de expresar lo fundamental (suponiendo que eso exista), no seré capaz de hacerlo» (Auster, 1994: 50).** **Tres años más tarde, en 1982, el hijo de Paul Auster está a punto de morir. El escritor sufre una fuerte conmoción. En esas fechas, reúne los dos textos que hacen referencia a estos acontecimientos: «Retrato de un hombre invisible» y «El libro de la memoria», y les pone un título común, hermoso y enigmático: *La invención de la soledad*. El todo por una parte, una parte por el todo: escribir como oficio, pero también**

como reflexión añadida a las usuales sobre la propia vida. La lógica narrativa de Auster (en buena parte expuesta en Auster, 1992) está perfectamente cerrada en *La invención de la soledad*. Un rasgo, no obstante, recorre la novela y el libro autobiográfico (parcial). En efecto, como reconoce a Joseph Mallia, «*Todo está en la voz*». Leemos: queremos aproximarnos a un estado de «audición», a la *captura de un tono concertado que asombra y distrae, flujo de signos que admite pausas, preguntas, gestos*. Concedor de esta ventaja inicial, Auster concuerda en cierto modo con Derrida (1971) y Steiner (1997) en la resistencia platónica -y hebrea- a la escritura. Como en un claro de luna, la misma voz -el ingrediente metapoético- se desdobra en una pirueta casi insólita, para trazar una interrogación: por qué (más exactamente, *en qué condiciones*) se escribe. Como si el texto autobiográfico, o que tuviera por indicador explícito *lo vivido* [con toda las resonancias residuales que le conocemos], estuviese en el origen de la escritura de ficción, y por eso mismo no pudiera desligarse de lo ficticio. *Hacer literatura y escribir la propia vida son los dos enunciados capitales de La invención de la soledad*. En dos sencillas series de enunciados, *lo visible y lo inteligible* se vuelcan en un umbral apenas transparente. Vivir, como un mal secreto a media voz confiado, es el correlato de un proceso de escritura que habrá de solventarse en un auténtico «mapa» de individuaciones sin sujeto; dos acontecimientos separados en el tiempo, y un único y nada fácil proyecto de expresión: *inventar la soledad*. Con tan desgarradores asideros, habrá que proponer un breve paréntesis en la cadena del análisis. Pues podremos indicar un problema teórico muy complejo y muy frecuente en nuestras disciplinas. Nuestro escritor intenta disipar cualquier sospecha sobre la «catarsis» del texto:

*El libro no fue escrito como una forma de terapia: fue un intento de volverme del revés para descubrir de qué material estaba hecho (...)*  
*Trata la cuestión de las biografías, de la factibilidad de que una persona hable sobre otra (Auster, 1992: 233).*

**Léanse también estas palabras:** «*Aunque la obra esté llena de detalles concretos, tengo la impresión de que no es una biografía, sino una exploración del acto de hablar de otra persona y de si esto es o no posible*» (Auster, 1992: 206). **Tengamos en cuenta que, en clara alusión al psicoanálisis, el propio Auster señalaba que la escritura «no cicatriza» la herida (Auster, 1994: 50). El esfuerzo vivido por Auster para delimitar un cometido literario y personal de «reglas de escritura», es el que le deja las manos libres para localizar dos blancos móviles en su texto, los dos comentados. Estructura narrativa indispensable para una «política de la expresión», más eficaz en términos literarios y ensayísticos que la «política de los contenidos» agazapada en toda «literatura mayor». Pues, tras la lectura de *La invención de la soledad*, no me parece que el interés del lector se dirija a las relaciones familiares ni a los contenidos referidos. Antes bien -el lector podrá confrontar con la mía su propia experiencia hermenéutica- he anotado la transformación de los lazos familiares en «alianzas» o «afinidades electivas», y, en lugar de un privilegiado examen de hechos (que hace de tantas escrituras autobiográficas o novelas, verdaderas *relaciones*, sin más interés que el arqueológico), un trabajo de las conexiones de la memoria con una rica y problematizada concepción de los recursos expresivos y colectivos que habitan en el escritor.**

**He llamado «defecto» al sobrio relato «interno» de las conexiones entre las palabras y las cosas, entre el pasado de lo acontecido y el presente de la escritura como acto. Semejanza, sostengo, de *La invención de la soledad* con el «fragmento» nietzscheano. «Escribir es resistir», como explicó Gilles Deleuze, porque fuerza la apertura de un umbral de *visibilidad*. «Invención» y «soledad». Una *poiesis* desprovista de sentido, o en las trazas de un sentido (siempre) por des-cubrir, sería capaz de todo por**

asentar ese *lugar común* de la verdad y del significado. Gusdorf (1991), una vez más, no duda en encontrar una «lógica» en el *sinsentido absoluto de una vida*, desde la mirada «estratégica» de un escritor. Esta lógica -expresiva en sí- parte de la memoria y justifica lo «descartado» en el texto autobiográfico (*ibid.*, p. 14). Pero, «inventar» en su etimología, alcanza una rara tríada, conexión consecutiva en sí misma acontecimiento: *encontrar-descubrir-inventar* ese estado de comunidad afectiva y literaria. *Es así como Auster elige hablar de la soledad. Estar solo, o el desapacible sintagma equivalente en una lógica spinoziana, la soledad, emerge como «objeto», por encima, desde luego, de las condiciones psíquicas de Auster o de cualquier escritor. Auster, lector de Blanchot, de Thoreau o de Marina Tsvietáieva, por ejemplo, pero también de Edmond Jabès, no podía menos que investigar sobre «la soledad esencial», como hubiera dicho el primero. Soledad del sujeto, pues, enmarcada en la condición dialogística e intencionalmente «oral» de todo su proyecto narrativo posterior, superficie de la «lección de signos» propia del novelista de altura: la auténtica «gramática de la existencia» (Auster, 1994: 28).*

¿Cuál es la sintaxis de la soledad? Al experimentarla bajo múltiples formas - regla de formación de los enunciados autobiográficos, como producto de una realidad psíquica particular, etc.- podemos disgregar la *soledad* en las trazas de este libro. Más aún cuando *La invención de la soledad* rompe el «pacto autorreferencial» inherente a la escritura autobiográfica, al sustituirlo por una doble mediación: la explícitamente literaria (*¿es posible hablar de alguien?*) y el juego de sujetos del enunciado (*primera persona para «Retrato de un hombre invisible», tercera persona para «El libro de la memoria»*). Frontera de los géneros: entre la autobiografía parcial y el «ensayo de límites» metapoético, *La invención de la soledad* supone el tratado de escritura que muy pocos novelistas contemporáneos se pueden permitir. Nadie hay tan solo como el que recuerda. Para el judaísmo cumple la observación de George Steiner (1997: 353):

«Donde hay felicidad completa no hay llamamiento del recuerdo». Sin ornato, sin emblemas, la memoria va haciéndose objeto de reflexión. «La memoria como un lugar, como un edificio, como una serie de columnas, cornisas, pórticos. El cuerpo dentro de la mente, como si nos moviéramos allí dentro, caminando de un sitio a otro, y el sonido de nuestros pasos, caminando de un sitio a otro» (Auster, 1994: 116). La memoria como espacio construido, continuamente reorganizado, potente (*ibid.*, pp. 118, 123 y 126). Objetos, nombres, fechas: habrá un modo de referencia para el recuerdo en «la primera vez»: la memoria, tomada «en positivo», no como «adulteración» de lo ya pasado, toma el lugar del simulacro, esa plaza de soberanía arrebatada a la *mimesis*<sup>2</sup>. En el espacio «arquitectónico» del recuerdo podemos ensayar la segunda aproximación a la soledad - impersonal como el título- que casi parece un verbo o una lexía equivalente: «estar solo». El lector del libro no sabe muy bien *quién inventó la soledad*. Desde luego, como se verá más abajo, la invención es siempre un proceso colectivo. El que «la comienza» es el padre de Auster: «Soledad como forma de retirada, para no tener que enfrentarse a sí mismo, para que nadie más lo descubriera» (*ibid.*, p. 27). El padre de Auster y su particular -y casi involuntario- devenir-imperceptible se expresan con dureza (*ibid.*, p. 31): «Jamás fue capaz de encontrarse donde estaba en realidad; durante toda su vida estuvo en otro sitio, entre aquí y allí. Pero nunca realmente aquí y nunca realmente allí». Los padres de Auster no se amaron desde el momento mismo de su boda. El novelista describe con palabras muy duras el momento de su propia concepción como del encuentro de dos fuerzas de la naturaleza: «Las cataratas del Niágara, o el peligro de dos cuerpos que se unen» (*ibid.*, p. 30). Si el narrador es un intérprete de narraciones y su «transcriptor» en el flujo de las transmisiones, ¿cómo arrastrar entonces lo por venir, cómo salvar una distancia efectiva que nos impide pensar y vivir, escribir y respirar? Con el uso de los infinitivos, Paul Auster ha hecho del verbo la eficaz herramienta para

**postrar al fantasma. Narrar es «mover ficha» en la delicada superficie de la expresión. En el esquema funcional que maneja Auster para ficcionalizar los sucesos referidos, algo varía y atribuye al doble personaje ficcionalizado -el llamado Paul Auster- rasgos que lo empujan a una plano de composición existencial radicalmente opuesto. De padre a hijo, de padre a hijo, decíamos: soledad infinita de los objetos desparramados como miembros por la casa: desaparece el poseedor de los objetos, pero surge, tras la desposesión forzada de la muerte, una constelación de *signaturas intensas*, como trasposiciones del Libro de la Naturaleza. A la vez, copia y simulacro, la segunda parte del libro, titulada «El libro de la memoria», indica un extraño itinerario por la Postmodernidad narrativa; subraya, para empezar, un viaje de regreso a los orígenes judíos de la cultura occidental para desmontar, pieza a pieza, esa maquinaria del sentido y de la designación. Lo había expresado muy bien Edmond Jabès cuando, interpelado por Auster, hablaba del escritor como de «un judío» y «un exiliado» cuya única patria es el libro (Auster, 1992: 124). Por tanto, el escritor aparece como «forma de exterioridad» de la literatura mayor (Deleuze-Guattari, 1978: 56 y 1994; Deleuze, 1995): «devenir-animal». Brusca *ingenuidad de narrar la propia vida como si de otra vida que ya dejara de pertenecerle se tratara. ¿Es legítimo contar la propia vida con el subterfugio literario, escurriéndole el bulto a la moral y a la coacción públicas? El novelista tiene una explicación sobre este propósito:***

*Creo que lo asombroso es que, cuando uno está más solo, cuando penetra verdaderamente en un estado de soledad, es cuando deja de estar solo, cuando comienza a sentir su vínculo con los demás (...) En el proceso de escribir o pensar sobre uno mismo uno se convierte en otro (Auster, 1992: 206-207)*

Proceso aprehendido en la atenta lectura de Cervantes, con su juego de múltiples voces, anacolutos y perspectivas narrativas. En *La ciudad de cristal* (contenida en Auster, 1995) conviven las reflexiones sobre el nombre propio con las líneas maestras en las que el autor ficcionalizado ofrece una peculiar visión de la autoría del *Quijote*, que merecerían por sí mismas extenso comentario. Quiero fijarme en un monólogo de Daniel Quinn, protagonista del relato que anuncia, a través de la usurpación de la identidad de Paul Auster -humorísticamente, *detective* privado, una «identidad colectiva» de todo escritor, no sin riesgos, como veremos. Llegado el momento, al nombre propio -la identidad narrativa- de Daniel Quinn, se le impone el trabajo del investigador (el personaje conceptual del empirista). Y con la función, la identidad narrativa de Paul Auster<sup>3</sup>. Siempre *algo más que el discurso referido*; la dura y simple *intervención* en la trama de lo escrito y en la *auctoritas*. De «El libro de la memoria» no duda en afirmar:

*Por una parte, trata de la soledad, y, por otra, de la comunidad. Ese libro tiene docenas de autores y yo quería que hablaran a través de mí. En conclusión, "El libro de la memoria" es una obra colectiva (Auster, 1992: 241).*

La soledad participa como ingrediente «fenomenológico» de un proceso de investigación detectivesca, y, ontológicamente, de una conexión del orden de las ideas, del orden de las escrituras y del orden del ser. De hecho, la focalización del texto está vinculado a la plástica elemental de un niño: «*lo más importante es siempre lo más grande*». En la composición pictórica que sirve de referencia, emerge la propuesta «literaria», vencedora de eso que, precisamente en Cervantes, había llamado Juan Carlos Rodríguez «la mirada literal» (Auster, 1994: 56-57). El escritor como «*guardián del*



**Libro». No es fácil para el novelista escribir la propia vida. Su recompensa, es una identidad, no personal sino *nacional*. Para un judío, para un exiliado, para el narrador y el crítico, no hay lugar a dudas: *El texto es la patria* (Steiner, 1997).**



## VIII.2. *¿Contra qué lucha una historia?*

**En un paso previo, hablaré de la guerra: *la guerra social*. Para Michel Foucault (1992) desde el XVII, se objetiva textualmente un principio que va a dejar una profunda huella en las teorías jurídicas y económicas desde entonces: «la guerra constituye la trama ininterrumpida de la historia». «Esta idea -añade Foucault- aparece en forma precisa: la guerra que no para de desarrollarse detrás del orden y la paz, la guerra que trabaja nuestra sociedad y la divide de un modo binario es, en el fondo, la guerra de las razas» (ibid., pp. 69-70). Accedemos a ese horizonte de la guerra (Negri, 1993: 191-209). El hombre de acción -lo veremos- como horizonte de guerra, no como lógica de mito<sup>4</sup>.**

**El objetivo de Foucault es doble: por un lado rastrear los orígenes del discurso histórico, planteado desde la óptica de la nobleza más reaccionaria como surgido de una guerra entre dos pueblos distintos: el que conquista (que de la guerra extrae y legitima sus prerrogativas) y el que es conquistado. La guerra se convierte para esta nobleza en fuente del derecho y del marco orgánico del Estado. Foucault (1992: 280) describe este discurso nobiliario con unos caracteres especiales; dado que el cúmulo de escrituras reaccionarias «descifra la permanencia de la guerra en la sociedad» y por lo tanto «es esencialmente histórico-político». La desgracia de este discurso histórico de la aristocracia -y, no lo olvidemos, Foucault aduce ejemplos franceses- se expresa en dos rasgos: «Es un discurso en el que la verdad funciona como un arma para una victoria partidaria; es un discurso oscuramente crítico y al mismo tiempo intensamente mítico» (ibid., ibid.).**

Según Foucault, la guerra social es enunciada en dos escalas históricas: la primera, correspondería a *dos razas mutuamente hostiles*; más tarde, cuando la fusión es completa, los nuevos estudios médico-legales proporcionan una nueva concepción del *enemigo interno*: el malhechor, el loco, el *anormal* en todas sus formas. La superposición de una «guerra de las razas» con la «lucha de clases» (que difumina los residuos arcaicos de las relaciones de sangre para subrayar las relaciones de producción) aparece ya como el preliminar del *Manifiesto Comunista*, libro que, al parecer, Foucault no tuvo en cuenta más que colateralmente. El pensamiento revolucionario, sobre el que estamos ahora discutiendo, tiene unas coordenadas específicas. Lleva *al campo de la narración histórica* los antagonismos que presiden nítidamente las relaciones sociales.

*La idea de la revolución, que recorre todo el funcionamiento político y toda la historia de Occidente desde hace más de dos siglos, y que por otra parte es bastante enigmática en su origen y en su contenido, no puede ser dissociada de la aparición y de la existencia de la práctica de una contrahistoria. (ibid., p. 87. La negrilla es mía)*

La primera clave que estructura la inteligencia del proceso bélico que instaura la necesidad de la revolución desde un «desciframiento» completamente nuevo «*de las asimetrías, de los desequilibrios, de las injusticias y de las violencias, que funcionaban más allá del orden de las leyes, la práctica y el proyecto revolucionarios, sin la voluntad de sacar a la luz una guerra real, que se desarrolló y continúa desarrollándose, pero a la cual el orden silencioso del poder tiene la función y el interés de sofocar y enmascarar*» (ibid., ibid.). Para Foucault, en suma, el saber histórico es apropiado por los revolucionarios, para invertir una forma de dominación -una «*relación de fuerzas*»- que se sitúa aquí, en la misma relación de los acontecimientos (ibid., ibid.).

**La historia se convierte así en un elemento de oposición a un relato histórico dominante, «forma indoeuropea» basada en el «ejercicio de la soberanía», y en la disparidad étnica que supone el origen de la dominación: dos pueblos, dos estatutos diferentes: lucha de razas. Más tarde, no tardaremos en verlo, la lucha de clases podrá ser el ajuste de este relato a las nuevas condiciones de explotación capitalista (*ibid.*, p. 88). Foucault establece la diferencia entre el salvaje y el bárbaro, tomando como punto de partida algunos textos del XVIII francés. El salvaje es el elemento fundamentador y cohesionador de las teorías jurídicas y económicas del primer estadio liberal, una figuración sin historia propia, enmarcado en la naturaleza, desde el que parte el intercambio de derechos y el económico. El bárbaro, por el contrario, es la exterioridad de este discurso<sup>5</sup>; destruye, no cede nada, no funda una historia «constructiva». Diríamos que, para la clase dominante, desde el XVIII, el bárbaro es el revolucionario (*ibid.*, pp. 202-207). Michel Foucault había desvelado el trasunto de la «guerra de razas» en los postulados de la izquierda decimonónica. Me parece una buena idea transcribir el fragmento completo, que puede sernos de gran utilidad para comprender el «odio» del anarcosindicalista García Oliver al capitalismo:**

*En particular, me parece que cada vez que un socialista insistió sobre la transformación de las condiciones económicas de transformación y de paso del Estado capitalista al socialista (en otras palabras; toda vez que buscó el principio de transformación a nivel de los procesos económicos), el socialismo no necesitó, al menos inmediatamente, del racismo. En cambio, todas las veces que tuvo que insistir en el problema de la lucha contra el enemigo, sobre la eliminación del adversario dentro de la misma sociedad capitalista; cuando trató de pensar en el enfrentamiento físico con el adversario de clase en la sociedad capitalista, lo biológico volvió a emerger, el*

*racismo reapareció. Esto porque para un pensamiento socialista ligado a los temas del biopoder, el racismo fue el único modo de concebir alguna razón para poder matar al adversario. Cuando se trata de eliminar al adversario económicamente o de hacerle perder sus privilegios, no se necesita al racismo. Pero cuando hay que pensar que habrá que batirse con él, arriesgar la propia vida y tratar de matarlo, hace falta el racismo, para continuar en seguida: (...) las formas de socialismo más racistas fueron seguramente el blanquismo, la Comuna y la anarquía (en el XIX) (Foucault, 1992b: 270-273).*

**Evoquemos el momento en que Marx, en 1882, «recordaba a Engels el lugar donde había encontrado la lucha de clases: en los historiadores franceses que relataban la lucha de razas» (ibid., p. 88).**

**El fantasma, doble maligno del Espíritu hegeliano -el de un Fukuyama- retoma para recordar que elegimos nuestra lectura, que ésta no es inocente. La barricada hermenéutica, decididamente comprensiva, de un espectro que vuelve al campo de visibilidad de los enunciados de cualquier clase, rango y condición: teóricos, críticos, literarios incluso. *Impura historia impura de fantasmas.* Importancia de los relatos «de confrontación» (sociedad dividida en bandos). El relato soreliano de la «revolución sindicalista» (el mito) me parece esclarecedor en grado sumo, en lo que respecta a algunas quiebras específicas de esta narración, en sus excesos, muy próximos a las narraciones sobre «el hombre de acción» contenidas en testimonios de muchos viejos militantes anarquistas. El mito se nutre del más valioso principio político moderno: la libertad absoluta de la Humanidad (Adorno y Horkheimer, 1994: 59). Pero los mitos son parte de la Ilustración, sus «umbrales» y sus tinieblas (ibid., p. 67). Georges Sorel**

formula esa vieja seguridad de la izquierda revolucionaria europea desde el XIX: las sociedades no se apoyan en un Contrato, sino en la Guerra. (Foucault, 1992b). Las palabras comprenden un territorio de guerra que va y viene a saltos por la Historia. El mito es siempre una representación masiva, integrada en el discurso; espesor de nociones que *«permiten comprender la actividad, los sentimientos y las ideas de las masas populares que se preparan a entablar una lucha decisiva; no son descripciones de cosas, sino expresiones de voluntades»* (Sorel, 1976: 85). La violencia es el correlato bélico de la fuerza burguesa<sup>6</sup>: Seguramente la lectura de las *Reflexiones* está mediatizada por un furor «biologicista». Así lo entiende García Oliver cuando justifica a lo largo de sus memorias los resortes de ataque y defensa de la Confederación Nacional del Trabajo (García Oliver, 1978: 632). Los mitos serán *«construcciones de un porvenir indeterminado en el tiempo»*: sacan a flote tendencias de una facción, de unas masas; se apoyan en la acción y en la observación (Sorel, 1976: 183) y conectan el futuro lejano y el presente en una chispa mágica, como empleando una energía que sólo en el después histórico puede encontrarse (*ibid.*, p. 185). En analogía con las unidades mínimas de la lingüística, no pueden fraccionarse nuevamente. La revolución sindicalista conjuntará, organizada mediante la huelga revolucionaria, un doble rechazo a la opresión capitalista y a su fuerza: acontecimiento taumatúrgico, el mito asume su potencia emancipadora (Sorel, 1976: 185-186). El mito de la revolución sindicalista es signo pleno y anticipo de la batalla final; justamente porque hay que comprender *«lo que es menos individual»* (*ibid.*, p. 101):

*(...) los hombres que toman parte en los grandes movimientos sociales se imaginan su acción inmediata en forma de batallas que conducen al triunfo de su causa. Propongo yo denominar mitos a esas construcciones cuyo conocimiento es de tanta importancia para el*

*historiador: la huelga general de los sindicatos y la revolución catastrófica de Marx son mitos (ibid., p. 77).*

**Escritura y porvenir: saber algo, no saber nada, creer, en el verbo ya un destino propio, que nos fuerza a experimentar lo real en la materia escasa de su acontecer. Sin metáforas, o sin todas las metáforas de la repetición (¿hay que institucionalizar el sentido?), Jacques Derrida (1971: 119) lo escribía con precisión:**

*Escribir, ¿es algo conveniente-? ¿El escritor hace un buen papel? ¿Sienta bien escribir? ¿Es algo que se puede hacer?*

*No, claro está. Pero la respuesta no es tan sencilla y Sócrates no la hace suya inmediatamente en un discurso racional, en un **logos**. La hace oír, la delega a una **akoé**, a algo murmurado al oído: “Ahora bien, lo verdadero es ella [la **akoe** de los antiguos] quien lo conoce; si pudiésemos, por nosotros mismos, descubrirlo, ¿nos preocuparíamos de verdad de lo que ha creído la humanidad?”*

*La verdad de la escritura, es decir, vamos a verlo, la no-verdad, no podemos descubrirla en nosotros mismos por nosotros mismos. Y no es objeto de una ciencia, únicamente de una historia recitada, de una fábula repetida. La vinculación de la escritura con el mito se precisa, como su oposición al saber y en especial al saber que uno saca de sí mismo, por sí misma. Y al mismo tiempo, por la escritura o, por el mito, se significan la ruptura genealógica y el alejamiento del origen. Se observará sobre todo que aquello de lo que la escritura será acusada más tarde -de **repetir sin saber**- define aquí el recorrido que lleva al enunciado y a la determinación de su estatuto. Se comienza por repetir sin saber -por un mito- la definición de la escritura: repetir sin saber...*



*Inyunción o fármakon*: mientras, el porvenir tarda mucho en llegar, y hay que hacer, al pie de la letra, un narratario, encolarlo a la propia expresión; en otro sentido divergente, el porvenir *dura* mucho. Los dos sentidos se enlazan en las extraordinarias memorias de Louis Althusser, teórico cuyo carácter «público» queda brillantemente aclarado en la escritura de *L'avenir dure longtemps*, traducidas al español con el título de *El porvenir es largo*. Conjuntar el concepto con la experiencia vital: el mismo Althusser (1992: 44) expresa su proyecto de escritura como una búsqueda consciente del doble margen, teórico y autobiográfico<sup>7</sup>

Althusser «arranca» de los géneros su libro de memorias. Sus páginas -como él mismo reconoce- son la escritura de la acción (Althusser, 1992: 45-46). Esta comprensión le vino al entrar en contacto con Robert Daël, un «hombre de acción». A propósito de Daël, leemos: «Entonces comprendí qué era la acción, cercana a los principios, pero muy distinta a su simple aplicación, puesto que es necesario asumir los imponderables de la coyuntura, de los hombres, de su pasión, de los enemigos y, con este fin, poner en juego unos recursos humanos muy distintos a la sola claridad y rigor de los principios» (*ibid.*, p. 128).

La «acción» y la «historia»: de sus relaciones depende, como ya sabemos, la escritura autobiográfica. El fantasma -la clave precisa de un presente abierto al futuro sin paradojas- nos preserva de cualquier teleología (aunque sea de signo «negativo»). El problema de la historia «cerrada» cobra una dimensión muy distinta cuando, en ese «cierre» hablamos del exilio republicano: nuestra lectura del pasado se modifica radicalmente. Vattimo (1991) indica los posibles significados de la expresión «fin de la historia», adjudicando a la posmodernidad un carácter «basculante» entre unos y otros.

Habermas y Lyotard son los dos puntos de basculación: «fin de la historia» como término de los «metarrelatos» de procedencia ilustrada que veían en la historia una línea de emancipación colectiva. Rorty, traído por Vattimo (*ibid.*, p. 19) cree que la posmodernidad («fin de la historia») no es otra cosa que una pérdida pautada de un concepto de historia, fomentado por la cultura cristiana y moderna e impuesto como guía de la comunidad occidental. Refutando después a Rorty, Vattimo desnivela aún más el problema: «Pensar lo posmoderno como fin de la historia, como el final del fin, no significa, entonces, darse cuenta de que la cuestión hubiera ya dejado de proponerse, sino, al revés, situar en el primer plano de una atención central la cuestión de la historia como raíz de legitimaciones» (*ibid.*, *ibid.*) **La posmodernidad será entonces la ruptura más radical imaginable con «la visión hebraico-cristiana del tiempo»** (*ibid.*, *ibid.*). **De ahí que Vattimo haga de la posmodernidad «un modo de experimentar la historia y la temporalidad misma»** (*ibid.*, p. 21), y en consecuencia, de las doctrinas que **trazan una línea recta de tiempo** (*ibid.*, pp. 21-22)<sup>8</sup>. **El fin de la historia (o sea, «el fin de la modernidad», el punto y final «de la historia como curso metafísicamente justificado y legitimante») tiene sentido al ser planteados los obstáculos que han restado o impedido validez «a los grandes metarrelatos», y por lo tanto no hay que obcecarse en ellos, ni rechazarlos sin más** (*ibid.*, pp. 22-23). En adelante, Vattimo se sirve de Heidegger para rebatir a Habermas, Lyotard y Rorty, señalando con lucidez las dos cuestiones principales: que los «metarrelatos», «no son una categoría vacía, y por lo tanto pueden sin más ser eliminados», y en segundo lugar que es necesario aceptar que el fin de la historia (del pensamiento de la historia) es el comienzo de un nuevo metarrelato, más complejo (*ibid.*, pp. 34-35).

Derrida acierta a describir consecuentemente el terror inspirado por todos los fantasmas que *obligan a elegir*. No sólo es el caso del enfrentamiento entre Marx y Stímer, que oprime a Marx con un ligero escalofrío. Hay más fantasmas cerca. Agustín García Calvo es uno de los filósofos españoles más interesantes y polémicos, próximo en muchos aspectos a una crítica ilustrada del tipo de la de la Escuela de Frankfurt, radicalizada por su sólida formación filológica. Habla (García Calvo, 1977) de Marx, no como de ese «boom» que periódicamente recorre las universidades de buena parte del mundo, sino como de un instigador de la rebelión. Hablamos ahora, pues, de uno de los mejores escritos de García Calvo y de sus posibles relaciones con el post-estructuralismo francés, en el momento en que anticipa puntos de coincidencia con *Espectros de Marx* de Derrida. Para decirlo con el filósofo francés, García Calvo «tiene, al menos, uno de los espíritus» de Marx. Desde el esquema conceptual de García Calvo, se plantea la posibilidad de la crítica si el propio acto de la misma supone (por «hablar de una cosa») «reificar» el objeto, y, en consecuencia, la asunción de «lo exterior», «revolucionario», «negativo» -«menor», en el sentido de Deleuze (1980, 1995), Deleuze-Guattari (1978, 1994a, etc.). Hablar de Marx o de algunas de sus obras equivale a «desactivarlo» (*ibid.*, pp. 57-58 y 60), o, como explica, «El hablar de lo posiblemente negativo lo convierte con certeza en positivo» (*ibid.*, *ibid.*). Será necesario «agenciarse» a Marx para lograr «un arma» contra el Estado-Forma (*ibid.*, *ibid.*), que es, como me parece, uno de los enunciados claves del libro de García Oliver (1978). García Calvo retoma, como Derrida (1995) el tema de «la vida de los muertos» que «es la muerte de los vivos», para intensificar debidamente que el agenciamiento de Marx por los Aparatos de Estado convive con el Marx que «niega» desde *fuera* de la «Realidad» (=Estado) (*ibid.*, *ibid.*). Así es como

*Vivirá la rebelión contra el Estado presente con la vida de lo que siga vivo en sus palabras; vivirá también con la muerte de lo que está muerto en las doctrinas asimiladoras con su nombre por el Estado (ibid., ibid.)*

**Y añade, como Derrida:** «a esta segunda oscura labor de matar lo que está muerto es a lo que querríamos que estas líneas se dedicaran» (ibid., ibid.). Desde ahí **García Calvo rebate las líneas del marxismo con mayor facilidad de ser apropiadas por el «Estado», singularmente a través de instituciones académicas o políticas. Para Jameson (1989:17) el marxismo es el relato de una única historia colectiva. Su propósito como investigador consiste en rastrear las huellas de un relato -el de la lucha de clases- y la reconstitución del inconsciente político del texto. Tras criticar el *Anti-Edipo* (Deleuze-Guattari, 1985), propone un método antitrascendental y hermenéutico (ibid., p. 19). Jameson sostiene «la prioridad de la interpretación política de los textos», considerada «como el horizonte absoluto de toda lectura y de toda interpretación», estimando que el «contexto» político de un «texto» literario no produce una interpretación como tal, sino más bien en el mejor de los casos, «sus (indispensables) precondiciones». (ibid., p. 15). La «vulgarización» del materialismo histórico es clave en este proceso, porque «en lo más vulgarizado del marxismo» reside «lo más inerte y reaccionario», sobre todo cuando «el nombre de Marx apenas cumple más función que la de la autoridad» (García Calvo, 1977: ibid.). La crítica de García Calvo se centrará en los conceptos de *dialéctica* y *trabajo* (ibid., pp. 60ss.), *materialismo histórico* -desglosado en «Materia» e «Historia» (ibid., pp. 63ss.)- y «lucha de clases» (ibid., pp. 76ss.). Termina su trabajo afirmando que «no sólo por la lectura de Marx se hace uno marxista (ni, desde luego, por afiliación alguna), sino que también se es marxista por nacimiento» (ibid., p. 81)**

El fantasma está *descentrado*. Llama, *da miedo*. El signo de torsión del tiempo, tal como parcialmente lo seguimos experimentando, se conduce con la interpretación del pensamiento ilustrado como origen de las prácticas revolucionarias. Pero también como raíz de todas las trampas que, en sus enunciados, en su «ideología» la Ilustración ha robustecido para llegar así a lo que Derrida (1995) ha llamado «el tiempo desarreglado»: la no-concordancia del tiempo consigo mismo, su efectivo «desgaste». Pues «el tiempo se desgasta a medida que envejece» (*ibid.*, p. 91) ¿Qué desarregla nuestro tiempo? La política parlamentaria -basada en el concepto de «democracia representativa», el poder de los *mass media*, las guerras favorecidas por el capitalismo (*ibid.*, pp. 93-94), etc. Es extraño en verdad: los medios de comunicación, que construyen la ubicuidad absoluta de un solo espacio público, acaban inmovilizados en su función de constructores de fantasmas (*ibid.*, pp. 114-115).

Así pues, a expensas de la desaparición del Bloque del Este, ha nacido un «Nuevo Orden Mundial», que Derrida asimila a la universalización del «desarreglo» (extensión de un enunciado extraído de Shakespeare: «*The time is out of joint*»). Nos preguntamos: ¿es el marxismo la panacea de nuestros males? ¿Es que Marx y Engels lo han pensado todo, lo han ajustado todo, han dirigido el universo de su discurso a las coyunturas específicas que ahora sufrimos todos? Un Karl Marx de veinticinco años, en carta a Ruge (septiembre de 1843) parece refutar esta pretensión:

*No es nuestra tarea la construcción del porvenir y dejar las cosas listas para todos los tiempos.*

Ahora bien: ¿no es la de la Ilustración una «impura historia impura de fantasmas», con dos espectros implacables, Sade y Nietzsche? Lo que Derrida plantea,

como muchos años atrás Adorno y Horkheimer (1994), son las *reglas* según las cuales el *sueño ilustrado* (y el marxismo lo es, sin duda, pasando por alto las críticas althusserianas como «*el marxismo no es un humanismo*», etc.) es capturado en las redes del nuevo capitalismo, quizás por sus dificultades para pensar la ruptura; cf. Balandier (1988: 157). Habermas (1993) hace un seguimiento muy fiel de la *Dialéctica de la Ilustración*. Adorno y Horkheimer siguen a Sade y a Nietzsche por desvincularse éstos de Schopenhauer, «*que conducía*» a «*la teoría marxista de la sociedad*». Habermas da a entender también una cierta aversión al «Nietzsche post-estructuralista» que puede ser confundido con las posiciones del trabajo del concepto de los autores de la *Dialéctica* (*ibid.*, p. 135). La Ilustración lleva su propia guerra contra el mito: a la vez, «*antítesis*» y «*fuerza contraria*» al mito e instancia que lo tolera (*ibid.*, pp. 135-136). Cuando más progresa la Ilustración, más se «*hunde*» en el mito (*ibid.*, p. 139). El conocido «*Excurso sobre Ulises*» del libro alimenta una propuesta arriesgada, que los autores mantiene pese a todo «*con abstracciones y desdiferenciaciones que ponen en cuestión la plausibilidad de la empresa*» (*ibid.*, p. 140). Al leer el libro, un lector puede notar en él «*incompletud y unilateralidad*». La crítica de Adorno y Horkheimer de la Ilustración -del proyecto ilustrado- es tan severa que «*apenas deja ya en pie perspectiva alguna desde la que escapar del mito de la racionalidad con arreglo a fines convertido en poder objetivo*» (*ibid.*, p. 143). Después, Habermas distingue entre «*el poder del origen*» y el «*poder del destino*» (*ibid.*, p. 144), que se dan cita en el mito. Desarrolla la crítica de Nietzsche como identificación de la Ilustración y poder, crítica valorativa basada en la genealogía. Si de algo sabe Habermas es del callejón sin salida en el que se metieron Adorno y Horkheimer: el *escepticismo* (*ibid.*, pp. 144Ss.). Jameson (1996: 188), lleva hasta el final esta crítica de Adorno, dirigida, precisamente, contra él:

*En Adorno, el nominalismo irrumpe en la producción misma de la obra moderna a modo de destino; y su diagnóstico formal también se hallaba implícito en su trabajo sobre la historia de los conceptos filosóficos modernos, que hoy se han extraído fatalmente (por la que no sentía ninguna nostalgia) (ibid., p. 188).*

**Desarticular la esperanza: nuevas formas de lucha contra el marxismo han sido diseñadas y «diseminadas», como también nuevos métodos de *desautorizar* las prácticas de la izquierda amplia y generosamente desplegada en luchas «locales». El espectro no es un símbolo de nada, ni siquiera la metonimia o el «honesto» enfoque fragmentario de un problema inagotable, según el método de trabajo de Jacques Derrida. *Es la actualización de una llamada: no para incurrir en el error de una vuelta al pasado, sino para renovar las esperanzas iniciadas en otro tiempo y que aún no se han visto culminadas. Aquí subyace la clave de lo que Derrida ha llamado «la vida de los espectros», vida y muerte a partes iguales. El espectro es singular, es un acontecimiento, una haecceidad en el sentido de Deleuze y Guattari (1994a). Como la vida de cualquier hombre y de cualquier mujer. Y de esta manera Derrida dedica el libro a un fantasma de Marx (y de Engels): al comunista sudafricano Chris Hani, asesinado por ser comunista, por la sustantividad de este hecho. La vida y la muerte a partes iguales (el espectro):***

*Alguien, usted o yo, se adelanta y dice: quisiera aprender a vivir por fin (Derrida, 1995: 14).*

**El «tiempo de la spectralidad». Como Jacques Derrida presume, es en el segmento que une la vida con la muerte donde se aprende a vivir, pero siempre con ese fantasma. Desde un imperativo moral como el que el fantasma impone con su presencia, hemos de insistir en la demanda de clarificar ese tiempo que no «se» coincide, perseguir**

«aquello que secretamente lo desajusta». Hay fantasmas: con sus «huellas», con sus «marcas» vivimos (*ibid.*, p. 14). Entramos en la asombrosa invitación del libro: «Y ahora, los espectros de Marx» (*ibid.*, p. 15). Siempre más de uno, porque el número, como en las hordas, es fundamental. El espectro está investido de dos atributos: la *multiplicidad y la heterogeneidad* (*ibid.*, p. 17; Deleuze-Guattari, 1994a). El *Manifiesto del Partido Comunista* arroja luz sobre la intención del fantasma.

¿Qué es un fantasma? Sencillamente, responderemos, *una «cosa»*, la presencia y la marca de un origen, el de Europa; la experiencia de Europa se puede consignar ya en *Hamlet*. Diríamos entonces que la Modernidad es una «historia de fantasmas», una «cadena de hierro» con sucesivos eslabones,

*Shakespeare qui genuit Marx qui genuit Valéry (y algunos otros) (ibid., ibid.),*

oyendo la cadena, viendo la cadena, *estando en la cadena*. sabremos así que Marx y Engels habían hecho del *espectro un devenir* -el «devenir-cuerpo» del espíritu-, y como *devenir-cuerpo* que es desde la primera fase del *Manifiesto*, se resiste a los nombres. «*Lo propio de un nombre propio quedará siempre por venir. Y secreto*» (*ibid.*, p. 121), y desafía así el estatuto fenomenológico de lo visible y de la *durée*: «aún es invisible» (*ibid.*, pp. 20-21). El capitalismo intuye que *la materialidad de lo inmaterial*, este «devenir-cuerpo», significa sólo esto: «el fantasma no muere jamás, siempre está por aparecer y (re)aparecer» (*ibid.*, p. 115). Por eso, Derrida apura nuevamente la pregunta *¿qué es un fantasma?* y escribe: «Es la frecuencia de cierta visibilidad. Pero la visibilidad de lo invisible. Y la visibilidad, por esencia, no se ve, permanece epekeia tes ousias, más allá del fenómeno o del ente. El espectro es, entre otras cosas, aquello que



uno imagina, aquello que uno cree ver y que proyecta: en una pantalla imaginaria, allí donde no hay nada que ver» (*ibid.*, p. 117). Es construcción de una mirada: la del miedo, con la que, aunque observados, «nunca podremos cruzar la nuestra» (*ibid.*, *ibid.*). Aquí, la *inyunción*: esta entrega del que mira sin ver nada a la materialidad del sonido de la voz del espectro, sonido basado «en el secreto del origen» (*ibid.*, *ibid.*) *Inyuncir* y *subyugar* tienen el mismo étimo. Y un sentido parcialmente compartido por ambas palabras, ciertamente vago, pero muy claro: *la elección de lo que nos fascina* (política, cultura). O sea: la *inyunción* es la voz «que dice siempre: elige y decide dentro de aquello de lo que heredas» (*ibid.*, p. 30). *La elección como interpretación de un texto*, o la interpretación de un texto como elección, limpiamente intercambiables: «*Léeme, ¿serás capaz de ello?* »(*ibid.*, *ibid.*)

La *herencia* es una *opción hermenéutica*<sup>9</sup>. Frente a los nuevos teóricos marxistas de la cultura, más o menos hegelianos como Fredric Jameson, que adjudican a la historia un estatuto no discursivo, y hacen de la narración un proceso semiótico dotado de una restringida «ética de la interpretación», Derrida replica con la rotundidad innegociable que le es familiar: la lectura *-la concreción de una moral-* es un «compromiso» tanto como un «espacio», por cuanto se habla/se escribe *desde un lugar*, y en esto no hay discusión: «desde Marx». La herencia (la historia, la «tradición») es una cadena, ya lo sabemos, «de los espíritus del pasado» (*ibid.*, pp. 31 y 121ss).

Hay muchos procedimientos de *negar* a Marx. No «negar» como en la doctrina cristiana (como «renunciar a Cristo»), sino como se puede refutar una *presencia* incómoda. Por ejemplo, usarlo *contra sí mismo*: contra lo que Marx convoca y desencadena (la *Nueva Internacional*). O «extraerlo» del campo político, adentrarlo mar

adentro de la máquina educativa. Derrida actualiza la «desnaturalización de Marx» pensando en el número burocrático, precisamente el número opuesto al número de la banda o la manada: «*Hacerlo un filósofo más*» (*ibid.*, p. 45. El subrayado es mío). (aquí, el enunciado «¿qué es un filósofo?») y, por último, supone (quiere) todos los discursos como perfectas geometrías, estabilidades, coherencias. Todos los contenidos «redentoristas» del marxismo parten precisamente de la arborescencia (Marx siempre fue igual a Marx...). Derrida, por el contrario, piensa en un Marx «disímil» consigo mismo - lo hace «devenir-Marx», si así puedo explicarme.

El neoliberalismo trata de rebatir a Marx desde otro ángulo. El capitalismo salvaje -completamente desterritorializado- de este fin de siglo se duele de una presencia (numérica): la banda, la manada, la multiplicidad («exterior») de los espíritus de Marx (*ibid.*, p. 50). En este número múltiple opera el *secreto* (la Primera Internacional lo fue hasta 1848). Sólo que el secreto es el vector de un comunismo por-venir; el espectro del comunismo ha emprendido la fuga hacia un futuro que es nuestro presente (el tiempo que debemos apropiarnos). El fantasma había dirigido su mirada (la que no podemos ver) a nuestro mundo (*ibid.*, pp. 50-51). En este tiempo desarreglado que nuestro presente ha de padecer, se cumplen, no las esperanzas del pasado, sino sus anatemas: las maldiciones que la Europa cristiana y reaccionaria del XIX había lanzado contra el fantasma acosado del comunismo. Se le niega el cuerpo, que no puede ser otra cosa que el *tiempo pleno* de Benjamin, el *por-venir*. La crítica de Fukuyama, la inicia Derrida en la radical oclusión de los teóricos del liberalismo a la in-corporación del fantasma. García Calvo se mofa del puesto de burócrata de Fukuyama en la Administración norteamericana y de conocer poco la dialéctica de Hegel (García Calvo, 1993: 292-293). Le atribuye un *relato histórico* «dominante» (*ibid.*, p. 293). Hay una coincidencia con el

*out of joint* **derridiano**; pues, en efecto, «*el Fin de la Historia no es otra cosa que la finalidad de Capital y Estado, juntos los dos en uno: esa finalidad o ideal consistente en la reducción definitiva de la vida a Historia, es decir, la sustitución de la vida por la idea de la vida y su conversión en tiempo, un tiempo vacío y siempre futuro, donde nada pasa, puesto que todo lo que pase ya ha pasado: es Historia en el momento que sucede*» (*ibid.*, p. 297). A continuación, le reprocha al escritor norteamericano reducir la vida a «**Historia**», la masa al «**Individuo**» y glorificar Estado y Capital (*ibid.*, pp. 297-303).

En esta crítica de los cazadores de fantasmas, con los que se instaura el cierre de lectura y de experimentación de la Historia, Derrida (1996) despliega sus argumentos con un sarcasmo airado, enlaza imágenes prodigiosas: demuestra que *El fin de la Historia* es «un evangelio» que anuncia la felicidad de un espacio ilimitado de circulación de bienes (*ibid.*, p. 70). Pero esta alegría está enturbiada por algo que se parece mucho al pánico.

*Esa hostilidad hacia los fantasmas, una hostilidad aterrada que se defiende, a veces, del terror con una carcajada, es tal vez lo que Marx habrá tenido en común con sus adversarios. Él también habrá querido conjurar los fantasmas, y todo lo que no fuera ni la vida ni la muerte, es decir, la re-aparición de una aparición que nunca será ni el aparecer ni lo desaparecido, ni el fenómeno ni su contrario. Habrá querido conjurar el fantasma como los conjurados de la vieja Europa a los que el Manifiesto declara la guerra (*ibid.*, p. 61)*

Vattimo (1991: 24) había escrito dos años antes estas palabras: «*resulta innecesario recordar que el historicismo moderno, para Heidegger, como ya para Nietzsche, es metafísica en acto, por cuanto despliega la fuerza del Grund como*

capacidad de fundar y refundar (renacimiento, revolución) épocas, comportamientos y vicisitudes humanas. Lo posmoderno será «lo que mantiene con lo moderno un vínculo de **verwindend**: el que lo acepta y reprende, llevando en sí mismo sus huellas, como en una enfermedad de la que se sigue estando convaleciente, y en la que se continúa, pero distorsionándola». El «último hombre» de Fukuyama es «el hombre cristiano», y «la Santa Alianza de los conjurados», todos los que al comienzo del Manifiesto se aprestan a dar caza a ese espectro que es una multitud, los Estados Unidos y la Unión Europea (*ibid.*, p. 75). Derrida habla con gracia del empirismo algo *dilettante* de Fukuyama en el (ab)uso de los conceptos (*ibid.*, pp. 75, 81 y 83), porque, remedando al famoso ensayista norteamericano, el autor de *Disséminations* -quien, él sí, pasó por una cárcel del estalinismo en 1981- vuelve a circunferir en el concepto la virtualidad de pensar el fantasma: pensar «el acontecimiento». En repetidas ocasiones ha especificado a lo largo de *Espectros* la deuda que la deconstrucción -como en cierto modo el post-estructuralismo- ha contraído con el marxismo como suelo previo (*ibid.*, pp. 117 y 106-107). Fukuyama es la superficie de una enunciación a la que Derrida no desea sustraerse: ¿cómo acabar con Marx? (cf. también García Calvo, 1993: 291-303). Quizás con un exorcismo. ¿No ha muerto Marx? ¿No ha cesado el monstruo del «comunismo real»? Sí, aunque «a veces, el muerto es más poderoso que el vivo» (*ibid.*, p. 62). Es a la correlación de fuerzas con el no-muerto-y-no-vivo a lo que el neoliberalismo y sus teóricos temen. El exorcismo como forma de guerra. Pero, ¿contra quién luchar? Hay «una forma de guerra inédita» (*ibid.*, p. 63) que afecta en primera instancia a aquello de lo que el marxismo es signo, «la idea de la Nueva Internacional» (*ibid.*, *ibid.*), expresada como un cuerpo extenso y no organizado (no, al menos, como las anteriores Internacionales) (*ibid.*, *ibid.*), radical en su crítica del Estado, de la Nación y del Derecho (*ibid.*, pp. 99-100). De ella nos dice nuestro autor que «pertenece al anonimato» (*ibid.*, p.

104), esto es, conjuga un estado de *semiclandestinidad* con otro de *secreto*. En otras palabras, la «Nueva Internacional» aparece como un *umbral absoluto*, en el que las formas y las sustancias, las expresiones y los contenidos fluyen magmáticamente, con procesos de «coagulación» discontinuos (Deleuze-Guattari, 1980). Sólo hay estratificaciones dinámicas en una multiplicidad de movimientos sociales, en muchos lugares y actividades, pero esto «ya no es marxismo», como coinciden en acordar propios y ajenos. Para Derrida, los espíritus de Marx están diseminados -hay muchos «enemigos» que aceptan el legado de Marx y afirman la inyunción (Derrida, 1995: 64). Marx está en el principio de múltiples descentramientos que los «conjurados» necesitan explicar para absorber o destruir (*ibid.*, pp. 114-115). Ante eso,

Hay que asumir la herencia del marxismo, *asumir lo más vivo de él, es decir, paradójicamente, aquello que no ha dejado de poner sobre el tapete la cuestión de la vida, del espíritu o de lo espectral, de la vida-la muerte más allá de la oposición entre la vida y la muerte. Hay que reafirmar esta herencia transformándola tan radicalmente como sea necesario (ibid., p. 67)*

Hasta cierto punto, la interpelación derridiana a Fukuyama es la crítica de sus postulados «biológicos» o «biologicistas», es el Cuerpo que debe ser exterminado, o, a una escala mayor, el cuerpo (del marxismo, de la subversión) que debe ser extirpado del Cuerpo social. Un camino de vuelta del «racismo» socialista, como lo explicaba Michel Foucault. La *lectura* derridiana de Marx no pasa por los dispositivos del «biopoder», al menos en una cierta trayectoria genealógica. El marxismo debe pensar los problemas de nuestro presente para cambiarlo (para cambiar nuestras vidas, el «nosotros» kantiano. Esta labor se prolonga en la revulsión efectuada por el marxismo en nuestra apropiación sin complejos, sin miedo, sin obstáculos. Tanto es así que la fidelidad a uno sólo de los espíritus de Marx continúa la existencia de lo político como realidad colectiva (*ibid.*, pp. 72-73 y 101).

Más allá de los principios de la teoría literaria, *la conversión de lo escrito en texto*, como fue pergeñando Roland Barthes, quizás ha herido de muerte la intención de muchos libros, *de todos los libros que sean signo de un uso directamente político. Y a uno de estos libros, a nuestro conocido El eco de los pasos, me refiero. Su punto de*

partida es la oposición entre Estado-Capital y clase obrera (Bakunin) o entre capitalismo y proletariado (Marx-Engels). Transformar el Estado o destruirlo. El trabajo «teórico» de García Oliver se apoya en la creación de una clase revolucionaria netamente definida y de un proyecto político basado en la máquina de guerra. Trabajador o «punto de nomadización», fuerza de trabajo o máquina de guerra contra el Estado-capital, el proletariado es, en tanto que concepto un «acto incorporal» desde las primeras páginas de las memorias, un «efecto» de la enunciación de la página escrita sobre el *cuerpo* de los obreros organizados, el punto cardinal de la escritura política (y de la «literaria»): *crear lo que escribe*. Así pues, «Marx define el proletariado no sólo como alienado (trabajo) sino como desterritorializado» (Deleuze-Guattari, 1994a: 427, n. 52), movimiento no circunscrito a un Estado: la Internacional. «Proletarios de todos los países, uníos» es la proclama gemela de un enunciado impelido al silencio por todas las vías «nacionales» del socialismo burocrático: «Los proletarios no tienen patria». De alguna manera, si prestamos atención, ambos enunciados nos guían por un efecto estratégico de asimilación de la clase proletaria a la desterritorialización de los flujos del Capital, que hoy ha venido a ser completa. Un trabajador está atravesado por una línea de segmentación dura o «molar», precisamente porque no puede prescindir, no ya de su trabajo, sino de su lugar de trabajo, no puede ir libremente de un sitio a otro: está siendo constantemente atravesado por la máquina de sobre-codificación del capitalismo, que, sin embargo, no cesa de emitir flujos desterritorializados. Si Marx y Engels suprimen el anclaje del proletariado a un territorio -y una fábrica lo es, tanto como el Estado-, eliminan de un solo golpe el obstáculo para una segmentación molecular, flexible, de los obreros, García Oliver circunscribe al territorio catalán el nacimiento de los grupos más o menos autónomos en movilidad constante, como «anticipo» más que como «vanguardia». El problema surge cuando nos preguntamos si la organización es una

**buena solución para el proletariado. Con Deleuze-Guattari y Derrida: ¿qué preferimos? ¿Un organismo o un Cuerpo Sin Órganos? ¿El estalinismo o una «Nueva Internacional»? («La Internacional de los trabajadores debe crearse sobre realidades históricas y al margen de toda clase de puerilidades (...）」, García Oliver, 1978, 614). El Manifiesto da como resultado una reterritorialización parcial del proletariado en la Internacional («Proletarios de todos los países, uníos»), por el efecto de la conquista revolucionaria del poder. Derrida propone que ha llegado el momento en que el fantasma, que no es un organismo, sino un Cuerpo Sin Órganos, constructor de un plano de inmanencia propio, recorra el mundo. El fantasma (la Máquina Abstracta Marx) es la potencia revolucionaria desterritorializada y descodificada. Fukuyama no hace otra cosa, como hemos visto, más que «organizar» al fantasma, hacerlo «visible» para acabar con él. La débil crítica del neoliberalismo de este Marx que no es un partido, no es un régimen, sino un «umbral», está fermentada por el «funcionamiento maquínico» del Marx que deviene-menor, y por eso no es identificado. El «nuevo socialismo» cruza las máquinas sociales, las altera (las hace *otras*), dibuja un enorme signo de interrogación sobre las paredes de los analistas. El Manifiesto Comunista cumple con la antigua función de la escritura: como agenciamiento, hace ver lo que nunca antes había sido dicho, casi parafraseando a Benjamin. El eco de los pasos es un libro que espera, precisamente, un «nuevo socialismo». Su inyunción más poderosa, su llamada al narratario, es la de un combate que el escritor ha vivido y que no tiene fuerzas de proseguir..**

**IX.1. El juego de los textos cruzados: Los tres libros (los tres lugares) del anarcosindicalismo**

*"et pour moi la terre cessa de mourir"*

René Char, *Lutteurs* (1995: 54).

*la batalla de smolensk también se libra por la poesía.*

Bertolt Brecht (1942)

Tal vez pueda parecer extraño, lo reconozco, titular esta cuarta parte precisamente «Los territorios en *El eco de los pasos*». Territorio, en el sentido amplio y plural que cabe otorgársele al concepto desde el lenguaje común: como espacio propio, como duración e insistencia de una soberanía, como demarcación expresiva de la soberanía y, en este sentido, como Lyotard (1989: 25-28, e *ibid.*, pp. 37-38.) «juegos de lenguaje» como «método» de análisis, pero también como «principio mínimo exigido» de una sociedad. Todo en la cultura es territorial; la polifonía inherente a la subjetividad, necesita cambios de territorio, desterritorializaciones parciales. En una primera aproximación, una subjetividad es una intersección territorial. Guattari (1993: 11-44) aborda el problema de la construcción de la subjetividad. El punto de partida de Guattari es genealógico y crítico: desde la caída del Muro de Berlín, y, con ella, «uma certa representação universalista de subjetividade» (*ibid.*, pp. 12-13); desde la incapacidad del psicoanálisis tradicional para dar cumplida cuenta del funcionamiento múltiple de los «factores subjetivos» y de la, a cada paso, más decisiva intervención de los *media* en la construcción de la subjetividad y de la opinión pública (cf. *ibid.*, pp. 11-13). La subjetividad es un cuerpo formado en la polifonía es preciso «recomponer una corporeidad existencial» (*ibid.*, p. 17 Trad. mía), que siempre será múltiple. «A subjetividade, de fato, é plural, polifônica, para retomar uma expressão de Mikhail Bakhtine. E ela não conhece nenhuma instância dominante de determinação que guie



as outras instâncias segundo uma causalidade unívoca» (Guattari, 1993: 11). Colección de territorios: existenciales, políticos, sociales: territorio etiológico de los animales salvajes, y de las tribus primitivas; también, sinónimo de *campo o dominio de especialización, saber o arte, ciencia y técnica* (Guattari, 1993: 27), como hemos dicho ya en la primera parte. Y todas las acepciones se ceden continuamente la palabra en este concepto: *no sabemos nada de la realidad material y patente, sin haber terciado por anticipado en el problema de los cuerpos y de las fuerzas que los constituyen. Como deja escrito Antonio Negri, «La tierra cuenta su historia» (Negri, 1993: 45): los materialismos, de Spinoza en adelante, saben del precio de la constitución de un territorio, que habrá que abandonar a veces, o ir abandonando, para que, en la transitividad del tránsito, permanezca intacta la posibilidad de constitución. Hablamos, pues, del territorio, Definido como «umbral» (Deleuze-Guattari, 1985: 182-183), esto es, como «límite». Hablaremos de dos límites: el límite absoluto (el Cuerpo Sin Órganos, frente al *socius* o «máquina social»), y el límite relativo, que es el constituido por el capitalismo, «ya que maquina y hace correr flujos efectivamente descodificados, pero sustituyendo los códigos por una axiomática contable aún más opresiva» (ibid., p. 182)<sup>10</sup>. El territorio: nadie lo conoce siempre y en todo momento: vaga nostalgia de las cosas que se tienen y que no siempre se echan de menos. Flujos discursivos y no discursivos: el territorio da siempre lugar a un pregunta, singular y opaca, nuez que es preciso cascar de una vez por todas: ¿Por quién se toma la Tierra? A la pregunta, sigue un silencio. Como si nos estuviéramos todos callados: aún desconocemos si el territorio, como concepto superador del desabrido espacio (¿cuándo fue simple el espacio?), fija en unas coordenadas el continuo bullir de marcas de una vida, y como no podía ser de otra manera, de una escritura.*

Elijo el culmen de este estudio, en la complejidad de las territorialidades, precisamente porque, a mi juicio, la memoria se constituye, en su vivencia, en su continuación, en su duratividad, en elemento concatenador de las territorialidades propiamente humanas. Nietzsche había precisado la doble memoria: «memoria de las

cosas» y «memoria de las palabras», la más cruel (Deleuze-Guattari, 1985: 150). Hay un bucle en las memorias de un obrero; como si la explicitación de ambas máquinas máquinas, la máquina territorial y la máquina tecnológica, ciñera una objetivación mayor, como si la malla hubiera aumentado el tamaño de sus retículas para que todo estuviese mucho más claro. En la escritura, con la memoria, el territorio se hace «humano»: en parte, al menos, discursivo e histórico. «La forma se manifiesta en dos sentidos: forma u organiza materias; forma o finaliza objetivos, les da objetivos» (Deleuze, 1987: 60). Con los exiliados, se cumple la vieja «impotencia» que los barre por completo, los acisola en unas cuentas consignas: *No puedo olvidar. No sé hacerlo. He perdido mi casa, y más que mi casa; mis amigos, y más que mis amigos; mis gustos, y más que mis gustos. En portugués, y sólo en esa lengua que me es conocida y familiar, existe una palabra que, al menos en su fuerza expresiva, reconstruye el territorio: jeito. Forma o carácter, existencia de las cosas, mudanza inusual de todo lo real existente cuando tratamos de pensarlo fuera de unas coordenadas de lenguaje, o cuando las consideramos en el trasluz bellissimo de las «interfaces maquínicas» (Guattari, 1993): una poética del territorio, encolada en la alteración continua de las páginas de *El eco de los pasos*. Precisamente, me parece que los anarcosindicalistas españoles de la generación de la guerra lo entendieron con espléndida soltura; de no ser así, podría volver a señalarse la perspicacia individual de percepción y de análisis, la agudeza de este o aquel espíritu, que ha sido siempre capaz de sobrevolar, en el estrecho entubado del sujeto, todo lo que no está ya a su alcance. La clave de bóveda está en el chispazo de la huida, quiebra de una realidad caótica: todo exiliado, después, se produce en el caos, organiza todo, hasta los márgenes y centros de sus palabras, combinando formas nuevas y formas antiguas<sup>11</sup>.*

**Movilidad del territorio:** especialmente útil para atender las cosas que se llevan los exiliados (Brecht). El territorio será también «(...) una reorganización de las funciones, un reagrupamiento de las fuerzas» (ibid., pp. 326-327). La ficción no cabe plantearse, desde esta lógica, en la escritura autobiográfica anarquista (ésta será la

segunda razón), porque lo ficticio se integra como lógica de una escritura no proletaria, exponente de un *funcionariado* inexistente en el anarcosindicalismo hasta la guerra civil. Una canción que no es propiamente musical: diríamos que otra cosa, *componencialmente musical*, como una curva matemática, musical en su avance y en su retroceso, y, por encima de todas las cosas, en su ejecución instrumental. Por eso, todo ritomelo implica una polifonía que lo acompaña, y sin lo cual no puede ser otra cosa que *el monólogo dirigido al monólogo*, una *remitencia* que acaba gastándose sola, encerrada en sus cumbres carentes de cromatismo. Diferenciamos los territorios en esta instantánea, en la que nada vuelve a ser lo que era: desde el principio, la subjetividad anarquista se define por ritomelos propios, diferencia de otros *productos humanos de las máquinas obreras*: esto es, la concepción articulada de territorios federados, de estructuras federadas las unas con las otras, desde el individuo al Sindicato o al Grupo de Afinidad, federación territorial de sindicatos o de Grupos, federación Internacional de regiones. Ritomelo direccional del anarcosindicalismo, dispositivo piramidal del poder compartido en el acuerdo previo. Todos los anarquistas sabían que hay un momento en el que *uno ya es anarquista*, separado de los otros en *otro* cuerpo, la piel ajustada de una canción, una canción cantada *para derribar muros*, en la primera gran paradoja -no es tal- de la sinergia discursiva, entendida en su *calidad de doble articulación* de los materiales o de las materias de diversas procedencias.

Anarquistas y anarcosindicalistas centraron, en cualquier caso, el territorio en la huida. «En el “fuera de él”, el territorio remite a un centro intenso que es como la patria desconocida, fuente terrestre de todas las fuerzas, favorables u hostiles, y en el que todo se decide» (Deleuze-Guattari, 1994a: 327). Por huida no entenderemos una fuga atemorizada, sino una transividad que favorece la organización de espacios en el espacio interior del capitalismo. Relatar es hacer territorios. Un territorio necesita materia de expresión (Deleuze-Guattari, 1994a: 321): ha de expresarse *él solo*, y el análisis, en cualquier caso, realza su *expresividad*<sup>12</sup>. Hay una desigualdad inherente entre código y territorio (*ibid.*, pp. 327-328); así es como «El territorio se forma al

nivel de una cierta descodificación». Los mismos autores conocen la relevancia de una estimación descompensada cuando se estudian territorios (*ibid.*, *ibid.*). Pues todo puede ser territorializado, comenzando por las funciones.

*La bandera rojinegra es un índice expresivo: «El color sigue siendo funcional y transitorio» (ibid., p. 321). Alberto Hernando (1979) la define en términos de reiteración (es muy correcto, pero teniendo en cuenta que todo código se constituye como tal en la repetición), que es, por otra parte, como se define la bandera roja y negra, anarcosindicalista, cortada en dos escuadras iguales, índice territorial, como Juan García Oliver no se cansa de explicar de la CNT catalana. La bandera territorializa, no sólo a la nueva clase obrera, sino a todo el libro que analizamos. Pero hay más: «Un color va a responder a un sonido» (Deleuze-Guattari, 1994a: 335). El himno y la bandera, en su origen, ya forman un par funcional: la Marcha Real o de La Marsellesa, bandera alfonsina o tricolor. Habrá una ópera maquina en la que los motivos y los contrapuntos orquestan la sucesión de formas-funciones sociales, una enunciación maquina que le es propia al anarcosindicalismo en cuanto centro de un territorio amplio, político y suprapolítico (cf. *ibid.*, pp. 335-336), y cuyo principio de visibilidad expresiva son bandera y música, «Las banderas nada pueden sin las trompetas (...)» (*ibid.*, p. 351). Algún largometraje se ha dado cuenta de esto, convirtiéndolo en ritual faraónico o correlato de los fascismos de su tiempo: triángulo edípico bandera, música, masas organizadas. Es verdad que cada práctica está hipostasiada en el centro de un territorio (cf. *ibid.*, p. 337), «lo natal, (...) lo innato descodificado, y es precisamente lo adquirido, pero lo adquirido territorializado» (*ibid.*, *ibid.* ).*

El agenciamiento de la bandera roja y negra: su forma de expresión es agresiva, como una voz (sinestesia del rojo y el negro, «cortados» en escuadra), duro cromatismo intercambiable con «la» vida del obrero (*ibid.*, 121). Su forma de contenido, en la explicación de Juan García Oliver, la mezcla de los cuerpos sindicalista revolucionario y anarquista (cf. García Oliver, 1990: 7-9 y 11). La bandera es un hilo

argumental: da pábulo a «narrar la propia vida». Pues, en el «origen» de la bandera, dirá Juan García Oliver, no estaba la palabra, sino *el error*: García Oliver había ingresado en el Grupo «Bandera Negra» de Barcelona, anarquista, que después se fundirá con el grupo «Bandera Roja», de la misma ciudad, sindicalista revolucionario. «Bandera Negra» es tachado por el autor de «anarquistas de salón» y «enemigos totales de lo que el sindicalismo revolucionario y la CNT significaban» (*ibid.*, p. 8). El acto incorporal que se ejecuta el cuerpo del proletariado catalán, como sabemos, es esta unidad de acción. Pero la misma bandera -el agenciamiento- pasa por distintos estados. El primero, quizás el que Juan García Oliver quiere subrayar con mayor interés, es éste. El segundo estado de la bandera roja y negra está suficientemente explicitado cuando se celebra el Primero de Mayo de 1931 en Barcelona, y García Oliver encarga «(...) la confección de grandes banderas rojinegras, para las que se necesitarían treinta metros de tela negra y otros tantos de tela roja». El paso decisivo se da cuando García Oliver da cima a esta acción, con el reparto de octavillas con la bandera rojinegra y las siglas CNT-FAI, rematadas con la declaración de «"Primero de Mayo. Fiesta Internacional de la gimnasia revolucionaria"» (*ibid.*, p. 116). La bandera no vendrá sólo a expresar unión de una federación de grupos anarquistas y de una organización anarcosindicalista, sino un ejercicio de acción «revolucionaria». El acto incorporal lo describe Juan García Oliver así, derivando imperceptiblemente, con una agitación no disimulada, a la extraordinaria explosión del acontecimiento:

*Algo llamaba la atención de los obreros barceloneses y de cuantos transitaban por los paseos laterales del Arco del Triunfo: las cinco enormes banderas rojinegras del anarcosindicalismo y la totalmente negra del anarquismo. La rojinegra -un rectángulo en dos escuadras-, por el vivo contraste del negro y el rojo, fue rápidamente admitida como enseña de una revolución largamente esperada por el proletariado español. La gente, cuya mayoría saliera de sus casas con ánimo de no perderse el mitin sindicalista del palacio de Bellas Artes, como si de pronto se dieran cuenta de que la promesa del futuro estaba estrechamente vinculada a la bandera rojinegra, se*

*detenía ante nuestro camión, flanqueado por las seis enormes banderas ondeando al viento. (...) Expliqué el significado simbólico del rojo y el negro de la bandera que por primera vez aparecía en público. Hice una glosa de la significación revolucionaria del concepto de gimnasia revolucionaria" (ibid., ibid. Negrilla mía).*

Vinculación de consigna (CNT-FAI) y de bandera. La anécdota narrada por Louis Lecoin sobre la difusión de Solidaridad Obrera (Enzensberger, 1977: 44) es elocuente: para la celebración de un Primero de Mayo, en plena legalidad republicana, *Solidaridad Obrera* anuncia la manifestación de los anarquistas y hay, con evidente exageración, cien mil congregados (frente a los seis o siete mil del PCE). En un caso, basta con el anuncio en el órgano de expresión de la CNT; en otro, con los pasquines y carteles de los comunistas. Ello explicaría, a mi juicio, por qué los anarquistas descuidaron cualquier estética «proletaria» a la manera del realismo socialista soviético (*ibid.*, p. 102). El tercer estado se produce en la mezcla de cuerpos del régimen de guerra, y detiene limpiamente la captura de la máquina de guerra anarquista por el Aparato de Estado. El cuarto estado, el último que contempla Juan García Oliver se centra en la acción mimética de la bandera de la Falange.

*“Las cualidades expresivas entran las unas con las otras en relaciones variables o constantes (eso es lo que hacen las materias de expresión) para constituir, ya que no pancartas que marcan un territorio, sino motivos y contrapuntos, que expresan la relación del territorio con impulsos internos o circunstancias externas, incluso si no están dados” (ibid., p. 324).*

Esta dirección se explica en una producción deseante de la propia dirección, y no es propio de cualquier descriptivismo dar cuenta de lo que esta vectorización entraña: *la democracia directa es una producción deseante de máquinas interconectadas, máquinas de diversas clases, desde los combatientes a los simples trabajadores con un*

nombre propio fuerte aunque no público. *El territorio se extiende por contagio*<sup>13</sup>. El territorio revolucionario opera siempre como una «enfermedad»: *virus* que pone en movimiento sus largas y extrañas cadenas nucleicas, que no respeta nada, que no se anda con limitaciones «estructurales», como no sean las discursivas. Todo lo que quiso la modernidad (conjuntar tiempo y espacio), vuelve para ofrecer su mejor sonrisa en el «posttiempo» del capitalismo más denso, complejo y salvaje («desmesurado», en el decir de Negri, 1993). *Trabajar la vida, como se trabaja la escritura o la madera*. En Deleuze-Guattari (1980), habíamos aprendido que ningún *cartógrafo* escribe, no ya para hoy, sino para la inmediatez. *Principio cardinal. Estricto procedimiento para el mañana. ¿Puede hablarse de una actualidad molar, y de una intempestividad molecular? ¿Es lícito considerar el tiempo constitutivo de la narración así? En este capítulo se me brinda la segunda fase de la «gran política de la expresión», pero también la fragilidad de lo no-discursivo: esta cuarta parte afianza su análisis, fundamentalmente, en la reconstrucción de la construcción: en cómo fabricarse un territorio existencial, infinidad de ritmos crecientes y decrecientes, anchos dominios inexplorados, objetos de una crítica nómada*<sup>14</sup>. *Estribillo en todas sus variantes, canto de batalla o marcha militar, privilegio de la voz (ibid., ibid.): nada volverá a ser lo mismo; el tema irá concentrándose en un centro móvil o susceptible de motilidad, en su aplicación a la tierra misma. «El propio territorio es un lugar de paso. El territorio es el primer agenciamiento, la primera cosa que hace agenciamiento, el agenciamiento en su primer lugar territorial. ¿Cómo no iba a estar ya pasando a otra cosa, a otros agenciamientos?» (ibid., ibid.). No perderlo todo del todo: así reza el primer afecto de una crítica feneomenológica, pero embelesada en la materialidad plena de lo real. ¿No era eso lo que pretendían las lecturas derridianas de Nietzsche? El «hipertexto» del canon se nutre del gran intertexto global de la producción industrial de saberes. Destrucción, pues, de la cultura de élites, construcción de un entramado "coral" en el que se levantan negras tapias, como las que protegen a los laboratorios de algún ataque externo. El gran ataque del tiempo*<sup>15</sup>. Al final de la máquina del relato, la polifonía se multiplica: efecto especular, epifanía de nuevas máquinas deseantes, sin embozo ni disimulo.

Pero, si el resultado de García Oliver, de este libro de aventuras y desastres, normales y corrientes como las otras vidas y los desastres que a todos nos acontecen, cabe calificársele de polifónico, no es por un proyecto sencillamente concebido como múltiple. *El eco de los pasos* avanza en la constitución de todo lo querido y despreciado: la extracción de materiales y códigos, o la inserción continua, en posición de sobreescritura, de los signos desterritorializados de toda una vida militancial, absolutamente política. Territorios heterogéneos, contruidos muchas veces sobre las cenizas existenciales de la destritorialización de dispositivos de trabajo, taller, fábrica, café, maletín de muestras, o dispositivos penales y represivos; todo vale para integrar el territorio en el devenir de un libro de memorias. Bajtin ya había escrito que

*La forma es expresión de la actitud axiológica activa del autor-creador y el receptor (copartícipe en la creación de la forma) frente al contenido; todos los elementos de la obra, en los que podemos sentirnos a nosotros mismos, percibir nuestra actividad relacionada de manera valorativa con el contenido, y que son superados en su materialidad por esa actividad, deben ser atribuidos a la forma (Bajtin, 1989: 63).*

Si esto es así, y no me alejo del relato ajustado de Juan García Oliver, un territorio electivo, llamando así a la inconsútil reversibilidad de los territorios agrupados a una vida en cualquier caso plural, se entremete en el proyecto de los materiales. En un cierto recorrido de nuestro análisis, identificamos algunos de los territorios registrados en *El eco de los pasos*: muchos de ellos, de naturaleza expresiva. Otros, los de carácter más dudosamente semiótico, los que permanecen en el texto como huellas digitales, esos me parecen aún difíciles, oscuros, poco claros. Ritormelos no siempre expresivos, fundamentados en la continua, compulsiva extracción de los *philum* de toda naturaleza, «cósmiscos» en la premura de Félix Guattari, desiguales, pero finitos. Cada país, cada lugar, no es un territorio necesariamente. La Modernidad, en su trazado tecnológico, ha



dejado claro a cualquiera que se acerque a esos testimonios, que cambiar de lugar no implica automáticamente cambiar de territorio; que pasar de Barcelñona a París, cruzar el océano hasta México, no, eso es simplemente abandonar un espacio físico. Los *materiales* tienen que ver con otros criterios de disposición y alineamiento: con la especial flexibilidad de la subjetividad anarquista de los años treinta y cuarenta; con la viabilidad de colaboración con la resistencia francesa, y la inteligencia aliada; con la comprensión de la lucha de clases en el país de acogida, la adopción de préstamos lingüísticos, la inclusión de un pasado elástico, colectivo y subjetivo, en el quehacer, en la cotidianeidad caa vez más minada por el paso de los años. La lengua se territorializa, por ejemplo; Oliver hablaba catalán y español, y en México sólo puede hablar esta *segunda lengua*, que, sin embargo, no es español de referencia universal como el peninsular, sino otro español criollo, otra referencia más a la ajustar, en *traducción* constante, el breve y lacerante fulgor del acontecimiento. Pero, en *El eco de los pasos*, Juan García Oliver reproduce muchas expresiones del catalán, y hasta del francés y del sueco. La transitividad de una lengua a otra origina, como poco, otros materiales de reterritorialización: el simple abandono de las cosas y de las personas desterritorializa, esteriliza en el peligro de una línea de abolición.

El territorio no es un problema sólo de vista; fundamentalmente, casi únicamente, de *oído*. *Saber escuchar* los ritormelos es tan importante, me parece, como poder *ver* la circunscripción precisa de cada uno de los territorios, y del Territorio existencial completo: el Uno y lo Múltiple. También, porque Nietzsche tiene toda la razón cuando escribe ese fantástico libro territorial que es *Ecce homo*: cada libro, un territorio, y cada territorio, continuado, sobreescrito sobre los demás. En cualquier grado de análisis, el oído del canto territorial se presenta como una sencilla vuelta a la materialidad de las marcas sobre el cuerpo lleno de la Tierra, que crea, fecunda, inspira, frente a lo inengendrado y despótico de las acciones estatales de escritura canónica, fenomenología estricta y *carnívora* del ver: ver el territorio es casi como asimilarlo a la orden de verlo, de ver al Emperador, al Tirano que toda escritura «arrastra» cuando es

auténtica: el «Déspota» del significante (Deleuze-Guattari, 1985). Será o no será discutible: canto y recuerdo «tienen poder para forzar la vida» (Jaime Gil de Biedma) en el «límite imposible» (una vez más, Jaime Gil de Biedma) de la construcción de nuevos territorios de ídoles siempre polifónicas. Lo que se identifica con el monologismo, es la locura. Todos los territorios son *esquizos*: nunca duales, siempre optando por atravesar más de una pared, la de la significancia. Entonces, todo territorio tiene, *al menos*, dos «desiertos»: la desestructuración completa, la obra destructiva de la hermenéutica errónea de sí mismo; el otro, la acción embaucadora de las analogías, de la signatura confrontada en el espejo de la naturaleza, y que será preciso «ver». Insistimos: no hay que ver nada. Hay que «oír»: sinestesia de la escucha y de la experimentación, frente a la cual sólo puede ser ridículo atormentarse en el «campo de visión» de los fenomenólogos, los kantianos y los sociólogos<sup>16</sup>.

«Oír» los territorios no es un simple juego de palabras: no, en absoluto. No se puede «ver» un territorio, si no es adoptando como parámetro de visión el patrón de Estado: las barreras, las divisiones especializadas de fronteras, la aduana ilusoria de la nación-Estado, de *Yo=Estado*. Entonces, sí: pero será el territorio molar de las listas de organización, la literatura, la prensa, la historia de Occidente y de sus grandes empresas civilizadoras. Es necesario aprehender los territorios de *El eco de los pasos* en su «desorganización»: todo, absolutamente todo, es territorial, cuando de recordar se trata. La memoria se desarma y se vacía: los hombres de acción, los días de gloria en el Ministerio de Justicia, todo vuelve a ser lo que «era». En este sentido, no hay contradicción en afirmar que *El eco de los pasos* viene a ser una desterritorialización parcial de Juan García Oliver, que se reterritorializa (parcialmente) en el libro. Aun siendo así, difícil de entender a primera vista, sólo tenemos que releer las páginas del libro para entender qué elementos extrae, códigos, flujos en estado latente, para «detenerse» escribiendo<sup>17</sup>. Y todos los territorios comparten cadenas o grupos de cadenas, fragmentos o *grupos de códigos*.

Lo realmente fácil es acceder a *la grieta* que no lo es, ni lo ha sido nunca, activando una experiencia libertaria real, aunque *no así* acontecida. Alberto Hernando (1979: 215-225) integra los análisis de la inoperancia de anarquistas y anarcosindicalistas en la proliferación cancerosa de evocaciones del pasado. Su artículo, pese a la ligereza con la que pasa revista a las diversas cuestiones, posee un valor que excede, con mucho, a la comprensión intelectual y arqueológica de esta crisis. De una parte, porque da testimonio de la interpretación que los jóvenes libertarios o «ácratas» hacen de las viejas polémicas, sometidas a reglas de formación definitivamente inconexas o desconocidas; así, la continuación, cuarenta años después, del agrio enfrentamiento entre *treintistas* y *faístas*, arrastrado con toda intensidad hasta los años sesenta (Hernando, 1979: 216). Hernando acierta en la mitificación del pasado o del individuo excepcional, en su rechazo de la «consustancialidad» ibérica del anarquismo, así como del rechazo «idiosincrásico» del abstencionismo, del insurreccionuismo, que suelen ser presentados como hechos sin fisuras y uniformes<sup>18</sup>. En la «focalización» de época, Hernando sugiere la acuñación de una expresión, que entiendo como «veneración por la necrología» -los «*héroes muertos*»- de la CNT. Ya me he referido con amplitud a este caso, al distinguir dos funciones diferenciadas de los nombres propios; Hernando se limita a reseñar el *punto-posición* procedente de un endurecimiento mucho más complejo, y en buena medida exterior a los simpatizantes y afiliados a la CNT de la Transición. La grieta sigue el contorno de esta «necrofilia», como el fetichismo de las banderas y los himnos (*ibid.*, pp. 222-223). Hernando se desvía en el bosque de los signos, no puede *oír* sino un ruido bronco, enloquecido, de «*santos anarquistas*» (Durruti es el primero de ellos, *ibid.*, *ibid.*), de las «*hagiografías*» y de los usos ilegítimos de las vidas y de las muertes de los héroes (*ibid.*, pp. 224-225). Hernando, decía, *no oye más que ruidos*; no encuentra, en un furor que sospecho sinceramente comprometido con la Organización, otra cosa que anécdotas que hace pasar por síntomas, y que encuentran su lógica, la del sentido, en el agenciamiento de la subjetividad anarquista de cuarenta años atrás, en la imposibilidad de un capitalismo que tienen, en la España de finales de los setenta, una periferia cada

vez más insegura. Por su parte, Gérard Imbert (1983) trata de situar la emergencia de un «nuevo discurso», «à travers l'occupation de l'espace public -jusque là monopolisé par l'appareil d'État- par des acteurs privés, essentiellement politiques» (ibid., p. 369). Su trabajo se dirige, en su misma lógica interna, a investigar las cristalizaciones de la ideología, más en la forma que en el contenido (ibid., p. 370). Como dice Imbert (ibid., ibid.), a propósito de «Le Changement», es el Cambio el que se constituye en «bjeo semiótico, generador de discurso», que da cuenta de los diferentes tipos de discursos: discursos de innovación, de ruptura, de transición, de continuidad...; esos discursos, ligándose entre ellos, y por relación con el conjunto de la formación discursiva, con las relaciones de la «discronía» con factores como las nuevas jergas (*cheli, progre*, etc.), y la irrupción de los discursos políticos. La obra del «Cambio» será la construcción de sujetos en mutación, a través de la alteridad (ibid., pp. 371-372, y 375-376). En opinión de Imbert, la performatividad de estas jergas, como constructo de «posición» de la subjetividad, son simulacros (ibid., p. 376). «Le discours public, par médias, interposés, va vite prendre en charge ces manifestations de l'identité nouvelle ou retrouvée» (ibid., ibid.). Elijo un ejemplo de los que ofrece Imbert: «la recuperación de la memoria histórica» y la «expresión del discurso democrático» (ibid., ibid.), que explican la coexistencia, a través del mismo medio, la televisión o la radio, por ejemplo, de los discursos más o menos anclados en el pre-construido franquismo: ahí estaría una visión semiótica del «franquismo sociológico» (ibid., pp. 370-371. (ibid., pp. 370-371). En su análisis, Imbert habla de las precarias condiciones del sujeto en la España de la transición: en particular, según voy a demostrar, del sujeto como problema de expresión. Este trabajo de Imbert se centra en el diario *EL PAÍS*, para analizar las fluctuaciones de las fuerzas en tensión, percibidas en el espacio público de la Transición. Sobre este periódico, la interacción de la ideología de la «mirada transparente» o liberal con otras colaboraciones de izquierda.

En este sentido, toca ahora entender el primer territorio en un proceso de resultado constructivo: el de la «fea cara de la verdad», de la que nos habla suficientemente Juan García Oliver. *La fea cara de la verdad* extrae cadenas de códigos de la historia heroica compuesta por los vencidos: a todos los perdedores les interesaría saber un poco más de cómo la verdad de la Guerra Civil Española, o lo que prefiero llamar, aun con matices, *Revolución Española de 1936*, tiene todo un rostro, una diacronía de rostros *comunes* e *inusuales*, un *canon de heroicidades*, una jerarquía de crímenes y hasta de errores tácticos, una verdad sumida en lo Único de «los dos bandos irreconciliables», de dos, *siempre de dos*. Cómo, en el culmen de todo un complicado proceso, la investigación nos muestra una *doble pinza* enunciativa, una biunivocidad intacta: ésta fue la verdad... Los *comentarios* sobre la Revolución Francesa y la Soviética son *reterritorializados* en el relato de la Revolución Española; García Oliver parece «no conocer» otras revoluciones de igual importancia. En estas sencillas notas, a primera vista producto de rabioso rechazo hacia el totalitarismo y el régimen de terror de ambas revoluciones, se levantan en realidad contra cualquier desterritorialización del relato de la Revolución Española; tratan de enfrentarse, para empezar, con el cariz insidioso que el falangismo, por boca de José Antonio, otorgó a Rousseau y a los jacobinos; en segundo lugar, a la propaganda exterior de los sublevados y de sus simpatizantes durante la Guerra Civil, que confundían, interesadamente, los desmanes de todo período revolucionario, en la línea marcada desde Gobineau y sus lectores reaccionarios. Oliver habla de la fea cara de la verdad, escogiendo una prosopopeya. No hay que dar muchas vueltas: construye un tropo que deambula circularmente por *El eco de los pasos*. El tropo deviene *topos*, espacio, no sólo enunciativo, sino «corporeizado» en la inmensa llanura, en la gran *meseta* de la clase obrera española.

El primer territorio en el que *la tierra cuenta su historia* es el de la escritura. La escritura, compleja como la sabemos en *El eco de los pasos*, no será un sencillo saber, el vínculo múltiple o *hipertexto* del agenciamiento *mano-lápiz* y del agenciamiento *mano-arma*, en posición de «casillas móviles», y como tales, de paso de la transitivo a lo

intransitivo, y viceversa. Territorio impropio y espúreo por la razón apuntada en VI y VII: predominio de la voz sobre la escritura, y «vergüenza» de que el hombre de acción no haga sus hazañas, sino que las escriba, aun cuando todo ello sirva para preparar un contagio, el de las nuevas generaciones de «narratarios» del proyecto revolucionario de la CNT. Pues bien: territorio-marco de la escritura, que llamaré hipertexto en un sentido familiar a la teoría de la comunicación, por estar constituido de vínculos semióticos, pero aceptar otros elementos de naturaleza no semiótica, física, etc. En su calidad de hipertexto, nos acercamos a la escritura como elemento *impuro* descartando conscientemente cualesquiera consideraciones genéricas o mercantiles: en la línea de una creación/producción más ancha que la de los artistas o de los políticos, superando con esfuerzo la división tectónica de los discursos, de lo que conviene y de lo que no conviene. En estas líneas, me alejo de la arquitectura de las partes segunda y tercera; no busco una delimitación, lo más precisa posible, entre la teoría y su objeto; pues, si lo entendemos correctamente, si Deleuze recusa los estatutos de la cientificidad y de la ideología, será siempre en función de la tetravalencia del agenciamiento: agenciamiento de expresión, de contenido; desterritorialización y reterritorialización, y, singularmente, por las valencias tercera y cuarta. No cabe la menor duda de que todo agenciamiento es territorial: emerge en la plenitud de una concertación de frecuencias y de homologaciones, pero siempre de *conurrencias en un territorio*: esto es el ritornelo. El *ritornelo revolucionario* de la CNT actúa en una frecuencia de desterritorializaciones discursivas, cuyo bucle inicial siempre para por el de todos los territorios catalogables en la Modernidad.

El anarquismo es eminentemente territorial. El freno que consiguió oponer al internacionalismo, y que hizo que sólo la FAI adoptara expresamente el «iberismo» como signo relativamente desterritorializado, así lo demuestra. Importante para entender lo que el territorio implica en el anarcosindicalismo español, serán los distintos dictámenes sobre la demarcación de los términos municipales. Desterritorialización de las células territoriales y de los instrumentos de trabajo; la solidaridad como

agenciamiento de reterritorialización global del nuevo sistema de explotación de la tierra y de las fábricas

La solidaridad introduce *el sentido* en el territorio del anarquismo, considerado en su aspecto más sencillo de práctica política. La solidaridad pasa por distintos estados, con *catexis libidinales* más o menos intensas. ¿Cómo, y, lo que es más: por qué? El *apoyo mutuo* anarquista, preconizado por Piotr Kropotkin, es ya territorial. Fusión de dos estribillos: discurso fundante de los territorios colectivos, junto con la cadencia colectiva, plenamente no discursiva, del agenciamiento de cuerpos o «maquínico». Apoyo y canción de los cuerpos colaborando: forma aún ingenuamente naturalista y ciertamente analógica con otras especies y otras geografías. Kropotkin nunca fue investigado con el concurso de una técnica de análisis de discurso adecuada. No obstante, se encuentra entre Bakun y Marx. Podemos explicar este hecho por lo siguiente: no se centró en la historia y sí en el agenciamiento emancipatorio y antiautoritario localizado y hecho, en la extensión, *intenso*. Puede plantearse, sin error, una correspondencia: a la fuga individualista de Bakunin, la extrema *solidez territorial* de Kropotkin; a la huida del rebelde ruso, el embrollado amor por la Tierra, cuajado de principios hegelianos e interferencias pasionales por los principios ético-políticos de la acción revolucionaria (odio, memoria sangrienta, respuesta agria...), la fantástica perspectiva del territorio que se arrastra imperceptiblemente en el lento y robusto proceso recodificador de Kropotkin. Su intención, como permite acalorar *El apoyo mutuo*, no es otra que la de recodificar dos cadenas discursivas «perdidas» en el anarquismo inexperto o ignorante (la cuádruple articulación del *espacio público*, el *espacio privado*, el *medio urbano*, el *medio rural*), y ofrecer la síntesis, a mi entender, más original de los esfuerzos de la modernidad revolucionaria por romper con la barrera estricta y *rarificante* del poder burgués. En Kropotkin, hay discurso, hay una potencia del discurso y de las palabras, agilizadas por los medios no discursivos del apoyo en las especies animales... Es por ello por lo que Kropotkin se opuso al darwinismo y cualquier teoría política, *infectada* (la palabra es intencionada) de *biologismo* o

«*biopoder*» (Michel Foucault): no hay que hablar de evolución hacia el progreso físico, material e intelectual, o de «degradación», sino de *articulación de espacios vitales* (de trabajo, ocio, cultura) por lienzos de pared, en la práctica yuxtapuestos o correlativos, nunca aislados por franjas intermedias de vacío, bolsas de aire discursivas retrógradas. El que estas páginas redacta, reconoce un cierto peligro en las *transferencias descompensadas* de «objetos» en las ciencias sociales: en lo fácil que resulta hablar de alguien o de algo, sin reparar en sus consecuencias en un público académico o de otra índole: «terrorismo», en el sentido barthesiano de la palabra. Es cierto que los anarquistas escribieron y difundieron abiertamente la «decadencia» de la clase burguesa: pero, ¿habrá que conceder siempre idéntico quietismo a la palabra? No hay que aceptar los agenciamientos de expresión, la querencia por la palabra «correcta», el absurdo respeto por la opinión de los sociólogos, ya a finales del XIX? Buena parte de los territorios en *El eco de los pasos* son recodificaciones de los grandes cronotopos del anarcosindicalismo del exilio: violencia, organización, rebeldía, guerra. El cronotopo varía, se mueve en la misma dirección de las vidas de sus creadores, o, mejor, de la gran creación «impersonal», consumada con la consigna «escribir sobre la propia vida». Esta consigna, en los momentos finales del exilio, se hace cronotopo; no lo aseguro para todas las escrituras autobiográficas del exilio anarcosindicalista: sería necesario, antes bien, efectuar un trabajo de campo mucho más exhaustivo. Lo que me interesa subrayar con estos apuntes sobre la *utilidad* del cronotopo, en sus idas y venidas con la escritura autobiográfica, es que los útiles de la teoría de la literatura pueden mostrar, por la «puerta de atrás» de la epistemología, que la literatura es susceptible de ser reacuñada en sus fundamentos.

.Quizás tenga más valor preguntarse por lo que impele a escribir, en este exilio europeo o americano, o más tarde, en un exilio podríamos decir que figurado, aunque igualmente efectivo para la masa de ancianos que llegan a los muelles, a los aeropuertos, a los pasos fronterizos españoles cuando el general Franco reposa en el Valle de los Caídos. Un exilio, apuntamos, marcadamente *cronológico*, una ausencia completa de



esta España enigmática de finales de los setenta. Tenemos entre manos una escritura menor -no dejaremos de observarlo con asiduidad-: «literatura menor». Lo mismo da que esto se deba a una intencionada «modestia», y como tal a una retórica, o que García Oliver «no se sepa escribir mejor». Sobre todo, esto último es lo más cierto, sin incurrir en esencialismos. Desde la máquina binaria de la cultura, que distribuye los rasgos de la expresión desde los rasgos del contenido, la escritura que señalamos usa una expresión ciertamente desmadejada. Y defender que *El eco de los pasos* es un libro menor constituye una apuesta por la inmanencia y el rigor de los conceptos. No obstante, ni siquiera esta certeza podrá estar exenta de colisiones y dudas «locales». Se entenderá que me mantengo deliberadamente en la «ambigua» posición de Deleuze y Guattari, cuando se obstinan en mantener una equivalencia (*literatura=escritura*) y una «progresión» (escribir=devenir). Pero si la expresión es el problema principal de la literatura menor, las cosas se complican. Porque, ¿no son los contenidos la pieza básica de la escritura autobiográfica? El agenciamiento que puede anotarse en el margen mismo de estas memorias -de esta escritura- transcribe limpiamente aversiones políticas y personales, alianzas, desplazamientos, afectos, mezcla de cuerpos (el cuerpo del capitalismo español y el del proletariado hasta 1939, el cuerpo de los exiliados republicanos y el de los franceses, mexicanos, soviéticos). La tetravalencia de este agenciamiento queda transcrita, en *El eco de los pasos*, del siguiente modo:

1. *Agenciamiento maquínico*: el cuerpo del proletariado, la policía, los partidos políticos, el ejército; los dispositivos «indirectos» (la escuela o las editoriales: casi todos los anarquistas fueron autodidactas) y «directos» (la fábrica o el taller, pero también las explotaciones latifundarias de Extremadura o Andalucía, y las mineras de Asturias; el dispositivo penal, entendiéndolo por tal, no sólo el sistema de internamiento penitenciario corriente, sino la deportación a las colonias y protectorados españoles en África, así como la reclusión en celdas habilitadas en los distintos centros policiales; la organización de la lucha armada en grupos especiales, de los que se hablará más adelante; los ministerios, las colectivizaciones agrarias e industriales; los nuevos

agenciamientos del exilio. Señalaré, por su especial relevancia, el cuerpo del «hombre de acción»: esto se hace con la intención de desdoblar la maquinaria precisa de su funcionamiento, y proceder a un «desentablicamiento» que lo ubicaría sólo en las redes de los Grupos de Afinidad anarquistas. El hombre de acción, relativamente desterritorializado con respecto al obrero anarcosindicalista (el «hombre común»), pero sobrecodificado, especialmente en su voz. De tal manera que *su voz es casi una escritura*. Señalaré como agenciamientos maquínicos peculiares las establecidas entre una tripleta de elementos: el cuerpo de los instrumentos de trabajo, el cuerpo de la escritura y el cuerpo de las armas -saber técnico (en sentido estricto), saber escriturario, saber bélico. Como centro gravitatorio, el cuerpo de la Confederación Nacional del Trabajo.

2. *Agenciamiento colectivo de enunciación, que diferencio en internos y externos.* Agenciamientos colectivos de enunciación «internos», serán: los discursos y mítines, los artículos periodísticos, las decisiones de los Congresos Nacionales y Regionales de la CNT, los flujos enunciativos articulados alrededor de los partidos políticos (particularmente el Partido Comunista y El Partido Socialista Obrero Español) y el sindicato Unión General de Trabajadores, los emanados de las diferentes pugnas (alrededor del «treintismo» y del «faísmo»), las ondulaciones discursivas sobre la evolución o el cambio radical de objetivos, y la desterritorialización (relativa) de las masas campesinas y obreras hacia la subjetividad anarquista, continuamente reterritorializadas en la Organización anarcosindicalista. Incluyo en los agenciamientos colectivos de enunciación «externos», aquellos que, por atribuirse sobre el cuerpo social múltiple y heterogéneo de los libertarios en su conjunto, se vuelve, al mismo tiempo, en un acoplamiento sin dialéctica y sin seguridad, sobre los agenciamientos (maquínicos y de expresión) internos de este sector: las leyes y decretos sobre actividad sindical y política; la construcción del ilegalismo y del bandidaje; las disposiciones de constitución de España como «República de los Trabajadores» o como «Estado Español»- «Reino de España», totalitario/autoritario, etc. Se comprende que la relación

no puede llegar a un grado elevado de exhaustividad; en vano transcribiríamos todas las formaciones discursivas, todos los gradientes, todas las instituciones y cada uno de los estados humanos de convivencia, cooperación y confrontación.

El concepto marxiano de clase es territorial, por cuanto el obrero está ligado - literalmente- a una cadena de producción y de consumo; el proletariado, como clase, como agenciamiento de expresión, sólo puede ser desterritorializado, atendiendo a la consigna expresiva del internacionalismo.

*Los trabajadores se vuelcan sobre todo lo que tuviese alguna forma de organización. La vieja militancia no pudo desconocer momentos tan decisivos y, a pesar de desplegar una actividad inusitada, un tanto desorientada, solía ser desbordada por las grandes masas de trabajadores, las que, en la mayoría de los casos, malograban toda labor constructiva, realizando movimientos esporádicos, más o menos parciales, que solían hacer el juego a los enemigos seculares de la organización del proletariado, en continuos desgastes de energías...*

*Jamás creí en la eficacia de la acción improvisada, sin ir precedida de una organización perfectamente articulada, como fruto de una eficaz orientación y dirección, llevada a cabo por hombres experimentados y conscientes de su responsabilidad (Rosado, 1979: 59-60. Negrilla mía).*

El 8 de enero de 1942, Brecht apunta en las páginas del *Diario* una reflexión inquietante y muy sugestiva: el estado totalitario-militar nazi, al modificar las condiciones del «mercado de trabajo», «ha dañado el concepto económico de clase. lo único que subsiste es la clase misma. por fortuna no se trata de un mero concepto» (Brecht, 1977 [II]: 11). No hay mecánica; la «estrechez de miras proletaria», a la que alude con ahinco García Oliver, fija el primer tramo de territorialidades en continuo reordenamiento, y elimina, con patente injusticia muchas veces, la consideración de la escritura como desterritorialización y reterritorialización pequeño-burguesa. *El gran*

*territorio es la clase, la conciencia de clase de la que nos hablan los viejos libros del movimiento obrero organizado. La clase, en un estado singularizado: el régimen de lucha. La clase obrera fue desterritorializada, claro está, hubo que apartarla de la «revolución neo-organicista» de la última nobleza más reaccionaria, sacarla con dolor del cuerpo de la nación: «los proletarios no tienen patria» no quiere decir que la clase obrera no tenga problemas adscripción territorial, sino que la clase obrera, como Oliver entendió en la vida tumultuosa le tocó vivir, no tiene «la misma patria» de los explotadores; el cuerpo proletario es diferente; desde el cuerpo exhausto, desde la impotencia de raciocinio, desde la necesidad y la subsistencia de un mecanismo de explotación que, en una cierta y rápida enfiteusis, constituye al obrero en naturaleza, en máquina natural que trabaja sólo para alimentarse y continuar trabajando, el territorio enunciativo de Marx tiene la virtud de arrastrar el cuerpo obrero, conseguido en el inmenso incorporal del concepto de clase, El temor de Juan García Oliver por la «traición», viene por este lado: la pequeña burguesía que todo lo viene a fiar al relato, y no a la acción revolucionaria, justificada por el detonante de grupos organizados, o considerada en el conjunto de las clases revolucionarias. Muchas veces, por eso mismo, he dudado de si *El eco de los pasos*, no pudiera oponerse con sentido al *Dieciocho Brumario de Marx*: cómo un hombre tan limitado, en lo intelectual y en lo estratégico, cual el general Franco, asciende al poder del Estado, al mismo tiempo que las inmejorables condiciones revolucionarias se malogran, etc... Con oposición o sin ella, nuestro libro de memorias cierra un círculo de claridad y de transparencia; esa geometría sin confusión y sin densidad de la Modernidad asfixiada en los espacios de lectura y de las interpretaciones. No habrá nada que interpretr: es la *provocación* del concepto de territorio, y de sus índices de intensidad, las *territorialidades*. El territorio de *El eco de los pasos* no estará en la división burguesa de los espacios públicos y de los espacios privados, *los envuelve*. La vectorización acaba con el surgimiento de otros mecanismos reguladores de la semiosis en el campo indicado. Por lo cual, *decirse anarcosindicalista* quiere postular desear otra cosa que decirse anarquista. La gran diferencia la expone Juan García Oliver: el anarquismo es una política, el anarcosindicalismo es una actitud*





## IX.2. Territorios y escritura

¿Hubo alguna vez una *subjetividad anarquista*? Muy posiblemente, a los propósitos de este trabajo de investigación le resultará violenta en extremo. Trataré de formularla en su más amplio círculo: ¿hubo una *subjetividad libertaria*? Pues en mi ánimo está plantear y responder, con la mayor sencillez y rigor posibles, los problemas decisivos que sean de recibo para un análisis de *El eco de los pasos*. Contestaré con una afirmación rotunda y potente: sí la hubo, al menos en su emergencia masiva en 1917, al menos en sus expansiones por el tejido obrero, y por las repercusiones en la prensa reaccionaria y socialista de la Segunda República. Comenzó a declinar gravemente con la salida de España, y cabe hablar entonces, no tanto de una *subjetividad anarquista*, sino de una *subjetividad republicana maximalista*, etiquetada así por mor de una *viveza* descriptiva y pragmática. Lo cual no nos libera de la sospecha de simplificar excesivamente los recovecos de dos descentramientos consecutivos. Los anarquistas del exilio -los que se afianzan en sus principios anarcosindicalistas, pero también los republicanos federalistas, siempre tan cerca de CNT- observaron una áspera y vertiginosa mutación en las consignas, debida a los diferentes estados del *socius* capitalista español, y en las superposiciones del *socius* mexicano, que pasa de la *atmósfera progresista* de Lázaro Cárdenas, a la intensificación de los lazos de dependencia del Estado y del Capital financiero, agropecuario y petrolero con las multinacionales y los Estados Unidos. Realmente, y seguramente por influencia de Brennan, se ha operado una *sobredeterminación* apresurada del anarquismo español, sin tratar de considerar si había que delimitar estados internos de crecimiento y disensiones, si había que hablar de prácticas sindicales diferenciadas, en virtud de áreas geográficas (Andalucía, rural y de economía latifundista; Cataluña, con su centro primario en Barcelona, y un área de agitación en permanente síntesis en Lérida), y Asturias, donde los anarquistas siempre estuvieron en franca minoría con respecto a la Unión General de Trabajadores, el poderoso sindicato socialista de los mineros). No es

cierto, como sostiene Gerald Brenan (1977: 220), que los anarquistas leyeron poco y mal a Sorel; sucedió que *no les interesó el peligro gratuito a las masas conscientes*, y en eso, como en tantas otras cosas, se han diferenciado las masas de los intelectuales *visionarios* como Sorel, aunque es indudable que, lo que un obrero organizado de los años de la Dictadura de Primo de Rivera, o en la Segunda República, podía saber, lo había encontrado paso a paso en su praxis colectiva de huelgas y apoyo solidario, más que en escenas sobre las que hablaré seguidamente.

En sus *Reflexiones*, Sorel bosqueja la máquina de guerra del sindicalismo revolucionario, que ha proyectado como haz de relatos ampliamente *resonantes* entre sí (algo así como un «delirio» colectivo de clase, más bakunista que marxista, me parece a mí; la *rebeldía* como una *posesión diabólica*). Sorel no hace una de esas manidas arqueologías del «mito», lo encara como una *variación inconstante*, un *flujo magético* que se solidificara en determinados puntos y tramos de la clase obrera y de la historia de la lucha de clases, o que se estratificara volviéndose entonces conservador y hasta reaccionario (*patria, suelo, religión*). Su punto de «detonación» el enunciado «violencia-ahora» (como antes Kant y muchos de los vanguardistas, especialmente los fascistas): combate contra los Aparatos de Estado o de Captura. Su irracionalismo vendrá de su *fetichización de la violencia como sentido de la historia*, precisamente lo inverso de Marx, que renueva en la escritura la libertad como *acontecimiento-sentido* y como *agenciamiento de enunciación*. *El mito* adelanta un *espacio liso* desligado de la profecía: la violencia no puede ser encastrada ni re-absorbida por los Aparatos de Estado, en las exaltadas páginas de Sorel. No creo posible una «mística de la violencia», porque la violencia es *intensidad*, ni siquiera es una semiótica, pero es «semiotizable» en su institucionalización; *Afuera radical del Estado y del Capital*. La *melodía política del anarcosindicalismo* aún está por estudiar en este sentido; no como «*tópicos, mitos o iconofilia*» (Hernando, 1979), sino como el conjunto intercambiable de sus *organizaciones expresivas*, de los nombres propios y de los colores



de las banderas, la cauterización de las ortodoxias y de las heterodoxias, el entusiasmo, la rebeldía, y las etapas de la vida individual, cuando todo está, como ellos dice, en germen: **infancia, juventud...** *«Escenas de infancia, juegos de infancia: se parte de un ritornelo infantil, pero el niño ya tiene alas, deviene celeste» (Deleuze-Guattari, 1994a: 353; «El niño es un ser metafísico». Deleuze Guattari, 1985: 53).* **La rebeldía anarquista, desde los ojos y las manos de García Oliver. ¿Cómo se empieza a ser rebelde?: rompiendo una farola: «Niños todavía, habíamos empezado la guerra social», (García Oliver, 1978: 12)-, o la negativa «mítica» a la sumisión: «Si te sometes, vivirás en paz. Si no te sometes, tendrás que guerrear. Así lo vi yo, que, desde mucho antes de nacer, España vivió en permanente estado de guerra civil. Nuestra permanente guerra civil solamente tuvo como perdedores, hast entonces, a los de abajo» (ibid., p. 54).** **La forja de un rebelde.: el rebelde se hace, adscrito a un lugar de trabajo. En los anarquistas, la rebeldía es un momento fundacional de su subjetividad, y su incorporación a una colectividad revolucionaria.**

**La violencia es uno de los grandes problemas del anarquismo español. Comencemos por el terrorismo. Pocos como Joaquín Maurín, en un texto sin fechar, han juzgado con mayor acierto su función:**

*Durante el período de esplendor del movimiento obrero cuando con su fuerza podían [las masas] ganarlo todo, los anarquistas recurrieron a la utilización del terrorismo. El terrorismo significaba apartar el grueso de la clase trabajadora del combate. Era una minoría la que luchaba y decidía. Los sindicatos perdieron sus características esenciales. **Se trocaron en máquinas aportadoras de recursos para que las guerrillas pudiesen actuar.***

*Esto no podía tener otro resultado que el que se produjo. Las masas trabajadoras poco a poco quedaron desentrenadas y se inhibieron. El terrorismo anarquista provocó como réplica, el nacimiento de un implacable terrorismo policíaco-patronal. Fue el período de Martínez*

*Anido y Arlegui. Cayeron varios centenares de obreros asesinados por las bandas de la reacción. El movimiento obrero, que influenciaba el anarcosindicalismo, quedó totalmente destrozado (Recogido en Casassas Ymbert, 1983: 243-244. Negrilla mía).*

Sucede que Gerald Brenan, en actitud inteligible y en realidad muy sencilla, tenía cierta dificultad para pergeñar los fenómenos obvios de la realidad social: eso le ocurre a muchos intelectuales, y nadie como Gramsci para sacar del apuro a los que sientan la debilidad de sustraerse a la especulación sobre el gran peso específico de Bakunin en España. De hecho, «*Bakunin en España*» es un enunciado libresco y rancio: nadie en su sano juicio se juega la vida por un libro; hasta don Quijote acometía peligros y contiendas por una mujer. La subjetividad libertaria espejeó salvajemente y fue languideciendo: desde esta comprobada evidencia, las especulaciones *de libro* no valen nada.

En ningún momento defiende la necesidad de reescribir la historia; en todo caso, *de volver a hacerla*. Este principio, el de la *praxis correctiva* de la *praxis*, contiene lo que Antonio Negri llamaría «ontología constructiva» del materialismo revolucionario, y es el principio inspirador de los tiempos difíciles de la CNT como organización obrera, libertaria y federalista, y, sobre todo, revolucionaria. En justeza, sería lícito hablar de *libertarios*, palabra que siempre disgustó a Carlos Lerena, por considerarla una especie de «perversión idiomática». No me siento capacitado -lo reconozco- para juzgar sobre la sonoridad o las evocaciones semánticas, pero sí para llegar a un principio universal de entendimiento: *libertario* señala, círculo de tiza, el espacio preciso de un rechazo común que interseca las actividades netamente sindicalistas y revolucionarias, no sólo inspiradas en Sorel, sino en una tradición propia de la que habría que hablar (cf. Bar, 1981), explosiva y compleja; las anarquistas, interesadamente extendidas al conjunto de los libertarios como *ofensa* (antes que comunista, anarquista fue el apelativo más ofensivo en este país, destinado a cualquier

fuerza progresista), y que definen actitudes de organización y no mediación, ni por los partidos políticos, ni por los sindicatos; al mismo tiempo, agrupaciones nudistas y vegetarianas, feministas, educativas y culturales, laicas o residualmente «cantonalistas» o federalistas. Podemos localizar el poder conectivo de nombres como los de Bakunin o Prudhon, pero también los de Pi i Margall o Marx. La homogeneidad anarquista, como lugar común, no existió nunca; no había una jerarquía o partido, ni las individualidades gigantescas que todo lo dominaban en los partidos políticos, entre 1911 (fundación de la Confederación Nacional del Trabajo) y 1939.

Maurín hace responsable al anarcosindicalismo del advenimiento de la Dictadura (en Cassasas Ymbert, 1983: 243-244) y, tácitamente, del asesinato de Salvador Seguí, que trató de incidir en el movimiento obrero hacia una acción plenamente revolucionaria, aun cuando fue la burguesía catalana quien ordenara su ejecución en abril de 1923 (*ibid.*, *ibid.*). Maurín no sabía, o no podía saber, que sus opiniones sobre el terrorismo anarquista eran compartidas por la Unión de Sindicatos Libres de Barcelona, que, en un panfleto que llevaba por título «Manifiesto: La situación actual de Barcelona. La Unión de Sindicatos Libres Profesionales, a la ciudad de Barcelona y a todas las conciencias honradas» (6 de junio de 1923. Recogido en Casassas Ymbert, 1983: 62-70), que calificaba de «terrorista» a todo el Sindicato Único de Barcelona («*Sindicato Urbicida*», «*Sindicato Homicida*» o «*Sindicato Único Terrorista*», se le llama en el texto, *ibid.*, pp. 63-64). En efecto, el Sindicato Único de la CNT de Barcelona sería el responsable de todo género de impiedades y actos de desorden. Lo llamativo del texto es, empero, el relato inverso al que hacen referencia continua los anarquistas: que la CNT es «protegida» por la Policía y hasta por la familia de Romanones [*sic*] (*ibid.*, pp. 67-68), mientras que el Sindicato Libre es acosado con total impunidad. Dos militantes anarcosindicalistas de prestigio, Ángel Pestaña y Joan Peiró, son acusados de incitar al terrorismo a los medios confederales, en contra de las opiniones de Seguí y de Barrera (*ibid.*, pp. 68-69). Concluye el *Manifiesto*:

*Y conste que al referirnos al Sindicato Único no nos referimos a los que lo forman, sino a los que lo inspiran. Los obreros que pertenecen a él de buena fe, carne de nuestra carne y sangre de nuestra sangre, son las primeras víctimas. Los responsables son los otros, los que pomposamente se llaman "dirigentes", los que venden a la clase obrera, y la explotan, y la torturan y la martirizan, y la estrujan, sorbiéndole el jugo y sumiéndola en la miseria. Los que aprovechándose de la cobardía ciudadana y de la impudicia de los políticos juegan con los intereses de la ciudad, a la que condenan a muerte. (...) Pero nosotros afirmamos ante España entera que el Sindicato Único es una farsa. Que en cuanto callaran las "Stars" asesinas y los obreros no sufrieran la coacción del terror, éstos abandonarían una organización que repugnan y formarían en los Sindicatos Profesionales, cuya actuación honrada ha dado siempre excelente resultado a la clase productora. (...) (ibid., pp. 69-70).*

**La acción directa es la forma de lo político en *El eco de los pasos*. La violencia, más que la substancia de expresión constituye el «secreto», la indagación de los límites del horizonte político español de los años veinte. De tal manera que, al desatarse como espiral de represión, la acción directa abandona por principio la *espiral* terrorista -residuo pre-industrial, a mi juicio- para agenciarse la más eficaz vía de la organización de tejido social alrededor del Sindicato, a lo que seguirán los Comités de Defensa. Indiquemos, fundándonos en sus hechos, que el terrorismo deja de ser contemplado en la acción directa cuando ha mostrado consecuentemente los mecanismos de «Estado de Excepción» en los propios Grupos de Afinidad. Nada produce tan inmenso terror, como el reflejo de los Aparatos de Estado en la unión CNT-FAI. Abandonar el terrorismo será romper con los amarres, con la *simetría*. Dicho de otra manera: el anarcosindicalismo opta por abandonar el terrorismo como legitimación de los Aparatos de Estado e incluso de los Sindicatos Libres, y concentró sus esfuerzos orgánicos en el principio pre-contractual de la constitutio, que quiere decir, en estos términos, *defensa mutua y nueva sociedad*. Naturalmente, uso el**

tecnicismo *constitutio* en una dirección radicalmente diferenciada de Negri (1993); extendiendo la cobertura teórica de este concepto, tan frecuente en la teoría política Spinoza, a una refundación de la *praxis* política, en razón de la similitud y de los objetivos comunes al anarcosindicalismo y a esta filosofía política de signo spinozista, con particular interés por lo que Negri denomina «*el realismo productivo*» del filósofo holandés (*ibid.*, p. 36). Todo el capítulo segundo de Negri (*ibid.*, pp. 54-92) es la explicación pormenorizada de la superación, por parte de Spinoza, de los estrechos límites de la utopía renacentista. Spinoza es el promotor de una «*fenomenología de la praxis constitutiva*» (*ibid.*, p. 53). «*Deben introducirse aquí entonces algunas consideraciones que son: la relación entre el horizonte fenomenológico recorrido, la función constitutiva descrita y el contenido de verdad runcleado es todavía fuertemente problemática*» (*ibid.*, p. 188). Añade Negri: «*La idea de "multitudo" transforma el potencial utópico y ambiguo que caracteriza al Renacimiento en proyecto y genealogía de lo colectivo, como articulación y constitución conscientes del conjunto, de la totalidad*» (*ibid.*, *ibid.*). El pensamiento de Spinoza guarda para el porvenir sus dos tesoros: la *inmanencia constitutiva* y la *superficie* (*ibid.*, p. 62). Sin entender el logro de la Confederación Nacional del Trabajo en esta racionalización extrema del análisis de los antagonismos, no tiene sentido esbozar el germen de lo que, muchos años más tarde, se llamará «*colaboracionismo*», que habría tenido su propia y resuelta actividad en la integración individual de los militantes en los partidos republicano-federales y de izquierda. El «*colaboracionismo*» es la quiebra concertada, no obstante, del principio de la *constitutio*, concebida en tanto que afuera político o, incluso, ritornelo o «*melodía política*» del discurso anarcosindicalista de los años treinta. Si de tragedia hay que hablar, en lo que concierne a la incorporación de la CNT y de la FAI al Gabinete de Largo Caballero, es por aceptar el contrato de la República como Forma-Estado, por despreciar el «*valor del origen*» implícito en todas las genealogías libertarias, precedentes y hasta contemporáneas, de la propiedad de los medios de producción y de los antagonismos enmascarados en la actuación legitimadora de la República Española. *Origen sin valor* (así interpreto el concepto, caro a

Lyotard, de «dispositivo de la emancipación», y hasta «los dos modos de legitimación narrativa »[(«relato especulativo», y «relato de emancipación»), cf. Lyotard (1989: 63-76. *Speciatim*, p. 73)] y no transformación revolucionaria: el juego de los anarcosindicalistas es, empero, más complejo.

Juan García Oliver es el privilegiado cronista de estos sucesos que pueden producir en el lector contemporáneo una profunda sensación de *irrealidad* temporal: en especial, los límites de las políticas anarcosindicalistas y anarquistas. García Oliver invierte las condiciones del Contrato, al hacerse cargo del Aparato de Justicia. Nótese bien lo que entraña esta propuesta del análisis: la *inversión* describe la operatividad de lo que llamaré «la doble ilusión» de este *corte* en la escena política, pero también *voluntarismo* o *desvío* interno y consciente. Los libertarios no contaban con una «conquista del Estado», esto es, con una teoría del Estado eficiente, como la célebre «técnica del *coup d'état*» de Malaparte, o las atronadoramente superiores experiencias de los «años rojos» en Rusia. Lo que llamo «la doble ilusión», es la ficción de participar en un Gobierno sin Estado (me explicaré en seguida), y la de romper el *modelo* de ministerio y de ministro. Oliver explica que su incorporación al Gabinete es un acto de inspiración anarquista; lo fue, si entendemos como tal la crisis del modelo, o la articulación de nuevas alianzas o figuras; no lo fue -y no otro es el dictamen de buena parte de la posteridad libertaria- sin entendemos el ministerio, y al ministro, como *functores* de los Aparatos de Estado. Lo *anómalo* es el resorte contingente de esta «colaboración» (siempre aparecera entrecomillada esta palabra): la operatividad textual de esta secuencia, en absoluto aclarada por completo, ni mucho menos transparente, es que hace de *El eco de los pasos* un espejo que reflejase los dos lados. Y, en lo insostenible, en la imposibilidad misma del *reflejo*, apunta su primera «traición» al anarcosindicalismo -que él denomina «afeitarle las barbas a Bakunin (pero no a Lenin). El espesor del relato se apoya en la medianía: entre la inteligencia del *posibilismo* y el absurdo de justificarlo, hay un hilo tan delgado, que lleva al sistema demoliberal de la República al

límite de sí misma. Este absurdo, como productor de sinsentido, se vislumbraba en los orígenes del nuevo régimen constitucional republicano. Leamos con atención la anécdota referida por Antonio Rosado:

*Un famoso médico, al que me unió siempre una amistad sincera, tuvo que comparecer en misión delegada en una población en que el alcalde se negaba a reconocer en sus dominios al nuevo régimen, alegando que su abuelo fue alcalde vitalicio en el pueblo mencionado al servicio de la monarquía, cargo que pasó a su padre, del que él heredó por derecho propio, y que mientras él viviera en aquel pueblo no existiría más régimen que el monárquico. Y después de una escena entre cómica y sainetesca, da su conformidad a que se proclame la república, pero con la condición que él tenía que continuar siendo alcalde... (Rosado, 1979: 59).*

La lógica de Oliver, sin embargo, no tropieza aquí: porque en la enunciación interna de los códigos del «hombre de acción», éste compensa la autoridad de los viejos postulados con la *praxis* (por cierto, actitud marxista, no hay que olvidarlo). La segunda «traición» será, como sabemos, la de transgredir la *arethê* de los hombres de acción (escribir las hazañas, y no correr en pos de ellas). Juan García Oliver, decíamos, puede transitar por la finura existencial de este hilo; Federica Montseny, no. La hipótesis que planteo es que esta situación sólo puede significar una cosa: la preeminencia de las reglas de formación de la lógica del «hombre de acción» sobre sus concreciones, el principio de causa inmanente de la acción política de los *anarco-bolcheviques* de los Grupos de Afinidad *Los Solidarios* y *Nosotros*, en su análisis, como conjunto de los flujos político-discursivos. El revolucionario y el hombre de acción

El hombre de acción se distancia, por la naturaleza de los agenciamientos de la subjetividad anarquista, del *revolucionario profesional*. Todos los hombres de acción,

h hasta los que despertaron aquel 18 de julio, eran obreros. Juan García Oliver lo repite una y otra vez. Esto imprime, desde luego, una determinada vectorización con las armas y con las estrategias conspirativas; para empezar, como no puede ser de otra manera (...) con la vieja trampa de la «tradición» y la «modernidad» del anarquismo y anarcosindicalismo españoles, empleada, me parece, para hacer «respetable» ambas prácticas: anarquista ha significado en nuestro país, desde el XIX, «destructor», «arroja la bomba» parecía la canción más oportuna, en consonancia con el himno más popular de los anarquistas de la desesperación, etc. Y sin embargo, la *tradición del anarquismo* es una cuestión siempre referida al territorio y a sus conmociones. Como régimen de signos (semiótica mixta), el revolucionario profesional está siempre en *desplazamiento*, reterritorializándose en causas, conjuras, guerrillas, sublevaciones. Su cuerpo está «punteado» como una plantilla incandescente, sólo esquivado por la repugnancia que todo obrero anarcosindicalista siente por los territorios ajenos. Los anarcosindicalistas son internacionalistas únicamente en el campo de las ideas, aunque esto debería ser -quizás- más matizado.

El anarcosindicalismo es *espacial* en el campo de los *hechos*. Dominar espacios pequeños (la fábrica, el terruño, el barrio) y su manejo del número desterritorializado y móvil -el opuesto al número burocrático- los alejan expansivamente en *articulaciones coyunturales*. Para ser más exactos: más la extensión espacial que la duración. El espacio y el anarcosindicalismo como «constructivismo» político: los *materiales* están ya dados, importa sólo la lectura de los mismos. Ya sea el naturalismo teatral con que muchos documentos personales están escritos, ya los enunciados maestros de la acción orgánica o política, internas o externas, realmente ellos no inventan nada más que el proceso de integración constructiva. Otra cosa que la suma fácil de materiales de derribo.

El núcleo del *tratado político* viene a construirse como sigue:

a) *El hombre de acción (origen);*



- b) Fortalecimiento del hombre de acción, en dos etapas:
- 1) Alineamiento del hombre de acción con las masas populares, y
  - 2) Penetración en los Aparatos de Estado.
- c) Crisis del hombre de acción.

El *hombre de acción* es revolucionario, desde el instante en que confía en el «voluntarismo» de la provocación de la crisis política, adecuada a sus fines: su propia crisis es la mejor enseñanza. En un paralelismo con la crisis de Falange, ésta no pudo sobreponerse al Decreto de Unificación de Franco, justo porque sólo *mimetizó* los errores demagógicos de la FAI, la exaltación publicitaria de la violencia, que los mejores elementos del Movimiento Libertario (Isaac Puente, Joan Peiró, etc) habían descartado en la aviesa gratuidad de su propagación. La «*dialéctica de los puños y las pistolas*» reemplaza por completo el discurso político (ni siquiera lo afronta).

¿Adónde queremos llegar? Entiendo que *El eco de los pasos*, en cuanto tratado fragmentario en la forma, aunque sutilmente «estructurado» en la superficie del sentido, fundamente la *crisis* como principio básico de la *acción política*. . Esto entrañará la pérdida de militantes y de influencia sobre determinados sectores de las masas obreras y campesinas. El análisis que Juan García Oliver hace de la crisis, la sitúa en puntos concretos de emergencia: por un lado, la estratificación de las reglas de formación de los enunciado de la organización sindical; por otro, en la erosión de los Grupos de Afinidad; en tercer lugar, como ya hemos visto, en la acción por medio de la construcción colectiva. En la cualidad de lo múltiple se encierra el principio de la acción política anarcosindicalista; al menos, hasta mayo de 1937: su patrón o norma de actuación será entonces provocar la crisis, descentrarla, *extenderla por contagio*. Cuando el éxito corone esta empresa, el *hombre de acción* será una entidad difusa, ubicado en las mismas coordenadas del hombre común, como efecto de condiciones objetivas revolucionarias; la misma vecindad que el jefe militar, no profesional, preconizado por Engels. *La crisis hace el umbral*. Insistamos:

por este umbral transita el *anómalo*, Juan García Oliver. El posibilismo aprovecha la crisis como tensor: la enseñanza de Lenin (y de Nestor Majno, el jefe de la revuelta ucraniana). Sólo el intento de Defensa Interior, muchos años más tarde, como resurgimiento del sabotaje y la propaganda, merecen ser destacados.

En la inmanencia del tratado político, tiene su *raison d'être* el relato de sí: en el marco de unas memorias, el obrero rebasa el campo de legitimación de las escrituras, que, como sabemos, le está vedado por procedencia de clase. *El relato de sí* adquiere su pleno estatuto de tratado político en el batir de olas de la racionalidad política que fluye sobre sus páginas. Planteemos, pese a todo, la carencia de una legitimación de esta práctica en una teoría del Estado. Resumir la práctica política múltiple en un epítome comprensivo e inteligible. No saber nada del todo: por eso mismo, *escribirlo todo*. En consecuencia, en Juan García Oliver, la «verdad» es sólo uno de los nombres de la *summa*. La persecución de ese «gran tratado» representa un gasto considerable, el excedente de tiempo libre del que dispone. Observemos que el militante anarcosindicalista lo es «a tiempo completo»: convierte al escritor en un investigador, en un empirista que sin cesar acumula y confronta sus datos. En la regresión del recuerdo, el investigador convierte al *hombre de acción* en una fuerza que «escribe con sus hechos», que hace del mundo una constelación legible, un rímero de signaturas encaminadas a la «Gran Signatura», la Revolución. «En la literatura el cronotopo tiene una importancia esencial para los géneros. Puede afirmarse decididamente que el género y sus variantes se determinan precisamente por el cronotopo; además, el tiempo, en la literatura, constituye el principio básico del cronotopo. El cronotopo, como categoría de la forma y el contenido, determina también (en una medida considerable) la imagen del hombre en la literatura; esta imagen es siempre esencialmente cronotópica» (Bajtin, 1989: 237-238; cf. *ibid.*, pp. 393-394). El saber del obrero que empuña un arma exige un reconocimiento: reclama la repetición de sus hazañas de boca a oído. Suplanta así la acción del Estado en una ontología *destruktiva* (al reducir al Estado a su mínima expresión de explotación y represión).

**Afinidad electiva: éste es el gran nombre descubierto para los anarcosindicalistas españoles y para los *soviets*, por aquellos años 1917-1918.**

*La represión [de 1905, JRMC] se prolongó cruelmente por tiempo indefinido. La sociedad obrera fue destruida. Pero al igual que en todas las épocas de la historia de las luchas político-sociales, lo que nunca pudo destruirse fue el pensamiento de los hombres convencidos de un ideal, que hayan sido citados por el destino para continuar la lucha por la consecución de ese ideal. Y las individualidades se agrupan en pequeños grupos por ley de afinidad, y actúan en la clandestinidad (Rosado, 1979: 22-23. Negrilla mía).*

**Lida, como muchos otros, puede hablar tranquilamente de «tradicición» y de «ruralismo» en el despegue del anarquismo y anarcosindicalismo españoles. Pero no, eso que ha señalado Lida no es tradición, amalgama y confusión de lo pasado que regresa para actualizarse; la tradición (lo que se transmite) son los vínculos de alianza, en el grupo de afinidad, en la sociedad secreta, en el sindicato. «(...) la alianza es política y económica y expresa el poder en tanto que no se confunde con la jerarquía ni se deduce de ella, y la economía en tanto que no se confunde con la administración» (ibid., p. 152, cf. ibid., pp. 153 ss.).**

**Tendremos en cuenta muy especialmente las causas penales de Juan García Oliver. Ello, por la consciencia de una «voluntad de saber» o «voluntad de verdad» a la que el anarcosindicalista catalán se estuvo enfrentando durante toda su vida. La «fea cara de la verdad», de la que habla continuamente, me parece la fusión de todos los agenciamientos de carácter procesual; no es un solo elemento de concreción de la autobiografía como «género». Antes bien, diría, con Bajtin, que esta enunciación responde a una variante**

específica del *cronotopo* de la escritura autobiográfica anarquista. Espacio-tiempo de las preguntas y de las respuestas en el interrogatorio, la cárcel y la tortura; García Oliver, sabedor del *pathos* de la verdad, habla de sus cosas por propia voluntad, aun cumpliendo - lo indicaré una vez más- la orden de todo anarquista exiliado de hablar, de escribir sobre la verdad. «En la historia posterior de la novela, el proceso penal -en su forma directa e indirecta-, y, en general, las categorías jurídico-penales, han tenido una enorme importancia organizadora. En lo que respecta al contenido mismo de la novela, este hecho se correspondía con la gran importancia que en ella tenían los crímenes. Las diversas formas y variantes de novela utilizan de manera diferente las categorías jurídico-penales. Baste recordar, por una parte, la novela policíaca de aventuras (pesquisas, huellas de los crímenes y reconstrucción de los acontecimientos por medio de esas huellas), y, por otra parte, las novelas de Dostoievski (**Crimen y castigo** y **Los hermanos Karamázov**) (...) Las diferencias y los diversos medios de utilización de las categorías jurídico-penales, en tanto que formas especiales de revelación en público de la vida privada, es un problema interesante e importante en la historia de la novela» (Bajtín, 1989: 277). Rosado (1979) conoce bien los penales españoles, desde muy joven (*passim*); no en vano, ha sido preso político-social. Cuando comienza la guerra, él está en Sevilla; consigue huir a Madrid, para regresar de nuevo a Andalucía (*ibid.*, pp. 134-172). Tras la derrota, un lento y doloroso peregrinar por hospitales penitenciarios y cárceles de Franco (*ibid.*, pp. 224-248). Al final, dos años después, comienza a trabajar en otros lugares. Curioso: las memorias están escritas en un lapso probable de un año (cf. la referencia, a propósito de la carta recibida por Rosado y remitida por un capellán, pp. 248-249), y la datación de las memorias en 1968, p. 259).

La experiencia de la prisión es un componente del proceso de eficacia semiótica de los medios libertarios, porque el dispositivo penal, a) es el símbolo del Capital y de los Aparatos de Estado; b) cierra el «círculo narrativo» del enunciado «la fragua de rebeldes», y porque c) el propio García Oliver no suprime la máquina de la prisión en su gestión al

frente del Ministerio de Justicia, sino que «complica» el panoptismo clásico: léase, en su primer discurso oficial (*vid.* el apéndice), la propuesta de re-ubicación de los presos y la re-inscripción por el trabajo; de hecho, *el nuevo panóptico de García Oliver es más una fábrica que una cárcel.* Foucault (1992a: 199-230) basa los dispositivos del «Panoptismo» en la mirada. En el proyecto inicial de Bentham y en sus desarrollos posteriores, el reo es controlado por los agentes con la mayor economía de medios (*ibid.*, p. 203-204), sin que el interno pueda «devolver» la mirada a quien lo observa (*ibid.*, p. 205). Escribe Foucault: «*el Panóptico es una máquina maravillosa que, a partir de los deseos más diferentes, fabrica efectos homogéneos de poder*» (*ibid.*, p. 206). El interno se sabe visible y por eso, al inscribirse sobre su cuerpo, la tecnología revela toda su eficacia. El Panóptico sostiene un campo de visibilidad de las patologías y de los comportamientos (*ibid.*, pp. 206-207), de incalculables efectos en toda la sociedad, ya que da pie a «*desencerrar*» las disciplinas y hacerlas funcionar de manera difusa, múltiple, polivalente en el cuerpo social entero» (*ibid.*, p. 212). Una disciplina «*es un tipo de poder, una modalidad para ejercerlo, implicando todo un conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimientos, de niveles de aplicación, de metas*» (*ibid.*, pp. 218 y 225-226, cf. Foucault, 1979: 87-102): el delincuente es una figura codificada que justifica por sí misma un mayor ejercicio del poder. Policía y cárcel se deben también a esta tecnología social (Deleuze-Guattari, 1994a: 152, n.36). «*La ley siempre es una composición de ilegalismos, que ella diferencia al formalizarlos*» (Deleuze, 1987: 55). El código, en el agenciamiento penitenciario, son los «*signos que se dirigen al alma o al espíritu, y que establecen asociaciones de ideas entre la infracción y el castigo*» (Deleuze, 1987: p. 58).

La superación del «anarquismo ortodoxo» da como resultado un «panoptismo difuso»: en la «nueva sociedad de los presos», cada uno vigila al otro en los «nudos» ensamblarios. Quizás nuestro escritor trate de conjurar el régimen de lucha conjurando la incitación de la cárcel, y desde luego conjurar el crimen, abstraído por los anarquistas como

efecto del desorden social (cfr. Bakunin, 1979, y García Oliver, 1937b). García Oliver es detenido por primera vez en Reus y enviado a la Modelo de Barcelona (García Oliver, 1978: 64). Aunque la cárcel es una escuela de «buenas y sanas costumbres», amedrenta a muchos militantes (*ibid.*, *ibid.*). Las «cuerdas de presos», cruel tormento aplicado a los presos políticos, son explicadas así:

*Cada diez días salían cuerdas de presos gubernativos en conducción ordinaria hacia La Coruña. Las conducciones procuraban realizarlas espaciadamente, de manera que en el camino la cola de cada una no se uniese con la cabeza de otra. Siendo cuatro las galerías de presos gubernativos, podría calcular que la orden de conducción me tocaría al cabo de tres meses, hacia mediados de abril de 1922 (*ibid.*, p. 65).*

Los hombres de acción son plenamente conscientes de que pueden intervenir sobre algunas disciplinas penitenciarias: desde acabar con las cuerdas de presos (con la muerte de Eduardo Dato, *ibid.*, p. 66), hasta hacerse «impermeables» a los rigores de la celda. Un incidente clásico -ocurrido unos años antes- es el motín provocado por el director de la Modelo de Barcelona para agredir a los presos políticos («gubernativos»); éstos, previamente advertidos, se mantienen al margen de estas maquinaciones: poseen un amplio «saber» sobre los dispositivos penales (*ibid.*, p. 33-34). El mismo García Oliver escribe: «conocía perfectamente la prisión, su sistema y sus hombres. sabía cuáles eran los enemigos reales y los potenciales» (*ibid.*, p. 105): la «guerra social» ha penetrado el panóptico. A la llegada al poder de Primo de Rivera, García Oliver es juzgado y condenado por un atentado y recluso en la prisión de Burgos (*ibid.*, pp. 75ss.). Describe el dispositivo carcelario con toda fidelidad. Hay apaleamientos de presos; las palizas tienen sus reglas (*ibid.*, p. 77). Martínez Anido trata de hacerle la vida imposible a García Oliver, pero su fama de «hombre de acción» lo preserva (*ibid.*, pp. 77-78). Nuestro escritor lee

incansablemente: la lectura, incluida en el agenciamiento carcelario, además de fortalecerlo moralmente, lo acerca a la libertad condicional (*ibid.*, pp. 79-80), aunque esta táctica se ve frustrada cuando se le aplica la condición de «preso gubernativo» (*ibid.*, *ibid.*). García Oliver regresa a la cárcel -el penal de Burgos- cuando vuelve de Francia y es detenido por la Guardia Civil (*ibid.*, p. 103). Incluso se refiere a la distribución de los presos en la cárcel (*ibid.*, pp. 104-105). Prepara un «plante» para incitar a la guarnición de vigilancia a que se sume a la república y su maniobra da los resultados apetecidos: retorna al domicilio familiar de Reus (*ibid.*, p. 110). Pasará siempre, algunas veces más, por presidio: la más interesante, para nosotros, la que lo sorprende a la llegada de la República.

El conocimiento de los *dispositivos*, hace de Juan García Oliver un militante excepcionalmente territorial: a la pregunta ¿cómo hacer el territorio desde el dispositivo instituido?) opone un *silencio*, antesala del mayor secreto de su vida de emboscado: pues el territorio, en su carácter esencialmente *práctico*, puede hacerse *en las palabras y con las palabras*, pero las palabras son signos, necesarios para delimitarlo, pero no para constituirlo. La *respuesta*, si de tal puede hablarse, la da Oliver construyendo entornos, espacios físicos de conspiración, o de trabajo y familia, o bien prescindiendo de ellos, entregándose a la gran desterritorialización del viaje, y a la aún más inmensa pérdida del territorio en la escritura (que, como es natural, puede tener el efecto contrario: construcción de otro territorio: *la voz*).





NOTAS A LA CUARTA PARTE

<sup>1</sup> «No, "desconstrucción" no es un nombre propio, ni Estados Unidos es el nombre propio de la desconstrucción. Digamos en cambio: la desconstrucción y los Estados Unidos son dos campos abiertos en intersección parcial, de acuerdo con una figura alegóricometonímica. En esta ficción de verdad, "Estados Unidos" sería el título de una nueva novela sobre la historia de la desconstrucción y sobre la desconstrucción de la historia» (Derrida, 1989b: 31).

<sup>2</sup> «Memoria, en ambos sentidos de la palabra: como un catalizador para recordar su propia vida y como una estructura artificial para ordenar el pasado histórico» (ibid., p. 164).

<sup>3</sup> «(...) lo más importante de todo: recordar quién soy yo. Recordar quien se supone que soy yo. No creo que eso sea un juego. Por otra parte, no hay nada claro. ¿Quién eres? Y, si crees que los sabes, ¿por qué sigues mintiendo al respecto? No tengo respuesta. Todo lo que puedo decir es eso: escúchame. Mi nombre es Paul Auster. Ese no es mi auténtico nombre» (Auster, 1995: 60).

<sup>4</sup> «(...) esto es, ontológicamente gestante de continuas incursiones de la potencia hacia la constitución de cruces y tensiones y antagonismos que nos describe una física de la historicidad».

<sup>5</sup> **El problema planteado por Foucault, a mi entender, es de alcance mayor (como lo han visto también muchos de sus lectores), por cuanto se extiende a un terreno peligrosamente vecino al de comportamientos anómicos de desestructuración interna de las sociedades capitalistas avanzadas. Bárbaro, pues, como componente necesario de desintegración institucional (y el doble filo: tanto el cariz eufórico de dichas actuaciones, como el auténtico proceso de re-apropiación capitalista en las sociedades de control). El texto reseñado de Foucault indica que «no hay bárbaro si no existe en alguna parte un elemento de civilización contra el cual se enfrenta: elemento despreciado por él, pero codiciado; relación de hostilidad y de guerra permanente. No hay bárbaro sin una civilización que él trata de destruir y de la cual quiere apropiarse. El bárbaro es siempre el hombre que merodea en las fronteras de los Estados, es el que arremete contra los muros de las ciudades».** (ibid., p. 203).

<sup>6</sup> «La violencia proletaria cambia el aspecto de todos los conflictos durante los cuales se manifiesta, porque niega la fuerza organizada por la burguesía, y pretende suprimir el Estado que forma su núcleo central».(ibid., p. 75).

<sup>7</sup> «Me han dicho: "Volverás a sacar a la luz todo el caso. Es mejor que te calles y que no 'revuelvas las aguas'". Me han dicho: "Sólo hay una solución, el silencio y la resignación, el peso de la sociedad es tal que tu explicación no puede cambiar nada". No creo en semejantes precauciones. No creo en forma alguna que mis "explicaciones" vayan a relanzar la polémica sobre mi caso. Por el contrario, creo que me encuentro en disposición no sólo de explicarme con cierta claridad sobre mí mismo, sino también de llevar a los otros a reflexionar sobre una experiencia concreta en la que la "confesión" crítica no tiene ningún precedente (aparte de la admirable confesión de Pierre Rivière que publicó Michel Foucault, y, sin duda, de otras que ningún editor ha querido publicar por razones filosóficas o políticas)».

<sup>8</sup> Cf., al respecto, lo escrito por Octavio Paz (1989), sobre el tiempo y las diversas visiones del mismo.

<sup>9</sup> Para las nociones de «tradición» e «influencias», cf. Foucault, 1985: 33-34).

<sup>10</sup> **Leamos la cita completa:**

*Edipo es un límite. Pero límite tiene muchas acepciones, puesto que puede estar al principio como acontecimiento inaugural, poseyendo el papel de una matriz, o bien en medio, como función estructural que asegura la mediación de los personajes y el fundamento de sus relaciones, o bien al final, como determinación escatológica. (...) la producción deseante está en el límite de la producción social; los flujos descodificados en el límite de los códigos y de las territorialidades; el cuerpo sin órganos en el límite del socius. Se hablará de límite absoluto cada vez que los esquizoflujos pasen a través del muro, mezclen todos los códigos y desterritorialicen el socius: el cuerpo sin órganos es el socius desterritorializado, desierto por el que corren los flujos descodificados del deseo, fin del mundo, apocalipsis. (...) el límite relativo no es más que la formación social capitalista, ya que maquina y hace correr flujos efectivamente descodificados, pero sustituyendo los códigos por una axiomática contable aún más opresiva (...) La esquizofrenia es el límite absoluto, pero el capitalismo es el límite relativo (ibid., p. 182).*

<sup>11</sup> «El territorio es en primer lugar la distancia crítica entre dos seres de la misma especie: marcar sus distancias. Lo mío es sobre todo mi distancia (...) La distancia crítica es una relación que deriva de las materias de expresión (...) Hasta qué punto es importante, cuando amenaza el caos, trazar un territorio transportable y neumático» (ibid., p. 328).

<sup>12</sup> «El territorio es el producto de una territorialización de los medios y de los ritmos (...) Un territorio extrae de todos los medios, actúa sobre ellos, los toma abiertamente (aunque siga siendo vulnerable a las intrusiones). Está construido con aspectos o porciones de medio. Incluye en sí mismo un medio exterior, un medio interior, un medio intermediario y un medio anexionado». **Está «marcado por índices» (expresivos) (ibid., ibid.). Todo lo dicho, me permite insistir en lo que Colli (1996: 231-232) llamara «la expresión impropia» de la escritura: en un tono muy nietzscheano, propone considerar el poder expresivo de la palabra errónea, finamente reticulada en el devenir expresivo. Sin embargo, como indica más adelante, la «representabilidad» y la «expresividad» del lenguaje no son compatibles (ibid., pp. 233-234).**

<sup>13</sup> «La noción de territorialidad sólo en apariencia es ambigua. Pues si entendemos por ello un principio de residencia o de repartición geográfica, es evidente que la máquina social primitiva no es territorial. Sólo lo será el aparato de Estado que, según la formulación de Engels, "no subdivide el pueblo, sino el territorio" y sustituye una organización gentilicia por una organización geográfica» (ibid., p. 151).

<sup>14</sup> «En un sentido general, se denomina ritornelo a todo conjunto de materias de expresión que traza un territorio y que se desarrolla en motivos territoriales, en paisajes territoriales (...) En un sentido restringido, se habla de ritornelo cuando el agenciamiento es sonoro o está "dominado" por el sonido -pero, ¿por qué ese aparente privilegio?» (Deleuze-Guattari, 1994a: 328-329).

<sup>15</sup> Cf. Pier Paolo Pasolini (1971).

<sup>16</sup> «En la música instrumental el movimiento generador del sonido deja casi por completo de ser orgánico: el movimiento del arco, el golpear de los dedos sobre las teclas del piano, el esfuerzo necesario para tocar los instrumentos de viento, etc., queda todo, en una medida importante, fuera de la forma; y sólo la tensión correspondiente a este movimiento -por decirlo así, la fuerza de la energía gastada, separada por completo del sentimiento orgánico interno de la mano que toca o se mueve- es incorporada al sonido mismo, donde, purificada, es captada por el oído del que interpreta; se convierte en expresión de la actividad y la tensión del hombre interior, al margen, en cierta medida, del

organismo y del instrumento como objeto, que genera el sonido significativo desde el punto de vista valorativo» (Bajtín, 1989: 71-72).

<sup>17</sup> «Imaginémonos el caso extremo de que un libro no hable más que de vivencias que, en su totalidad, se encuentran situadas más allá de la posibilidad de una experiencia frecuente o, también, poco frecuente -de que sea el **primer lenguaje** para expresar una serie de experiencias. En este caso, sencillamente, no se oye nada, lo cual produce la ilusión acústica de creer que donde no se oye nada **no hay tampoco nada**.. Esta es, en definitiva, mi experiencia ordinaria y, si se quiere, la **originalidad** de mi experiencia» (Nietzsche, 1993b: 57).

<sup>18</sup> «Todos [los '**pequeños mitos**' del anarquismo, JRMC] conforman los grandes mitos y éstos en su unidad constituyen, el mito mayor, el más sublime, el más manido, el más deformado, el más viviado, el mito de la CNT organización revolucionaria. Imagen ésta que por sublimada es factor determinante en la creación de sus propios fantasmas, de su narcisismo, de su nostalgia de viejas glorias. Acabar con el mito de la CNT hará posible la existencia de la CNT (...) Personas, símbolos, ritos multitudinarios y objetos son productos en la Confederación de una veneración casi religiosa» (ibid., p. 222).