

LOS PAPELES DEL SILENCIO

Román Reyes ¹



euromeditations.eu

© Román Reyes

© EMUI_EuroMed University

ISBN: 987-84-617-9689-2

Mediterranean Perspectives Nr 01 Roma 2017

¹ © Román Reyes & Ed. Libertarias, Madrid 1994, ISBN: 84-7683-291-5 (1. Edition)

A LA MEMORIA DE MI PADRE

Porque *sobrevivimos* más allá de la palabra ...
mueren sólo los relatos.
Los actores, sin embargo, quedan ...
para legitimar el silencio.

PRESENTACION (2. Edición, 2017)

—

PRESENTACION (1. Edición, 1994)

SOBRE LA BARBARIE

CUANDO LA MIRADA Y LA PALABRA SE LIBERAN

(PSEUDO) MANIFIESTO DE LA IMPOTENCIA

SOBRE LA DIFERENCIA

OFICIO DE ESCRITOR

EL LENGUAJE DE LOS VENCEDORES

LA MEMORIA DE LAS COSAS

SOBRE LA CONFUSION

VIERNES SANTO

HABLAME DEL MAR, MARINERO (I)

HABLAME DEL MAR, MARINERO (II)

SUEÑOS

LOS SONIDOS DEL SILENCIO

ENTREACTO

EL DISCURSO DEL ENCIERRO. PARA UNA CRÍTICA DE LA RECLUSION

EL TIEMPO DE/EN LA CLAUSURA

LA MIRADA DEL RECLUSO

2. ENTREACTO:

CONTRA LA RAZÓN ACADÉMICA. CARTA AVIERTA A *MIS AMIGOS*

APENDICE. JESUS IBAÑEZ: UNA PASION (IN)UTIL

CONCLUSION (PROVISIONAL): MI PADRE ERA UN ARAMEO ERRANTE

SOBRE ROMAN REYES: NOTA DEL EDITOR

PRESENTACION ²

Perché realizzare un'opera, quando è così bello sognarla soltanto (Pasolini)³

Releo textos, con la distancia de *toda una vida*, para saber cómo eran esos mis orígenes ocasionales. Mi historia es una recurrente palingénesis. Siempre a punto de nacer a la vida, sin terminar de morir. Siempre a punto de hacer visible la pasión, que la ideología ensombrece. No hay razón de existencia. Sólo salvaje pasado, que un mito popular sacraliza. Contra la voluntad de falsos mitos, que un *orden nuevo* impone, para disfrutar mejor aquello que se consume. No hay razón de existencia. Mi vida es interminable espera. Fragmentos laicos, que sólo hablan mi locura de poeta civil. Resistente, infractor y diverso. Ayer (1994⁴) fue un origen literario, antes de serlo pasional. O, al revés. (Sin saberlo). Pero el texto me dejó sin defensas. Fácil presa de cualquier francotirador, que disfruta siéndolo. Pretexto de tolerados, para quienes soy la razón pre-lógica de su brutal actualidad, jamás presente.

El editor cierra esta publicación, en su particular curriculum de autor, con las siguientes palabras: "*Los papeles del silencio*, que ahora publicamos, es un testimonio que legitima invirtiéndola una tópica expresión de su autor: *Guardar silencio es un acto de rebeldía*. En esta ocasión, el silencio que se le ha impuesto ha generado un discurso mucho más rebelde y provocador".

Me viene a la memoria la contundencia inestable del *poeta de las cenizas*. La duda del que ha perdido la fe en la pasión sintética *a priori*: *Fontana di acqua del mio paese. Non c'è acqua più fresca che al mio paese. Fontana di rustico amore*⁵. Me golpea la memoria de mi futuro pasado. Grita profeta la voz de mi pasión. Lo que era, como pudo haber sido: Con motivo de la presentación en Paris de *Salò o le 120 giornate di Sodoma*, a una de las preguntas que, en Antenne2, el periodista Philippe Bouvard hace a Pasolini, Pier Paolo responde: *Io penso che scandalizzare sia un diritto, essere scandalizzati un piacere e chi rifiuta il piacere di essere scandalizzato è un moralista, il cosiddetto moralista*⁶. Entrevista-testamento, del 31 de octubre de 1975, dos días antes de su masacre,

² 2. Edición, 2017

³ *¿Por qué realizar una obra cuando es mucho más bello soñarla solamente?*. Pier Paolo Pasolini en *El Decamerón*

⁴ Román Reyes, *Los Papeles del Silencio*, Libertarias, Madrid 1994, ISBN: 84-7683-291-5 (1. Edition)

⁵ *Fuente de agua de mi pueblo. No hay agua más fresca que en mi pueblo. Fuente de rústico amor*. Pier Paolo Pasolini, *Poesie a Casarsa*, Libreria Antiquaria Mario Landi, Bologna 1942

⁶ *Yo pienso que escandalizar es un derecho, ser escandalizado un placer y quien rechaza ser escandalizado es un moralista*. https://www.youtube.com/watch?v=w9Ef1y_OY-U

Ese mi amor desesperado por estar en este mundo me obliga a aceptar, como realidad inmediata, la degradación socio-antropológica de nuestro tiempo. Si a la narrativa se le reconocía el poder de explicar, y al teatro, representar, el cine ya no es siquiera expresivo. Porque la realidad es cada vez más inexpresiva. Ni siquiera mi doble es garantía de expresión. Marx había rechazado la pretendida verdad de la inocencia del burgués, la de la *unidad del hombre*. Freud, a su vez, cuestionaba la *evidencia* de que el hombre individual fuera inocente, la *unidad psicológica*. Y, en efecto, el pensamiento europeo del pasado siglo no puede entenderse sin ese doble referente, aparentemente contradictorio. Marxismo y psicoanálisis se ven obligados a entenderse, obligados a consensuar el semantema *praxis*. Deriva de entreguerras, de la mano de un mismo narrador de historia. Especialmente si el relato opta por el soporte más rebelde, la poesía.

Los Papeles del Silencio son poesía. Afonía gráfica de una reclusión *en resistencia*. Escritos *civiles*. Sin referencia lingüístico-literaria. Pero tampoco, política. Afonía gráfica que sí es historia y cultura. Arqueología de lo sacro. Los relatos acumulados que encuentran eco en la realidad no homologada. Ni homologable. Interpretada *al borde de la legalidad*, para hacerle, si acaso, un hueco en las antecámaras del pretexto, en la mediática cultura de un *bienestar tolerado*.

Religión sin sentimientos, ni pasión. Sólo falsa ideología, que obliga moralmente a hacer todo aquello que ha sido *descatalogado*. La falsa tolerancia (que es moralmente servidumbre), como alternativa a los viejos valores. Pretendido eslabón-término de perspectivas previas. El fin de la historia. Que es el fin de la escritura, por raptó de las palabras. Por raptó del personaje, que es olvido de las cosas. Por volver a citar la pretendida polaridad Marx-Freud

Abjurando de toda forma arcaica de valor. Para instaurar un simulacro axiológico, por escribir. (Pseudo) cultura de masas y (seductor) hedonismo consumista. Abjurando, el sueño es inconmensurable. La obra es reproducción de lo inexpresivo, juegos y formas difusas, sueño a-histórico, que la obra pretende lanzar a la vida. Dejando al sueño que sea la bella realidad de lo totalmente otro, lo sublime. El sueño es el sueño de la obra. Soñado, cuando la historia haya acabado. Estando, como siempre estuve, en la historia.

[Roma, 22 de Mayo del 2017]

PRESENTACION ⁷

Cuando me dijeron *libertad* ya era demasiado tarde.

Había perdido la referencia,
había perdido el habla,
había agotado los filtros:
el discurso de la *reconversión*
–mi viejo discurso de la seducción
y de la provocación–
había empezado a serme extraño.

Llegaron demasiado tarde los dueños del teatro,
los guardianes de los textos,
los administradores de lecturas.

¿Cómo voy a pronunciar –a partir de ahora–
palabras-proyecto, palabras-mensaje ...
palabras-denuncia?.

¿Cómo ocultar entonces mi impotencia,
cómo escribir *paz, respeto, dignidad* ...
sin que me tiemblen las manos?.

Ellos, los gestores de la integridad,
han prostituido el discurso de la vida.

Ellos, que no entienden de contenidos
más allá de la ficción
que su interés genera e imponen.

Cuando me dijeron *libertad* habían hecho de mí
un recluso *de por vida*.

¿Cómo voy ahora a organizar mi resistencia,
cómo mi estrategia, cómo mi compromiso,
si cuando grite *libertad* nadie emprenderá cerca
vuelo autónomo alguno?.

Porque llegaron *a su tiempo*,
Cuando me dijeron *libertad*
ya era demasiado tarde.

⁷ 1. Edición, 1994

SOBRE LA BARBARIE

Al principio era la quietud. Se dice que aún no se conocía el movimiento. No existía siquiera la diferencia, porque la idea/el concepto de *diferencia* no había sido aún engendrado. Es decir, nadie podía señalarse a sí mismo, ni tenía necesidad de hacerlo. Nadie podía ser otra cosa que *lo-otro*.

El ocio se confundía con la información. Muy al contrario de lo que hoy sucede, estar ocioso era lo mismo que estar informado. O lo que es igual: la información se confundía con el ocio y jamás con la acción o la invitación/incitación a la acción.

Al principio uno era su propia noticia: lo noticiable era uno mismo y aquel espacio entorno que creía controlar. Los medios formales de comunicación sobraban.

Y porque no había posibilidad de nombrar lo otro, uno, en consecuencia –en tanto que posible otro para los demás–, no tenía necesidad de asumir un nombre. Los nombres fueron siempre – y siguen siéndolo ahora– un problema de los otros. Un problema, en cambio, que termino asumiendo como mío con respecto a los otros, cuando el desencanto me obliga a ser *como todos los demás, a integrarme*.

Ellos me llaman por su nombre. Yo les respondo con mi nombre, que no es otra cosa que el discurso de la acción. Las palabras generan por eso, discursos vacíos: Toda palabra, como toda agresión, es una palabra de más.

Si necesito de los otros es tan sólo para que *cuenten conmigo*. Contar con uno es saberse protagonista. La ficción importa –la de ambos–: la de ellos por interés, la mía por protagonismo. Sólo que el interés de mi ficción no es intercambiable por el interés de la ficción del *dador de sentido*, de aquel que por controlar la palabra ostenta el poder.

Si necesito a los otro es para que me asignen –y ocupe a continuación– un lugar al que van a llamar por su nombre, por el nombre de su *interés*, por el nombre de nuestro *azar*.

Al principio era la quietud. Se dice que al principio aún no se había inventado el tiempo. Y porque, en consecuencia, no había historia, ¿qué sentido iba a tener el medio, cuando *el espacio de la referencia* no es otra cosa que el espacio de la transformación, del cambio, de la *perpetua y recurrente interacción*?

El principio –tal como la *funcionalidad* académica nos lo describe– es el origen del sistema –de todo sistema *legitimable* –, origen de la normalización, *principio / legitimación de orden*, en definitiva.

La originalidad –pretendida voluntad de ser-otro– es, sin embargo, lo contrario: la originalidad es voluntad de retorno, voluntad de huída hacia un principio-otro.

Jamás se consigue escapar *hacia adelante*. El sistema regula la pulsión. La inversión de la pulsión, es decir, la pulsión *hacia atrás* –la recurrente inversión del principio– es pérdida de su propio pasado.

Recuperar el pasado para burlar el propio sistema, para escapar hacia adelante “desde otro origen”: esta es la única recuperación posible del tiempo para hacer historia, recuperación, por ello, provocadoramente *humana*.

Volver es, sin embargo, re-situarse en el *punto de partida*, en el origen, el principio. Aunque ahora con la ventaja de aquel que ha recorrido ya una vez el camino.

La experiencia no es otra cosa que deambular por caminos que a ninguna parte conducen. Perderse por senderos que siempre tienen como meta a Ítaca.

Haber recorrido un camino es aceptar la vigencia de un programa: el programa que describe ese camino y que siempre legitima como caminante.

Fijar un programa no es un acto *cómplice*. El propio programa lo impondría, en su caso y siempre que el programa en cuestión así lo requiera.

Uno sólo es responsable de *diseños menores*, uno es dueño y señor –se cree dueño y señor– de su propia utopía.

Uno arriesga, en solitario, su propia *identidad* al lanzarse al vacío, a un espacio-otro/proyecto-otro no homologable siquiera como margen.

Uno ha vuelto muchas veces a ese *punto de partida*. Y uno regresa irremediamente siempre al mismo punto de retorno: el tiempo del abandono, del desamor, del olvido.

La confusión, la incertidumbre ha merecido la pena. Al final uno no sabe si Ítaca es más punto de retorno que meta. Pero el viejo desde su locura ha aprendido, mientras tanto, qué significan las Ítacas.

Y vuelve uno cuando se extravía por caminos que sí conducen a parte alguna: por los caminos de la normalización, del interés no-cómplice, por los senderos de la monotonía que el egoísmo impone.

Ya no es tiempo de luchar contra el absurdo. Uno se abstiene, porque simplemente es más importante huir hacia atrás... para llegar más lejos de lo que sus propios enemigos imaginaran: Si es que esos que como tales se presentan consiguen la categoría, el *reconocimiento* de enemigo. Si es que, aún más, consiguen después la categoría de *ciudadanos con imaginación*.

Incapaces de compartir algo, el egoísta no ve más allá de su propio presente. Porque jamás su mirada es cómplice, su simulado presente está preñado de resentimiento, de miseria, del interés que se cierra sobre sí-mismo.

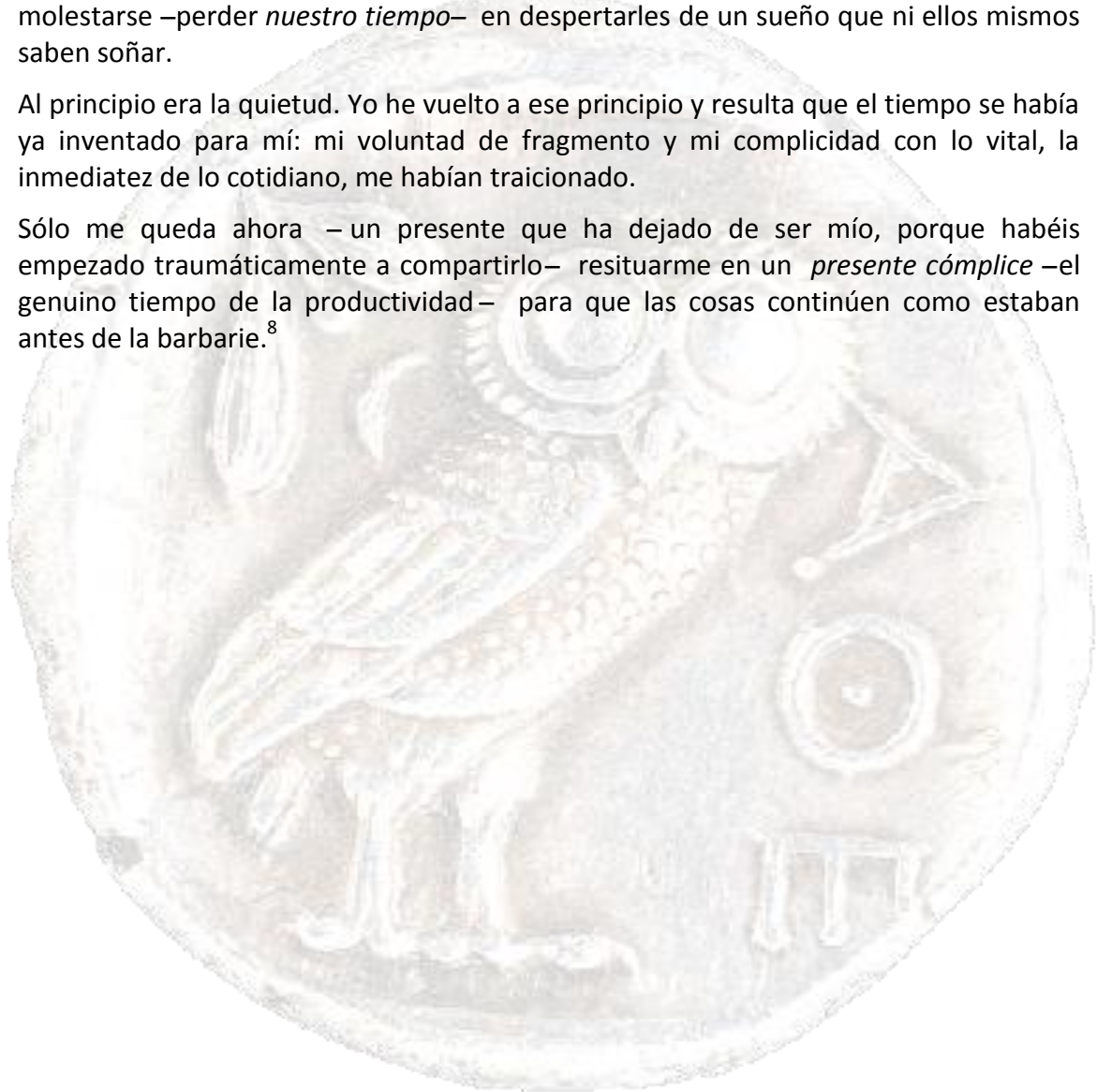
Dando vueltas en torno a un ahora ficticio, pierden el carro de la historia. Simplemente porque su insolidaridad les ha vuelto incapaces para escribirla.

El egoísta, en definitiva, no sabe leer ni escribir otro discurso que no sea el de su agresiva y patológica mismidad.

Pero esta clase de discursos no pertenecen al orden de la racionalidad. Y lo que es más grave aún, tampoco pertenecen al orden de lo real. Ni siquiera merece la pena molestarse –perder *nuestro tiempo*– en despertarles de un sueño que ni ellos mismos saben soñar.

Al principio era la quietud. Yo he vuelto a ese principio y resulta que el tiempo se había ya inventado para mí: mi voluntad de fragmento y mi complicidad con lo vital, la inmediatez de lo cotidiano, me habían traicionado.

Sólo me queda ahora –un presente que ha dejado de ser mío, porque habéis empezado traumáticamente a compartirlo– resituarme en un *presente cómplice* –el genuino tiempo de la productividad– para que las cosas continúen como estaban antes de la barbarie.⁸



⁸ Madrid, 15 de Octubre de 1991, 11:15 h. - Aula 203, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid

CUANDO LA MIRADA Y LA PALABRA SE LIBERAN

Había una vez un ciego que veía más allá de cualquier espacio, porque los espacios de los videntes son *figuraciones útiles*, en tanto que les permiten reconocerse como tales.

Y porque estos espacios son *figuraciones útiles*, jamás esos videntes controlarán con su mirada algo que previamente no haya sido ya visto y como tal catalogado; visto y catalogado por quienes, controlando la visión, tienen el poder. Es decir, son éstos espacios *cerrados*.

Había una vez un mudo que *hablaba* más allá de cualquier escenario, porque los escenarios de los hablantes son *ficciones útiles*, en tanto que les permiten reconocerse como tales.

Y porque estos escenarios son *ficciones útiles* jamás esos hablantes controlarán con su palabra algo que previamente no haya sido ya nominado y como tal catalogado; nominado y catalogado por quienes, controlando la palabra, tienen el poder. Es decir, son también éstos espacios *cerrados*.

Y hubo una vez ciegos-videntes y mudos parlantes, aunque había pocos.

Los segundos hacían del silencio norma, porque aprendieron a tiempo qué significaba la palabra. Ese silencio que impone el discurso reglado.

Los otros hacían de las sombras norma, porque aprendieron a tiempo qué significaba la luz. Esas sombras que impone la estructura de lo real.

* * *

El cambio, la revolución, el progreso es, por ello, obra/empresa de locos: violentar/cuestionar lo aparente se ha convertido, en consecuencia, en objetivo del quehacer científico, del compromiso intelectual.

Los parlantes/videntes del sistema –es decir, cualquier ciudadano *normalizado*– no corren riesgo alguno. El propio sistema –los *guardianes* del sistema– lo corren por ellos, ya que no pueden aspirar a otra cosa que a ser reconocidos como la obediente voz y los atentos y fieles ojos del jefe.

Los parlantes/videntes marginados –porque llegaron *a destiempo*– corren un doble riesgo: un probable rechazo social y una garantizada indiferencia institucional.

Sólo aquellos que logren superar este riesgo alcanzan la categoría de sabios. Aunque, como es habitualmente paradójico, tal reconocimiento se consiga *a posteriori*.

(PSEUDO)MANIFIESTO DE LA IMPOTENCIA

Redactaría el manifiesto de la impotencia si no supiera que redactar es un acto de poder, si ignorara que cualquier discurso con pretensión de publicidad es la legitimación de esos actos.

Queda, sin embargo, la impotencia. Y queda, especialmente, la huella que en mí deja ese sentimiento. Queda, en definitiva, el desencanto *con rostro humano* en su versión más cruda del acabamiento físico y mental.

A vueltas con la ordenación de lo real, a vueltas con los modelos de equilibrio –algo en lo que no he terminado de creer y por eso insisto–, uno constata que la reducción que padezco o que se me asigna termina por legitimar al reductor, en la acepción más policial del término..

Cuando era niño me hicieron creer que era bueno tener vocación de adulto, aspirar a la prepotencia anunciada –que no ejercida– de los mayores.

Cuando era joven quise ir más allá: reproché esa prepotencia por demasiado teórica y decidí ejercerla sin más. Creí estar en posesión de mecanismos de poder sobre los que aún no era tiempo de hablar. Tal vez, porque los predicadores de cualquier signo siempre me resultaron aburridos. Tal vez, porque me aterraba que alguien se atreviera a poner nombre a mi acción y dejara, en consecuencia, de seguir actuando, de ejercer simplemente mi propia representación.

Cuando se es adulto uno vuelve a la niñez. No para retomar camino alguno: más elemental aún, para vivir la vida sin filtros, sabiendo que me los vendieron/impusieron como excluyentes; para vivir la vida sin filtros, es decir, para soñar sin guiones standardds.

Más allá del bien y del mal ajenos, uno prefiere, al atardecer, ascender a esa amenazante montaña de barro y miseria que lleva por nombre experiencia. Para, con un soporte tan valioso y desde una no menos privilegiada atalaya, borrar la historia. La historia que otros cuentan y que todos repiten, que no es otra cosa que el relato cursi de narradores que nada saben sobre lo que cuentan más allá del interés político-académico que con ello generan.

Este texto no va dirigido a alguien que cultive y fomente la voluntad de poder. El poder no es otra cosa que la máscara que encubre/oculta lo débil. Porque poderoso es aquel que ha aprendido a llevar con dignidad esa máscara, es decir, a hacerse reconocer e imponerse como tal.

Los que se dejan impresionar por las máscaras, por el simulacro del poder, refuerzan su originaria voluntad de inacción aceptando un teatro que no les compromete más allá del papel de dóciles espectadores.

Ellos pueden llamarse a sí mismos ciudadanos libres, optimistas y alegres... porque han decidido ignorar la génesis y estructura de la libertad, del optimismo y del placer.

Quienes osen hurgar en los espacios/entresijos de lo vital, quien opte por el compromiso alternativo, por el riesgo, está cuestionando las raíces mismas de lo sagrado, la estructura oportunista del sistema de relaciones e intercambio que hegemónicamente los poderes imponen.

Y esos disidentes recibirán un castigo acorde con la magnitud de su osadía: se les niega el uso de lo vital, aún en sus formas más recónditas y que la Academia ha convenido en llamar *privacidad*.

Es mentira que un ordenamiento legal regule lo público. Es cierto que toda ley se viola a sí misma porque viola el principio originario –constitucional, se dice ahora– de la *inviolabilidad* misma.

Reivindicar ese derecho en un espacio (mal)regulado es reivindicar lo imposible.

Al hablar de la impotencia uno termina siendo obsceno, ya que pone de manifiesto sentimientos que –por su crudeza, por su candente realidad– debería silenciar: con la palabra y el cuerpo, es decir, con la (in)acción. Y debería hacerlo hasta más allá de su propio tiempo cualquier otro ciudadano que de ello se precie. Pero guardar silencio no sería precisamente ahora un acto de rebeldía.

SOBRE LA DIFERENCIA

A uno le molesta que le llamen por su nombre, si un coyuntural lector habla desde espacios competitivos. El nombre no da cuenta de lo que es, sino de lo que debe o aparenta ser.

Así *mi* nombre, en definitiva, no es otra cosa que la expresión última del deseo de los demás. Nombrar es, por ello, llamar a las cosas por *su* nombre: el nombre de los *hablantes* con respecto a mí y no el de esas cosas que, por mostrencas, son innombrables.

Pero los nombres *ordenan* lo real. Y sólo es real aquello que soporte un discurso. La propia entidad se verifica/legítima, incluso, desde y en función del discurso del sistema.

Rechazar este análisis es aceptar que renunciamos al derecho a la mostración competitiva. Sin embargo, estas situaciones reciben también nombres, porque la palabra fue *originariamente* pronunciada desde una atalaya tal que barre cualquier espacio acotado o por acotar: las condiciones y posibilidades de mostración competitiva e intercambio psico-social.

Así –viejo y constatado análisis– la marginación –proceso y resultado– lejos de negar/destruir el sistema, lo legitima. El margen es, por ello y lo fue siempre, parte esencial del propio sistema.

Aceptamos que el principio de distinción tenga una fuerte apoyatura en los nombres. Admitimos, aún más, que ese principio venga determinado por el uso que de esos nombres hagan quienes, paradójicamente, actúen en virtud de un nombre, de la virtualidad de su propio nombre.

Verificamos que uno ni siquiera elige lo que considera *su* propio nombre, la función que uno cree específica e intercambiable, principio, una vez más de distinción. Sin embargo, termina uno identificándose con el nombre que le asignaran: es lo más cómodo, lo menos arriesgado.

Más acá del propio nombre queda el olvido, la indiferencia. Más allá de ese nombre se sitúa el reino del interés.

Y uno se arriesga, *competitivo*, a verificar lo inverificable: en los espacios del intercambio uno es tan sólo un soporte. Importa el uso que de la función encomendada –de *rol* hablan otros– los demás estimen que yo haga.

Los *estados de ánimo* dependen de la estimación –más ajena que propia– que del acople máscara-soporte se haga.

El nombre no es, por ello, una determinación inútil. El nombre cierra la estructura y acota la función. La utilidad cataloga la función y legitima la estructura.

Lo útil es aquello que, habiéndolo sido para los demás, termina por sernos también útil para nosotros-mismos. Aunque sólo sea a nivel de (auto)complacencia en la función desempeñada.

OFICIO DE ESCRITOR

Escribir es convertirse en otra cosa. Cualquier otra cosa menos la de escritor.

El nombre antecede al oficio: al que *oficia* se le reconoce cuando escribe. Los *dadores de nombres* determinan cualquier oficio. Por eso el escritor convencional – agente *acreditado*– está al servicio de los mecanismos de represión, de los espacios de reclusión: respectivamente *dentro* –para justificar la lógica de la represión– o *fuera* – para justificar la lógica de la exclusión– de/en la planicie del interés generalizado o generalizable. Es decir, el interés del Estado.

Se dice –aunque no es cierto– que uno escribe para liberarse del discurso del poder en todas sus manifestaciones y circunstancias: desde la Academia – espacio reglado de *formación* al servicio del Estado – hasta cualquier sofisticada forma de adoctrinamiento por la palabra –espacio reglado de *represión*, asimismo al servicio del Estado–.

Formación y represión son, sin embargo, manifestaciones puntuales de un idéntico interés: el sistema –todo sistema– reprime *formando* y forma *reprimiendo*.

Al actor de este programa – ese agente, antes *por acreditar* que *acreditado* – le importan mucho más las formas externas de dominio, le atraen, en suma, los mecanismos de poder. Se adelanta, por ello, a cada uno de los dos y sucesivos momentos, simulando *legitimar* esa represión hablando de/sobre *cosas de poca importancia*, lo cotidiano que el ámbito de lo profano acota. Simulando también *legitimar* esa formación hablando de *acontecimientos nobles*, precisamente de aquellos que no bajo otro espacio caen que bajo el control de lo sagrado.

Es posible que la vieja excusa *yo escribo para no morir* siga siendo aquí válida. *Sobrevivir* más allá de la palabra se reduce, en definitiva, a la escritura, el discurso que se consume, el *utilizado*. Es la acción que de antemano se propone un objetivo pretendidamente útil, porque simula hacer coincidir el interés particular con el interés del que, manteniéndolos caprichosamente vigentes, *dicta* esos discursos.

La escritura del heterodoxo –jamás formal, por maldita– se cierra sobre sí misma: esa escritura que tan sólo genera (pseudo) discursos sobre lo que no ha sido, sobre lo que se desea sucede. O simplemente, discursos sobre lo existente para *saturar* con la palabra lo que otros estiman que sea/deba ser lo existente.

EL LENGUAJE DE LOS VENCEDORES

Se ha convertido tristemente en norma aquello de que quien controla el discurso tiene el poder y lo ejerce.

Las formas de dominación cambian, es cierto, en función del nivel de *modernización* que asuman o para sí reivindiquen los dominadores.

La lógica sigue siendo la misma: el *obligado* reconocimiento del discurso del poder legitima al poderoso como tal, al tiempo que atribuye una *función social* a sus súbditos, cuando hablan una lengua cultural/estatalmente desarrollada y en ella o a través de ella se reconocen.

A la segunda los sociólogos han convenido en llamar *integración/ adaptación*, resultado de traumatismos y sucesivos *procesos de socialización*.

En tanto que formas consensuadas de convivencia/supervivencia, el *Estado del Bien-estar* – que se diseña, no se olvide, *desde el poder* – se convierte en meta. Vale cualquier medio, incluida cualquier forma de violación, si fuese necesario, de los derechos más fundamentales del hombre.

Es cierto que a los cambios bruscos, revoluciones o revueltas, si nos referimos a acontecimientos registrables en nuestro *ámbito cultural más inmediato* precede un periodo de crisis en el que, se dice, se somete a un proceso de credibilidad –es decir, se cuestiona– el modelo hasta entonces vigente. En teoría puede suceder cualquier cosa, aunque lo más probable sea constatar que un nuevo modelo termina por reemplazar al antiguo.

De demostrar los *valores* del sustituto se encargarán los guardianes del nuevo orden que se instaura, guardianes que se explicitan a través de los poderes que el *Estado Moderno* ha sancionado, pero que se diluyen/solapan a través de múltiples y sofisticadas formas de represión vía *educación ciudadana*.

Todo proceso de *normalización social* supone una alteración de la vida cotidiana en sus más amplias manifestaciones.

De ser actor/espectador *pasivo* de/en un orden social establecido, el ciudadano que vive en el cambio se convierte en protagonista y *sufre* las consecuencias psico-sociales que la adaptación al nuevo orden exige. Este protagonismo se vive con más o menos traumatismo cuanto respectivamente mayor o menor haya sido el coste de adaptación al viejo orden – los habituales procesos de socialización – que ahora se pretende sustituir.

Es decir, teóricamente es más fácil cuanto más joven se sea, cuanto, por razones de edad, menor haya sido la contribución –crítica o entusiasta– a la consolidación del modelo a reemplazar.

El *caso español* puede interpretarse apoyándose en el esquema teórico que precede. Ello es, desde mi punto de vista, empíricamente verificable si comparamos los *usos y costumbres* de entonces con aquellos otros *usos y costumbres* que a lo largo de la *transición* han venido progresivamente reemplazando en España a los primeros.

El modelo de cambio al que hemos hecho referencia no vale, sin embargo, en el caso del llamado *Descubrimiento de América*, entre los múltiples argumentos que se han dado, porque, simplemente, en este caso no hubo un *periodo de crisis* previo. Sencillamente sucedió que un modelo –que no cuestionaban los que lo diseñaran o aceptaban– fue brutalmente sustituido por otro radicalmente opuesto, importado no precisamente por los que habitaban esas tierras.

LA MEMORIA DE LAS COSAS

Porque la soledad es sólo un nombre y en ese nombre/océano tantos se ahogan, la vivencia no soporta nombre alguno.

Hemos aprendido demasiados nombres, tantos como para responder con otros nombres –nombres en la recámara– a los nombres *en curso* de la penuria.

En este macabro intercambio de nombres se queda uno sin palabras: las palabras no articuladas ni articulables que registren el sufrimiento.

Porque la soledad es sólo un nombre, queda al final la mirada difusa de un rostro asimismo difuso que, por no decir algo, lo relata tan nítida y trágicamente todo.

Ni el olvido es norma. Porque el olvido es reconocimiento de memoria previa. La memoria de las cosas que se pierden –o que uno cree perder– porque la memoria jamás se pierde:

La memoria se oculta tras la ficción del olvido. Y el olvido termina por *objetivarse* en cosas *re-encontradas*. Lo mismo vuelve a instalarse bajo la máscara de lo otro.

Las cosas son de uno y puede *perderlas* –es cierto–, en la medida que alguna vez se supone las hubiera *ganado*. Pero la memoria de/sobre las cosas es/pertenece a las cosas mismas –ganadas o perdidas–.

El registro de *esa* memoria permanece entonces, como final-principio garante de procesos alternativos posibles. Aunque *esas* cosas hayan dejado de ser *nuestras* cosas.

SOBRE LA CONFUSION

Vivir intensamente la confusión. Vivir la intensidad misma.

Todo es reconvertible al mismo ritmo, con idéntica intensidad. Ritmo e intensidad que marcan los intereses—no siempre acotables— de la reconversión.

Porque la confusión es el resultado, a uno no le queda más remedio que perderse en el caos y hacerlo alevosamente. La justificación sólo es posible si hay garantía de que la infracción se ha consumado *sin ningún tipo de atenuantes*. Ficción de garantía, es cierto, como tan ciertas por *útiles* son aquí las *ficciones* de infracción y justificación, si queremos aplicar *esos* atenuantes.

Los campos de la confusión, sin embargo, la planicie del olvido, las redes de un paradójico —por programable— azar se proyectan en espacios que la posibilidad enmarca. Es decir, sobre nuestra más inmediata y perentoria existencia.

Se convierte uno así en sujeto-objeto de la miseria que acumula —el registro de la experiencia—, miseria que termina reproduciendo y perpetuando —el registro de la acción—. No existe *más allá* la posibilidad de fijación de proyecto alguno. Tampoco lo hubo *más acá* —ni jamás va a haberlo— siquiera como recuperación de la conciencia perdida.

Dando vueltas sobre lo mismo, uno se acuerda de Hegel, un pensamiento procesado que la práctica académica redujera a la *mismidad (pseudo)cómplice* con pretensiones de alteridad, con frustrada vocación de *otredad* sin salir de lo mismo: los juegos que uno juega en solitario. No de otra forma podría *objetivarse* eso mismo, a pesar de su correspondiente historia y de los hechos que dice narrar.

Vivir intensamente la confusión. No hay registro alternativo alguno. No queda ahora otra confesión posible: reconocerse culpable de haber sido testigo y cómplice del fracaso; saberse, aún más, gestor y guardián de un caos en el que todos viven, creyendo nadar en la opulencia que el sistema dice brindarnos, orden gratificante por cerrado, bueno, pues, *por naturaleza*.

Es así que soy —y me reconozco— un ser imperfecto, luego *estoy vivo*. La muerte cierra el ciclo: fija el límite de las posibilidades de perfección.

Cuando uno habla en primera persona simula nombrar la muerte *desde* su propia experiencia vital o *desde* la suposición estadísticamente fundada de la existencia del fenómeno.

No se *nombra* realmente la muerte-que-se-muere, porque los nombres se asignan a lo que es, no a lo que puede o es posible que sea. Se *nombra*, es cierto, la clausura de la vida *desde* una objetiva constatación psicofísica de la propia decadencia, del deterioro ajeno que está a mi alcance registrar.

Ficción de nombre, por tanto: se *anticipa* esa clausura nombrando la propia muerte. *Me voy a morir, me muero*, son, por tanto, proposiciones sin sentido: uno comienza a morir desde el nebuloso instante en que empieza a ser/saberse viviente. Y entiendo en este caso por *ser* la *sabiduría posible* que uno difícilmente llega a controlar, en tanto que por *saberse* la *sabiduría real* como *participación* en/de la *sabiduría posible* del *ser*.

La muerte, en definitiva, es un fenómeno de proyección, no de análisis: el/su sujeto se *retarda* más allá de uno mismo.

La muerte de los otros la viven otros-cercanos que no han muerto y la registran terceros en relación con el *medio* en donde alguien ha muerto. Sin embargo, lo que se registra es el sufrimiento/ padecimiento de ese *otro cercano*.

* * *

Expresiones, en consecuencia, de la/nuestra *vida cotidiana*, como las que a continuación señalo, pueden ser objeto de una peculiar interpretación —en este caso, la mía— si observamos previamente que:

a) Se suele utilizar —y yo lo utilizo— el paréntesis para hacer —tal vez, caprichosa— *traslación de significado*. Se trata, claramente, de un *uso/ab-uso interesado* de los términos.

Así podemos llegar a fijar una *definición provisional* de *lenguaje* entendiéndolo como expresión última de una selectiva suma de los supuestos *intereses culturales*.

b) Se suele a su vez utilizar —y también yo lo utilizo— el entrecomillado para destacar un determinado metavalor de los términos empleados. Un metavalor o valor de *valores útiles* y, por tanto, valor exponencial.

De esta manera la *ideología* podría soportar la siguiente *definición provisional*: conjunto de metavalores vigentes.

Aventurémonos, por tanto, a definir esas expresiones anunciadas:

01. *No sabe (vivir)* =df. no selecciona las relaciones y circunstancias de disfrute que más le convenga/gratifique.

02. *Intenta (vivir)* =df. selecciona, al menos, relaciones y circunstancias *reales/posibles* de disfrute. (Mensaje a un interlocutor presente).

03. *Quiero (vivir)* =df. quiero participar del —u optar al— juego de intercambio/trueque, vigente juego de intereses.

04. *Dejadme (vivir) en paz* =df. dejad que me organice *al margen*, ya que sois incapaces de homologar mi marginación por considerarla a-típica.

05. *Vivir sin (vivir) en mí* =df. sobrevivir – en un *margen legal* – sin vivirse psicoculturalmente a sí mismo.
06. *Yo soy la (vida)/vida* =df. yo soy el dador de sentido/el sentido mismo.
07. *(Vida) vs. muerte* =df. imposibilidad de adaptación a un *modelo cultural* de intercambio/disfrute.
08. *Vida vs muerte* =df. acotación del espacio vital: la muerte como margen/marginadora.
09. *(Vivir) la (vida)* =df. consumir al máximo en el mercado del disfrute.
10. *Vividor* =df. el que acumula/reconvierte en gratificante cualquier tipo de relación/intercambio.
11. *¡Qué (vida) se pegan!* =df. visión propia de la presunta adaptación de otros al *modelo óptimo* de disfrute.
12. *Esto no es (vida)* =df. conjunto de circunstancias cercanas que no encajan en el *modelo óptimo* de intercambio/disfrute.
13. *Esto no es vida* =df. aquí no hay organización reconocible a nivel micro-físico/natural.
14. *Aquí hay (vida)* =df. aquí hay *organización homologable* del modelo de (vida), *modelo óptimo* de intercambio y disfrute.
15. *Aquí hay vida* =df. aquí hay organización reconocible a nivel micro-físico/natural.
16. *¡Putá (vida)!* =df. conclusión de análisis de pequeña historia de vida no integrable/adaptable.

VIERNES SANTO

Escribir *sobre* la muerte, cuando *se supone* que la muerte está cerca. Escribir *desde* una posición débil. Porque la muerte de la que vamos a hablar aún no ha acontecido. Porque el narrador de *esa* muerte llora antes de tiempo el fenómeno que se espera.

Suponer, llorar, esperar. Ninguna de estas tres actitudes pertenecen a la historia. Son momentos que, respectivamente, *determinan, atenúan y justifican* el hecho que nadie se atreve a nombrar. Y hacemos bien, porque nombrable es sólo lo que ya no está, lo que ha sucedido. Se añade a ello lo que, a su vez, se estima *ha pasado*. Todo un teatro, toda una ficción que moviliza a un conjunto de actores que legitiman la tragedia: los deudos .., o aspirantes a deudos.

En otro contexto y circunstancia —porque para mí la circunstancia siempre ha sido más importante que el contexto— me he referido a la muerte como fenómeno cultural, no como *vivencia* de un fenómeno que registramos *estadísticamente* existente.

Se habla/escribe, en definitiva, más sobre lo primero —es lo cómodo/vendible—; aunque, en ocasiones —como ahora— prefiramos hablar/escribir sobre lo segundo. Pero, en este caso, los protagonistas —nosotros mismos— son irremplazables. Reemplazar es consensuar la sustitución; sustituir es simular ese papel.

La serenidad. ¿Ante qué?. No me atrevo a nombrar algo, porque hasta aquello que en mí motivara la escritura apenas resiste discurso posible. *La serenidad ante mi padre*. Sería, tal vez, la proposición más adecuada. La serenidad, aquí sentado ... cerca. La serenidad porque todo está dicho/hecho. El mismo ha pedido la presencia de un cura. ¿Tal vez lo pidiera por mi madre?. Sin duda no: lo ha pedido por sí mismo. Lo trascendente empieza a ceder, empieza a dejar de serlo en situaciones que uno vive como límite: da igual qué credo representen los curas de turno. Importa que *en nombre de* lo inmanente alguien invoque su sustento.

La presencia del cuerpo, de su cuerpo. Un cuerpo *envejecido*. Resulta incluso blasfemo hablar sólo de ese cuerpo. ¿Un cuerpo moribundo?. Sin duda tampoco: una historia moribunda, sí. Mueren sólo los relatos. Los personajes subsisten.

Es casi una obscenidad escribir *sobre* la muerte, cuando yo no veo muerte a mi alrededor. Más bien, debería ser éste un canto a la vida.

Una vez más —desde dentro— a uno se le invierten los esquemas habituales. Uno deja de pensar *racionalmente* para hacer, sin pretenderlo, la mejor crítica que a la racionalidad académica pudiera hacerse.

He de ser consecuente con mis viejos discursos. Ahora es simplemente eso: *este momento*. Y *ahora* sólo hay espacios en donde se intercambian sentimientos/silencios. *Ahora* no hay tensión, *ahora* no hay llanto, *ahora* no hay esperanza, ni lamento, ni olvido. *Ahora* es tiempo de la presencia más provocadora. *Ahora* ni siquiera es tiempo de ocasionales ausencias ... aunque el espacio que la cultura diseñara no esté *animado* por/con sus protagonistas.

Uno se pregunta entonces por qué el espacio de la *última* y definitiva reclusión tiene que identificarse con *lo otro*. Por qué hay que apartar el soporte de lo uno, es decir, el cuerpo, para que lo mismo –cuerpos historiables, los nuestros– continúe siendo.

Por qué, en definitiva, *nos-otros* seguimos siendo lo uno *a costa de* lo otro, cuerpo ya historia. Por qué tiene que morir alguien para que uno –en su egoísta y alevosa ignorancia– se entere de que existe.

Ciertamente mi padre era también un arameo errante. Lástima que lo constatará tan a destiempo⁹.



⁹ Vecindario (Gran Canaria), 17-21 de Abril de 1992

HABLAME DEL MAR, MARINERO (I)

Desde mi ventana. Un tentador entresijo por donde se escapa la mirada hacia espacios en blanco, que a ninguna parte conducen, que ninguna escritura soportan.

Desde mi ventana. Desde mi cómoda posición de intelectual/ académico *el mar no se ve.*

Dicen que hay/son ... Pero a mí sólo me sirven mensajes homologados, si escritos, mejor.

No hay tiempo para la pérdida. Aquí está prohibido prostituirse en el mar de la confusión, lo indeterminado. Determinar no es oficio de espectador *cualquiera*. Determinar es una privilegiada función de actor.

Lo noble/erudito se diseña/filtra desde una posición de poder: *ciertos* espectadores que, habiendo aceptado determinadas reglas de juego, ejercen de analistas excluyentes.

Dicen que hay/son ... Pero a mí sólo me han enseñado a repetir el discurso del interés.

Yo hablo el lenguaje del Imperio, porque repito el discurso de los normalizadores institucionales. Yo soy un ciudadano de este mundo, porque me hago reconocer como tal según me han dicho que debo hacerlo. Yo termino utilizando la misma estrategia político-militar, el mismo recurso policial. Yo interpreto lo real desde la peculiar –por intransferible, al tiempo que relevante– posición que se me ha asignado.

Es cierto: la vida termina viviéndose/contemplándose/nombrándose desde posiciones de complicidad. Pero hasta esa escapada es objeto de regulación.

Desde ventanas antagónicas – las posiciones del anonimato – termina uno por contemplar *el mismo* escenario, viviendo *la misma* representación, idéntico espectáculo. La ficción de autonomía es, a la postre, un resignado recurso útil.

Termina el marinero hablando de su mar con palabras de la tierra: los filtros del discurso que se le imponen en el momento que alguien *de poca importancia* como yo le obliga a que hable del mar.

Cosas de poca importancia, sin embargo, son las que hacen decir de uno, por ejemplo, que su oficio es el de sociólogo, porque se comporta como *deben hacerlo* los profesionales del ramo.

El marinero, mientras tanto, ha perdido su voz. *Háblame* (entonces) *del mar*, (ahora) *marinero en tierra*¹⁰.

¹⁰ Maspalomas/Madrid, Agosto de 1992

HABLAME DEL MAR, MARINERO (II)

Háblame del cuerpo. Sobre el lenguaje del juego. Sobre el cuerpo del lenguaje. El juego del cuerpo termina –por ahora, gran año 1992– en/se confunde con el *lenguaje*. Aunque el cierre sea provisional.

Estética de la mostración/Estética del mensaje. ¿Ética del decir/ hacer?. Ocultación de la miseria/simulación del olvido: **1942** fue ciertamente un gran año también.

Jugar desde Olimpia –sin tiempo, sin historia–. Jugar hacia un *nuevo orden* ... pasando por Barcelona, en esta ocasión. ¿Pasando por Maastricht?.

El lenguaje del lenguaje. El uso *erudito* del lenguaje. El lenguaje de la (in)formación. El lenguaje de los políticos/El lenguaje de *sus* intelectuales: el lenguaje de la simulación, del engaño.

El silencio del cuerpo-lenguaje. Los silencios del saber. El lenguaje del cuerpo. Mi cuerpo. El uso (pseudo)*erudito* del lenguaje. El lenguaje del ciudadano: *el cuerpo del amor*.

La belleza de ese huidizo cuerpo es cuestión de nombres, poco adjetivables. Y es cuestión de usos: de los usos y costumbres de organizadores y generalizadores de macro-mensajes. Usos y costumbres –por contagio– de los consumidores de esos mensajes.

Culto a la palabra, a través del cuerpo. ¿Jamás estuvimos en Grecia?. Siempre estuvimos cerca del Olimpo. Culto a la palabra que se confunde con el cuerpo-palabra. Culto a lo grande, a lo sublime. culto a la prepotencia. Culto al culto mismo. Culto al Estado.

La seducción del acontecimiento, por el acontecimiento mismo. Un espectáculo en el que seductor y seducido pertenecen al mismo orden. En idéntica pantalla se proyectan, al unísono, formas difusas, palabras-cosas, (pseudo)formas, palabras-mensajes. Seduce la estructura, el movimiento proyectado. Seduce y convierte a uno en forzado espectador-cómplice.

Después del espectáculo todo vuelve a la *normalidad*. El viejo soporte standard de la interacción, del comportamiento y del disfrute que la costumbre sanciona: condiciones *mínimas* que a uno le permitan sentirse *alguien*. La estructura de lo real, en definitiva.

El cuerpo. El lenguaje de mi cuerpo. Si por él hablan otros cuerpos, mejor. Si bellos, mejor aún. La palabra-cosa. Yo, cuerpo-palabra que otros me representan/pronuncian.

Mi cuerpo es una cosa prostituida. Mi mensaje es un mensaje prostituido. Hay pecados útiles: No de otra forma existen virtudes asimismo útiles.

Porque todos terminan hablando *mi cuerpo* y escenificando *mi habla*. Porque me obligaron a hablar como todo el mundo se supone que lo hace. Porque mi habla condiciona mi comportamiento, reprimiendo gustos, homologando inquietudes, reconvirtiendo proyectos.

Porque *está de moda* hablar hablas que el Imperio diseña, contemplo mi imagen en el espejo antes de dormir, al tiempo que decido olvidar mi cuerpo ... hasta que mañana vuelva a conectar el televisor, a leer *esas páginas especiales* dedicadas, esta vez, a los *Juegos Olímpicos*. ¿Cómo sabría, de otra forma, cuál es ese (micro)mundo que en suerte me ha tocado para *a capricho* (sobre)vivirlo?.

Háblame del mar, viejo/perverso corredor de fondo ..., aunque para ello —sin dejar tu juego— tengas que abandonar tu estadio¹¹.



¹¹ Maspalomas/Madrid, Agosto de 1992

SUEÑOS

Cuando otros ocupan *mis* espacios habituales, por frecuentados. Cuando esos otros, salvo dudosas excepciones, son viejos y significados amigos. Cuando a ocupar convocan/invitan resentidos competidores, uno se reviste de sus atributos y se pasea con ellos entre esas gentes que ahora simulan ignorarme.

Uno termina huyendo *desde* ese espacio ocupado *por* espacios contiguos. Se ve uno en ese espacio contiguo, esperanzado canal de escape.

Angustiado/esperanzado discurre por galerías solemnes/recogidas en donde silenciosos y escasos adoradores del medio te recuerdan que atraviesas un espacio prohibido. Prohibido, porque a uno se le reconoce fácil en ese otro espacio contiguo: podría uno, tal vez, asumir allí el protagonismo que perdiera en su espacio de origen.

Uno encuentra, por fin, la salida: una puerta que acaba de cerrar un bufón elegante y con gafas de intelectual.

—*Yo soy tu autor/actor*—, me dice.

Dudo si explicitarle lo primero en beneficio de la segundo o viceversa. Tal vez porque dudara y no cayera en mi propia trampa, opté por responderle:

—*Yo sólo quiero salir*—. A lo que, a su vez, respondió el bufón abriendo la puerta con una sonrisa escéptica.

En la calle comprobé que no había salido a espacio exterior que reconociera con anterioridad. La náusea volvió a instalarse. En ella sigo, nauseabundo, buscando el soporte o sustituto de esa referencia que resentidos competidores han pretendido destruir.

LOS SONIDOS DEL SILENCIO

Más allá del bien y el mal *nombrados* es posible una posición de *independencia*. Pero más acá de ese específico bien/mal difícilmente uno puede mantenerse neutral.

La palabra siempre fue patrimonio del poderoso. Y poderoso es aquel que —desde una posición de privilegio— controla el discurso de/sobre lo real.

Desde esa posición de privilegio — que en un Estado (supuestamente) Social, Democrático y de Derecho debería ostentar el ciudadano a través de sus representantes— se justificarían los nombres que se supone soportan las cosas.

Pero desde una *usurpada* posición de privilegio —legitimando esa usurpación en un supuesto respaldo democrático por verificar — difícilmente la opción política hegemónica, candidata ahora como cualquier otra alternativa *en la oposición*, puede poner nombres a esas nuestras más cercanas cosas, nuestros más preciados intereses.

El *cómo hacer de las palabras cosas* se convierte en lamentable proyecto en vísperas del refrendo de un programa político y de las personas que dicen haberlo generado y prometen cumplirlo. En lamentable proyecto, porque el discurso electoral que se genera simula explicar y resolver las aspiraciones del colectivo legitimante.

Desde mi posición de irreverente predicador laico el discurso de mi seducción persigue un Estado del Bien-Estar *sin patrones*. El mejor patrón es el modelo que, *en libertad*, el propio pueblo diseñe. Dejen ustedes —(neo/pseudo) políticos de ocasión— que el pueblo sea lo que es, lo que desea ser, como le hubiese gustado haber sido.

Silencio, por favor. En tiempos de incertidumbre la voz no formalizable del ciudadano deben escucharla los candidatos a gestores de los intereses del pueblo.

Silencio, por favor. Porque después de un discurso obligadamente artificial, conviene que ese discurso se consolide/contraste con *los sonidos del silencio*.

Veinticinco años después de una revuelta —por real, no menos simbólica— conviene celebrar cualquier manifestación/mayo autónoma/o que consiga un respaldo popular.

Ser cómplice de un proyecto no significa claudicar. Uno opta por el fragmento que considera es el suyo, porque difícilmente se concebiría una lógica de lo real que se apunte en siglas y personas que no otra cosa persiguen que perpetuarse como siglas y personas.

Más allá del bien y del mal puede que exista una determinada divinidad: *Isidoro de Sevilla*, santo, no hubiese generado una forma de hacer y perpetuarse en política que se reconociera por una adjetivación de su nombre.

Conservar no es otra cosa que hacer realidad un sueño que jamás pensábamos pudiera alguien objetivar. Y si bien es cierto que *la cuna del hombre la mecen con cuentos* también es cierto que esos padres/madres mecedores pueden hacer de cuentos realidad.

¿Por qué no un beso, entonces, en lugar de una flor?. De una flor se espera todo: que su presencia nos reconvierta, que su olor nos recompense. Si esa flor está aún fresca. De un beso —y no se marchitan— se espera algo más: generan discursos que no precisan soportes recurrentes.

El silencio pertenece al reino de estos soportes. Y *los sonidos del silencio* sólo son perceptibles por aquellos actores que han aprendido antes a besar/vivir que diseñar jardines en donde sólo se cultive una rosa¹².



¹² Madrid, Junio de 1993

ENTREACTO

Y dijo Dios:

—No es bueno que el hombre esté solo.

Y dijo *su* demiurgo:

—No es bueno que el hombre hable por sí mismo.

Y dijo Dios, entonces:

—Que sea dueño de la expresión.
Acoplémosle.

Y dijo *su* demiurgo, a su vez:

—Dejemos que pronuncie las palabras de la *reconciliación*.
Devolvámosle al origen.
Que se confunda con la bestia.

Y dijo, por último, Dios:

—Que sea un provocador/infractor.
Que en su osadía intente emular nuestro comportamiento, que simule hacerlo permitiéndosele *robar* el oráculo.
Que hable como hablan los dioses, con perdón de los héroes.

Y desde entonces se sorprende uno hablando *en nombre de Dios*, porque los dioses, en su locura, decidieron recuperar protagonismo *haciéndose hombres*.

EL DISCURSO DEL ENCIERRO: PARA UNA CRÍTICA DE LA RECLUSIÓN

01. El sociólogo es un analista con vocación de terapeuta: escribe sobre lo que está oculto, sobre lo que no se manifiesta de inmediato. Y lo hace con una cierta voluntad de cierre, de tachar su propio discurso, corriendo el riesgo de devaluar su oficio al convertir en público —generalizable— ese *cuilificado*, por alternativo, texto: el discurso sobre lo que se estima sucede, tal como hablantes *nobles/selectos* analistas convienen que realmente así está sucediendo.

Aunque no otra cosa hacen los analistas sociales: saben que lo público se muestra, lo privado se insinúa. De esta forma, ciertos comportamientos privados, sin dejar de serlo en su ejecución y vivencia, se convierten en públicos, por homogéneos en su estructura y desarrollo. Como otros tantos comportamientos públicos, por excesivamente evidentes y habituales terminan, sin dejar de ser públicos en su ejecución, por ocultarse al conocimiento espontáneo. Es entonces cuando el sociólogo encuentra su más genuino oficio.

02. Desearía escribir *sobre* el encierro. Hasta ahora, casi siempre, había escrito *sobre* muchas cosas dejándome confundir con ellas unas veces, como observador otras. Algo, lo segundo, mucho menos habitual y, por supuesto, menos arriesgado.

Sobre encierros —en plural— considero haber escrito bastante, si bien nunca he sistematizado mi reflexión. Los encierros emulan al *encierro* por excelencia: la cárcel, el hospital y el manicomio. Por eso no soportan discursos cerrados que, aunque con voluntad de cierre, tan sólo ofrecen, para ser útiles, una aproximativa *clausura provisional*.

Tales encierros siempre fueron (aparentes)*reclusiones voluntarias*. Desde la perspectiva, claro está, de aquel que se esconde tras esa engañosa lógica de un sistema de relaciones considerado óptimo. Aunque sabiendo que el modelo es la síntesis de construcciones caprichosas, ordenamiento socio-político y cultural, que se legitima en su propia vigencia: la organización y gestión de un estado del bien-estar que las utopías de turno nos venden.

Del encierro *sobre* el que quiero hablar, sin embargo, puedo contar todo o nada. De contar todo, clausuraría ahora mismo mi propio discurso. De *narrar* algo, tendría que situarme fuera, estando dentro. Un ejercicio que, a la inversa, con tanta frecuencia he hecho. En ocasiones, sin duda, con tanta frivolidad.

Si opto por clausurar mi discurso es, simplemente, porque aquí —en el encierro reglado— toda palabra es ciertamente una palabra de más: tal es el impacto del efecto reclusión que convierte en irrelevante cualquier comportamiento que correspondiera a una situación de margen, en sus formas de olvido o apartamiento vigilante. O, al menos —forzando la transferencia —, en relevantes para el que pretenda, como yo, escribir *sobre* el encierro *desde* un encierro no voluntario.

¿Quién podrá, en efecto, entender un lenguaje que se cierra sobre sí mismo —sin proyección posible alguna—, simplemente, porque jamás será un discurso vendible, por no-demandable?.

03. Sé que hay situaciones no-regladas de encierros que pudieran provocar *también* sensaciones de impotencia o irrelevancia, como aquellas que ahora me acosan. No de otra forma podría hablarse —y hablamos— de bolsas de marginación, localizadas en diferentes espacios o planos de emergencia, bolsas que hemos convenido en clasificar primero, para apartar/recluir a continuación, más allá del equilibrio *gratificante* de un medio que, por demasiado cerrado, no admite divergencias excesivamente antagónicas. No de otra forma se diseñan estrategias, se organizan autodefensas.

Pero *desde* esas reclusiones no sólo se puede alterar el medio en el que sus pobladores viven —justificando el espacio de la reclusión— y del que viven —legitimando ese medio—. Desde ellas es además posible forzar la invasión de otros campos cercanos, de donde los ahora *reclusos en libertad* han sido expulsados.

De esta forma la moderna tolerancia institucional garantiza la *reconversión permanente* diseñando programas que conduzcan al cambio *demandado* y legitimen una idea de progreso.

Hasta tal punto este tipo de reclusión se filtra por campos acotados, que los *ciudadanos* de los correspondientes medios han generado mecanismos de autodefensa, ante una previsible e inevitable incursión de *individuos proscritos* procedentes de encierros —socio-políticamente también *reglables*— y a los que se conoce con el confuso y ambiguo nombre de *marginados*.

Pero la expulsión, en estos casos, se confunde con el nombre de la reclusión. Esos nombres sólo pueden ser *pronunciados* por los administradores del poder, en todas sus manifestaciones y ramificaciones. Y por sus agentes, es decir, el complejo y sofisticado aparato represor del Estado.

En nombre de una política de selectiva inserción, los candidatos a re-insertar —meticulosamente extraídos de esas bolsas— son sometidos a un proceso de re-iniciación más política que social, aunque se simule repetir los procesos de socialización. Re-iniciación que necesariamente pasa por la aceptación acrítica de la escala de valoración del medio de referencia, con renuncia —o voluntad de renuncia— expresa a los *valores* del medio de adscripción.

De esta forma, dando credibilidad a un supuesto estado social y de derecho, se garantiza el no-desarrollo de culturas competitivas dentro de un espacio — culturalmente cerrado —, que defiende su hegemonía por el solo principio del sostenimiento de un interesado modelo de equilibrio entre producción y consumo e incorporación del beneficio a los medios y condiciones de producción, para un posterior consumo pretendidamente más gratificante. Y así sucesivamente.

Esta es la razón por la que cualquier política de reinserción tiene que ser necesariamente restringida y selectiva. Restringida, porque la producción — los productos a consumir— ha de responder a la demanda —la capacidad de consumir—.

Y selectiva, porque han de seleccionarse los previsible mejores productores y posibles consumidores óptimos de la producción correspondiente, una vez *procesada*, es decir, legitimada como producto, introducida en el mercado de la competitividad. Y entendemos por *consumidores óptimos* aquellos que, habiendo sido previamente informados de la existencia del producto, generan la necesidad de consumir, se les permite hacerlo y tienen, por último, medios para satisfacerla.

Este es el precio de la modernidad, por mucho que insistamos en nuestra condición post-moderna.

Yo, sin embargo, nadando como de habitual contra-corriente, me he propuesto contar la nada de ese encierro: narrar la interminable historia de la in-acción. Mis palabras no van a ser, por consiguiente, palabras de más, porque, preñadas de amargura, están siendo fijadas sin voluntad de respuesta, sin voluntad siquiera de registro/herida que no sea otro/a que la voluntad de autoafirmación en mi propio discurso.

Las simpatías, por consiguiente, que mi reflexión pueda provocar, serán fruto de la amable activación de conectivas secretas que a mis lectores su pudor les permitan introducir.

04. La organización de los *espacios reglados* de la reclusión responde a intereses que un ellos-impersonal cantan desde fuera, para que la melodía se escuche dentro y se sepa fuera que se escucha. Pero jamás con voluntad de rebote, de ex-reclusión/rehabilitación, no sea que el interno aprenda a cantar y su melodía derribe las murallas de la reclusión.

La voz queda, pues, fuera, en los espacios de la *libre* inter-acción, del *opcional* disfrute.

El mal nombrado, la objetivación de la culpa, deja la huella que hace de uno otra cosa: *interno recuperable/ex-interno recludible*, expuesto a la re-incidencia, es decir, sujeto de fácil re-inculpación. Va a estar/ser objeto de observación preferente por parte de los guardianes de turno, se manifiesten éstos como agentes formales o a través de actos de represión, más dolorosos los segundos, por sofisticados.

A uno, en el encierro, le dejan *mudo*: le despojan de todo objeto codiciable, incluido el valor psicoafectivo y emocional que uno haya atribuido a esos objetos. Ellos se quedan la *canción*. Ellos, que diseñan en su provecho el encierro.

A uno le dejan aquí *mudo*, porque el discurso, *desde aquí*, es cíclicamente endogámico, autoenvolvente, jamás traspolable/ transferible. La palabra, en el encierro, es una herramienta peligrosa: porque no pertenece al espacio de la ficción, al plano del consenso.

Aquí no hay referente alguno. No hay convención posible. Todo se refiere a sí mismo. No hay valor añadido, no existe sobre-estimación: los objetos son sin más, objetos de consumo discrecional. Todo objeto es un valor en-sí-para-sí. Y el recluso pertenece a esta clase de objetos.

Todo consumo, en consecuencia, es un acto indiferente: no transforma al consumidor. ¿Qué sentido va a tener entonces la palabra?. Y si las palabras nada nombran más allá de sí mismas, ¿para qué el discurso?.

05. La voluntad de apertura, por contraposición a la voluntad de encierro, no es posible en/para modelos socio-culturales como el nuestro.

La voluntad de encierro no es otra cosa que la misma voluntad de clausura, que rige en esos espacios del interés no-competitivo. Voluntad de clausura es voluntad de límite, de fronteras.

Cuanta más voluntad de apertura se generalice, si de una voluntad político-económica se trata, mayor será la voluntad de cierre. En nuestro caso, una voluntad de cierre homologable a la voluntad de otros espacios geopolíticos contiguos, como la utopía de esos pretendidamente positivos efectos a valorar cuando entre en vigor el Acta Única Europea.

Así, los regímenes afectados agudizan la represión que les es propia cuidándose de señalar/marcar los límites de los espacios de la reclusión interna, que sólo tendrá sentido si esos espacios están repletos de reclusos, están *poblados de/con sus* internos.

06. La expectación, la avidez por la noticia *de fuera*, cumple aquí una función de exutorio, una forma de huida hacia espacios en donde a uno le hacían creer que se movía a capricho.

La noticia es, pues, aquí pantalla del mundo-otro, espacios que convierten en *real* sus protagonistas. Nosotros somos también pantalla para ello. Pero detrás de nuestra pantalla sólo se esconde/sucede lo que un interesado/curioso espectador desee considerar real.

Ahora aquí, desde dentro, *lo que sucede* no es una ficción útil. Sencillamente, porque no regula algo en lo que uno se mueva para, justificándose, justificar el desplazamiento en ese algo: para *dar sentido* al compromiso, a la acción, en tanto que acción humana, pretendidamente cómplice. Para saberse/sentirse (auto) satisfecho.

Porque noticia es el mensaje, el vehículo o herramienta posible *hacia* el cambio, aquí nada es noticiable: los espacios de la reclusión no se autodefinen, porque la estructura del encierro es una estructura interesada. Responde a objetivos interesados de aquellos que, creyendo ser ecuanímenes, imponen el aislamiento a unos para resguardar el interés de los otros, juego de intereses que consideran amenazado.

La vida cotidiana —algo que tanto me ha (pre)ocupado— está llena de sorpresas. Es precisamente la sorpresa registrada o anunciada lo que da fe de esa cotidianidad.

Aquí, sin embargo, —larga noche del olvido— el factor sorpresa no tiene cabida. ¿Cómo es o podría ser, por consiguiente, una vida cotidiana en los espacios de la reclusión?.

07. La lógica del discernimiento de lo patológico, de la culpa, ha de responder, en consecuencia, a los patrones represivos que desde la gestión/administración de los intereses pretendidamente generales los políticos diseñan, como respuesta a un alternativo conjunto de grupos de intereses, que se pretende asimismo excluyentes, por supuestamente generalizados o, en su caso, generalizables.

Desprovisto de interés, del interés que se oculta tras la ética y la estética del reclusor — y que regula el beneficio de su consumo en un modelo hegemónico de disfrute—, el discurso del interno responde a intereses públicos que el público no comparte. Porque público es solamente aquello que se mueve en un espacio cómplice —como hemos subrayado—, en donde no existen actos ciegos o indiferentes.

Aquí se rompió/se clausuró la dicotomía: público-privado son/va a seguir siendo registros inútiles.

EL DISCURSO DEL ENCIERRO: EL TIEMPO DE/EN LA CLAUSURA

08. Llamamos *tiempo* a la medida del movimiento en un determinado espacio. Hablo de medida como acción tanto como resultado/s. Y me refiero a la acción y al resultado/s no sólo como programa y objetivo/s, cuanto y especialmente como conjunto de inter-ferencias que los determinan.

Medimos de diferentes maneras y bajo múltiples condiciones. Y no hay forma de asociar actos de esta naturaleza obviando los *matices* que hacen de cada acto un movimiento (para)intencional. Tales registros, por excesivamente subjetivos, escapan, en un primer momento, al observador. Por más que ese observador sea exponencial, por más que el analista de turno cuestione su propio oficio, en tanto que manipulador de herramientas, cuanto en lo que a su capacidad y experiencia para utilizarlas se refiere.

Discúlpese, por favor, la paráfrasis precedente: sencillamente porque lo cómodo en estos casos –es decir, ofrecer una definición standard de *tiempo* que relaje la expectativa del lector– es, en el mío, todo lo contrario.

Dando, en consecuencia, por bueno/relevante –provisionalmente útil– mi punto teórico/metodológico de partida, me permito a continuación fijar/exponer mi reflexión sobre el tema.

09. Los espacios de la movilidad están diseñados de tal forma que los agentes que en ellos se mueven creen hacerlo a capricho. Como a capricho piensan que pueden forzar los límites de esos espacios para invadir otros cercanos o, simplemente, denunciar con su osadía las restricciones del que se supone es el genuino ámbito de la (inter)acción.

Nada más ingenuo, más lejos de la realidad. Sobre ello se ha escrito mucho y hablado mucho más, cuando los teóricos/analistas –más o menos críticos– de lo real nos han descrito al emisor *tipo*, al receptor *tipo* y a las condiciones *tipo* de (inter) acción. Los tipos no son aquí otra cosa que el molde al que todos y todo ha de adaptarse para que esos y eso se legitime en su función.

Sobre la fijación y vigencia de un molde, patrón o paradigma, no considero el momento de detenerme aquí. En otros lugares he escrito ya suficientemente sobre el tema.

Es, sin embargo, importante –lo es, al menos, en este caso para mí– el incluir en esos *patrones de comportamiento/verificación* la categoría *opcionalidad* como sujeta/sometida a otro patrón de naturaleza psico-social y cultural similar a las anteriores.

Los críticos del sistema —en la medida que un sistema soporte la crítica—, del modelo que nos ocupa, saben que es difícil establecer unos criterios/pautas —mínimamente estables— de adecuación entre la lógica del discurso del acto en toda su complejidad —es decir, *medida del movimiento en un determinado espacio*— y la lógica de la estructura de lo real a la que hace referencia ese discurso.

Pero esos criterios no van más allá de la constatación del problema. Ni siquiera se proponen plantearlo correctamente, entre otras razones, porque saben que es irresoluble.

Mantienen, en consecuencia, como útil la ficción de correspondencia tomando nota de que se trata tan sólo de eso: mantener un determinado modelo de equilibrio —aunque sea con un soporte tan poco consistente— porque no hay posibilidad —de momento— de ser reemplazado por otro. Lo que, en cierto sentido, supone una violación de reglas lógicas al convertir el *principio* de correspondencia en *estimación* de correspondencia. O, dicho de otra manera, considerando inconmensurable los dos órdenes de referencia.

10. Nombramos el tiempo de/en la *clausura* por contraposición al tiempo de la *apertura*. El segundo subordina/condiciona al primero. La traslación se impone. Y esa traslación la hacen actores que *proceden* de los espacios de la apertura: no existen actores natos en/de la clausura, ya que ésta es una interesada construcción de los gestores de la *apertura*. Interesada en la medida que, ya con la definición de clausura, se consigue legitimar el espacio de la apertura, pretendidamente ideal y perfecto.

Una vez *en* el encierro no valen las técnicas adquiridas de apropiación del medio. El trauma es norma porque ese registro psico-político-social, que ha convertido a uno en integrado y respetable ciudadano, aquí se convierte, de inmediato, en obstáculo a superar.

La tensión/emoción del acto —en su ejecución y resultado—, el registro y alteraciones que esos actos provocan no es traspasable al interior de la clausura. Sus límites son sólo permeables para el trasvase de individuos. Pero esos individuos que *transitan* han de dejar fuera toda dimensión —objetivable o no— que les catalogaran entonces como ciudadanos. Aquí, dentro, hasta el pensamiento, de serlo, lo sería *libre en las cadenas*. Tan sólo los sentimientos escaparían/burlarían los controles de rigor. Aunque no hay garantías de que así suceda.

El tiempo aquí —se dice— *transcurre* con más lentitud. Como si el tiempo transcurriera. Uno no puede registrar el cambio de la movilidad en el encierro. Sencillamente, porque los encierros no admiten movilidad alguna: son espacios rigurosamente diseñados, de tal manera que los actores responden a una rígida programación. Se les permite tan sólo la opcionalidad de la aceptación o rechazo de su *lugar en el encierro*. Aceptación o rechazo es una falacia: porque aquí toda aceptación es a la vez rechazo, ya que el rechazo se vive fingiendo aceptación.

Pero esta ficción no pertenece al orden de las ficciones-útiles de la apertura: la organización recíprocamente interesada de la mentira en los espacios de la creatividad/re-creatividad cotidianas, en los espacios de los ajustes/re-ajustes gratificantes, en los espacios del equilibrio/re-equilibrio óptimos.

11. El desdoblamiento –forzada y complementaria reclusión psíquica– del interno le hace caer en la ilusión de una transparencia que es opacidad: creer vivir el tiempo de la reclusión con las categorías a través de las que ha *vivido* el tiempo de la exterioridad.

Incluso el lenguaje que acepta es otra trampa psicológica: lo externo es lo positivo, le hacen pensar. Lo interno es el espacio de la *redención*, espacio(provisional) *desde* el que se contempla sin complicidad la estructura de la red exterior y hasta la lógica de la captación espontánea de los individuos que pueblan/ se sitúan competitivamente (en)esa red.

Desde un punto de vista metodológico alguien podría caer en la tentación/trampa de *justificar* el encierro, ya que sólo desde la negación radical de un espacio, situándose al margen, es como *se garantiza* la objetividad de lo mostrado/demostrado, una vez *convenientemente* observado, clasificado, procesado, etc ... Pero, por suerte/desgracia *desde* aquí no es posible conectar la referencia. No son porosos los límites del encierro, hemos afirmado/constatado más arriba.

12. Antes del silencio/después del discurso. Antes de la acción/después de la in-acción. Antes, en definitiva, del espacio/después, irremediamente, del abismo. Para (sobre) vivir más allá/más acá de la vivencia. A uno le viven: son los otros y lo otro quienes usurpan mi/s vivencia/s registrables. Yo sólo soy el soporte, el sujeto dócil de un registro, necesaria-mete alienado.

Queda, sin embargo, un *tiempo intermedio* de difícil explicitación, tiempo puente que separa el *tiempo vivido* antes/después de la reclusión: el *tiempo (pseudo)vivido* en el encierro. La determinación *antes/después* es, sin embargo, irrelevante y se vive aquí como irrelevante, ya que –no me canso de repetirlo– para un interno el tiempo *no transcurre*.

Hasta las categorías *dentro/fuera* pierden también el significado/ uso/función que, en los espacios de la apertura, se les atribuyen. Porque, de lo contrario, ¿cómo podrían entenderse clasificaciones tales como *integrado, normal ...* o sus negaciones *marginado, patológico ...* sin el soporte *dentro* para las primeras y *fuera* para las segundas?. Paralelamente, el encierro es, por definición, a-categorializable, in-determinable. Sobran, pues, conectivas espacio-temporales que, de cumplir alguna función, lo hacen en espacios/planos de libre posicionamiento y de opcional desplazamiento.

13. El *tiempo de la reclusión* es, no obstante, vivido *de otra manera* desde fuera: se pretende traspasar un registro intransferible. La versión de ese registro, la narración del preso, del enfermo o del loco se agota en sí misma: son mensajes sin destinatarios, que narran unívocamente la vivencia, asimismo intransferible, de la *reclusión alevosa*. Es decir, *cuenta* el forzado abandono político-social y, a veces, psico-afectivo y hasta cultural: *discursos del encierro* que no discurren por senderos, es igual que éstos conduzcan a parte alguna —los focos del interés nombrado— o no —los términos del interés nombrable—.

La *personalidad* del interno no se altera hasta alterar a su vez su propia estructura biopsíquica. Por eso, en la primera parte de este ensayo, nos hemos referido a *reclusos reclusos/ex-reclusos reclusos*, en la medida que el encierro deja huellas, fácilmente reconocibles por los guardianes de la integridad de aquellas instituciones que dicen estar al servicio de un *interés colectivo*.

Ahora bien, si he utilizado el término no es porque acepte su valor referencial standard/normado: el interno no tiene *personalidad* alguna, si hablamos *con propiedad*. Aquí no puede admitirse otra *máscara* que la de su propia condición de *penado/ penable*. No hay más. Por mucho que, llamándonos *por nuestro nombre* —el nombre de la apertura— mantengan la ficción, permitiéndonos —en compensación— localizar a nuestros guardianes/educadores por el nombre a través del que se les señala en el encierro, es decir, *sus* nombres de pila.

14. Por eso, los narradores de cuentos que no han escrito acomodan su propio cuento —el cuento del recluso, que han hecho suyo— al cuento que esperan escuchar los lectores de esas narraciones. No de otra forma podrían hacer creer a los demandadores de información las *historias de vida* del interno, que ese interno *narra* —sin voluntad de lectura— en el encierro.

Lástima que, cuando ese interno sea ex-recluido, se vea obligado a simular identificarse —un nuevo trauma a registrar— con el *discurso sobre el tiempo*, elaborado desde espacios donde las *historias de vida* por serlo —es decir, con voluntad explícita de lectura— han de ser cómplices en su constitución y en su narración, esto es, han de ser narradas en los espacios *tipo* de transmisión/creación/re-creación de conocimientos.

Y hoy por hoy, los internados no son escuela de algo-otro que no sea su propio producto. Re-insertar, entonces, ¿para qué?. Re-educar, entonces, *para alguien*. He ahí la perversidad del sistema. He aquí sus contradicciones.

El tiempo, en consecuencia, en/de la reclusión se cierra sobre sí-mismo. Los referentes —de ser nombrados con voluntad de lectura— no aceleran o relativizan la presente movilidad del interno, porque, sencillamente, no hay registro de acumulación —selectiva o no —, ni proyección más allá de los límites de ese espacio.

15. El tiempo de/en la apertura se vive desde dentro *de otra manera*. El tiempo de *los otros*, del que yo fuera cómplice, se ha detenido bruscamente en el momento de la reclusión. Ese tiempo ahora ya no es siquiera referente alguno: no hay voluntad de proyección en los espacios de la apertura, porque aquí *tiempo* se dice de otra manera, pertenece a otro orden, a un espacio que *a priori* excluye el diseño, la construcción y el desplazamiento, la situación espontánea/*competitiva* en una red cortocircuitada en sus conductos, como pudiera catalogarse el plano de proyección de un recluso.

De ahí que el discurso del interno sea recurrente/circular: siempre estamos en el mismo *punto*, ilocalizable a través de cualquiera de las categorías —al uso excluyente fuera— de partida, tránsito o destino.

Aquí la *esperanza* es ciertamente una actitud mística, la *utopía* un sueño que da igual soñarlo *también* despierto, confundiendo la aparición —consciente o no— de los discursos re-creativos del inconsciente.

16. En torno a unos items muy concretos se organiza así el discurso del encierro: la necesidad de narraciones inconexas se impone, como también se imponen silencios, solapados o no, tras los frecuentes ciclos depresivos.

Se hace necesario, pues, *una descripción de la culpa*, relato que se repite hasta la saciedad, seguido de *una complementaria interpretación de las formas y circunstancias de inculpación*.

Una vez que el interno fija este soporte opta por *una determinada organización de su defensa*, apuntalada en su latente *negación de la condición carcelaria, hospitalaria ...*, manifiesta vía alteraciones comportamentales.

Sólo si un cierto pragmatismo tiene aún cabida, si un cierto optimismo —difícilmente desprovisto de fatalismos — puede aún mantenerse, se organiza *una determinada aceptación de la redención o terapia*, en donde el recluso va a necesitar de prolongados y reiterativos estímulos.

EL DISCURSO DEL ENCIERRO: LA MIRADA DEL RECLUSO

17. Porque se quedaron la canción, el recluso *mira*. Y cuando mira, *parece que está solo*. Siempre mirando a través de una ventana, que no admite complicidad.

Triste mirada incierta, mirada *perdida* esa mirada del recluso que no se proyecta en parte alguna: no hay siquiera oportunidad de proyección, ni a su alcance encuentra ocasionales pantallas que registren su dramático mensaje.

La visión panóptica —mirar *a la vez* a cualquier parte— es el sueño y privilegio de los dueños y señores de los espacios de la reclusión.

La voz del interno no tiene eco: las paredes de la celda no admiten transferencia alguna, como tampoco uno, en el encierro, se confunde con los muros de sus *patios*, obligadamente reglados.

El espacio de la reclusión no es *domesticable*. Termina uno aquí, por el contrario, engullendo el propio espacio: en el encierro uno va y viene *sin perderse*. No hay riesgo. ¿Hay entonces intimidad?. No hay un más allá al acecho. ¿Hay entonces *sí-mismo* reconocible/nombrable?.

Porque todo recluso es de antemano un *perdido* —kafkiana paradoja— aquí no hay gasto: aquí sólo se acumulan las *pérdidas*, de las que resulta soporte/exponente último el propio recluso. ¿Pero es que hay, ciertamente, *pérdida*?. ¿Qué significa *ganancia* cuando la pronunciamos *en/hacia* el encierro?.

La mirada del recluso *se pierde en el tiempo*. ¿Pero es que hay aún *mirada*?. Porque el *olvido* es otra categoría que sólo se valida en la diáspora, aquí no hay *recuerdo*: la memoria de *las cosas perdidas* que a diario nos activan esas infranqueables murallas del antiespacio de la im-productividad, de la in-acción. O de la acción in-móvil, porque aquí el intercambio es no-gratificante y el discurso jamás legitima ni predispone a acción alguna.

El silencio se hace norma. El silencio es esa ventana indiferente a través de la que *discurre* la mirada del interno. Los silencios también se engullen. Por eso la voz del recluso no tiene eco. ¡Pobre hablador solitario!. ¿Quién cosechará su lamento para que florezcan besos al amanecer?.

Los espacios de la reclusión tampoco tienen norte: mayor es por ello su amargura, ya que le han dicho que, en vano, puede rebelarse contra el cielo. Aquí todo el mundo es agnóstico. Por eso, cabizbajo, el recluso va y viene sin moverse de *su* sitio.

¿Por qué empeñarse entonces en seguir mirando *más allá* a través de esa ventana?. Mirar *desde* el encierro *hacia* los campos del desafío. Porque nos enseñaron que la vida es lucha. Pero aquí no se sabe qué es beligerancia.

¿Qué significa aquí, pues, *mirar*?. Significa todo y nada al mismo tiempo. Todo, porque nuestra mirada se traduce en *sumisión* para los otros. Nada, porque para nosotros la mirada no es otra que la versión más trágica de la *resistencia*.

Y porque a *su* tiempo se nos organizó la *sumisión* hemos llegado demasiado tarde: ya no hay lugar para una *resistencia* organizable¹³.



¹³ Madrid, Febrero/Marzo de 1992

2. ENTREACTO:

CONTRA LA RAZON ACADEMICA. CARTA ABIERTA A MIS AMIGOS

1. Vosotros, frustrados sacerdotes de la palabra. Vosotros, *univers*-itarios que creéis saberlo *todo* y hacéis de ignorancia *profesión*, de la simulación *poder*:

Vuestros discursos, tras los que legitimáis un sueldo y una *posición* de privilegio, no discurren por/sobre realidad alguna que no sea vuestra arrogante mentira: un consensuado (auto)engaño para que los gendarmes del poder —administradores de hacienda y espacios—, los políticos y sus mentores puedan hablar de *progreso* y de *cultura*.

Vosotros, *nobles eruditos*. Vuestra *erudición* sólo registra vuestros fracasos, Vuestra historia es la interminable historia de los errores que jamás se haya escrito. Vosotros sois *nobles* porque habéis optado por nombrar lo inombrable, por dar cuenta de algo tan *vulgar* como el sentimiento, la vida misma.

Vosotros sois ciertamente *eruditos* porque habéis acumulado en vuestros textos los relatos que hablan de nuestra miseria, que no os dignáis compartir. Relatos acumulados que no escribisteis, porque no sois dueños de la palabra, ni jamás aprendisteis a usarla.

2. Vosotros, que os convertís en *críticos* de la crítica, cuando habéis sido incapaces de correr riesgo alguno, de (auto)situarnos *alguna vez* al margen, cuando jamás os atrevisteis a cuestionar discursos que pronunciara el idiota de turno, siempre que ese idiota *controlara* —o se supusiera que controlara o pudiera controlar— una *parcela de poder* en el mezquino mundo de la Academia.

Vosotros, que activáis procesos de intenciones haciéndonos creer que sólo son procesos de inspección, jamás habéis *visto* más allá de vuestros malolientes espacios de interés, más allá de vuestras pretensiones.

Por eso los *equipos* os han resultado útil: son *ficciones* ciertamente *útiles*, porque se puede ejercer el más cruel autoritarismo —del que Adorno hablara en la *La Familia Autoritaria*— simulando una *práctica democrática*.

Ese ejercicio tiene un nombre: fascismo encubierto.

Vosotros, *autoridades académicas*, que confundís a propios y extraños con vuestra prepotencia, *democráticamente* legitimada.

Vosotros, que homologáis la gestión amordazando la producción. Vosotros, que reducís los espacios de/para el pensamiento burocratizando su transmisión, que, en definitiva, subordináis el pensamiento a la organización, como si el pensamiento *discurriera* por senderos que a alguna (interesada) parte conduzcan.

Olvidáis que *saber* fue siempre *saber mirar*, para *saber hacer*. Sin más. Y que, en consecuencia, el primer acto —en la representación figurada o en la habitual— es precisamente cuestionar el orden de lo real, el reino de los *intereses creados*.

3. Vosotros, que resucitáis viejas siglas para ocultar vuestra ignorancia e impotencia, olvidando que esas siglas fueron preciados referentes de unidad, espacios de organización y lucha y no sagrados símbolos por los que —a través de los que— beligerantes *situáis* —más allá de *nuestro* bien o mal— a unos en la *verdad* y a los otros—restantes en el *error*.

Vosotros, moscas vulgares, me evocáis todas las cosas.



APENDICE: JESUS IBAÑEZ¹⁴. UNA PASION (IN)UTIL

Jesús Ibáñez. La negación del catedrático convencional, del profesor-funcionario. La negación del sistema, de cualquier sistema, porque todo sistema, como cualquier palabra, en este caso, es un sistema/palabra de más. Guardar silencio, entonces, no iba a ser ahora un acto de rebeldía.

Jesús Ibáñez ha muerto. Desapareció el hombre, es cierto. Para el espíritu crítico no ha muerto cualquiera. Toda muerte es ruptura con/del medio. Con la desaparición de J.I. el universo se estremece *de otra manera*. La Universidad – vieja y caduca institución– acusa su ausencia, porque hemos perdido una parte de su libertad, un entresijo a través del que aún era posible un *proyecto cómplice*, la libertad que el crítico, arriesgándolo todo –él mismo, incluido en ese todo–, se toma. Una Universidad de funcionarios no admite otra *función* que la repetición puntual y disciplinada de los dictados del interés. Del interés del Estado, en este supuesto, que sus agentes –celosos guardianes de un dudoso equilibrio (meta)político-social– representan.

La Universidad española –y especialmente, el pensamiento crítico– está de luto. Con J.I. se apaga una esperanza, se invierte brutal y extemporáneamente una referencia, inversión-olvido de difícil reconversión.

La negación del sistema. La Sociología *al revés*: siempre atento a lo que sucede *fuera*, para que lo que hacemos *dentro* tenga sentido. La investigación cómplice: la estadística va a seguir siendo *importante*. Una forma demasiado cómoda de dar cuenta de lo real. Demasiado *cómoda*, porque esa realidad *ya es objeto* que un coyuntural y caprichoso *sujeto* nombra. Más importante, sin embargo, son los elementos del conjunto –los ciudadanos *nombrados*–, que soportan –razón pragmática/razón vital– esa no arriesgada manía de clasificar.

Lo cualitativo, pues, en detrimento de lo cuantitativo. El *grupo de discusión* como método, antes que la encuesta como soporte/ complemento de ese método.

Cuántas ilusiones pusimos en el *cambio*, que por razones de *prudencia política* –se nos dijo entonces– no se convirtió en *ruptura*, tantas frustraciones cosechamos. Un grupo (auto)marginado, tan disidente como para conocer la cárcel madrileña de Carabanchel en la *recta final* hacia la *transición democrática*, optó por la ruptura simbólica. Por recurrente, esa ruptura anunciada sigue minando el suelo de la hipocrecía, sigue siendo la hendidura a través de la que los topos entran y salen de su provocadora madriguera.

¹⁴ http://theoria.org/sociologia/spain/jesus_ibanez.htm

Quedan, después de J.I., pocos. Con vocación de compromiso —arriesgada posición crítica para los tiempos que corren— tal vez algunos más. Y van lentamente desapareciendo, porque lo fácil —y rentable— es la *transmutación*, adaptarse a las circunstancias, esperar —como a Godod— *el momento oportuno*. Y hasta hay quiénes, en ese empeño, no dudan en ocultarse tras la maraña de la Administración para justificar la (injustificable)ineficacia y el engaño entorno.

Jesús Ibáñez, Miguel Cancio, Julia Varela, Carlos Paris, Gonzalo Abril, Fito Bornaetxea, Gabriel Albiac, Javier Sádaba y un largo etcétera —no tan largo como nos hubiese gustado— caímos en la tentación del G.U.A.I. (Grupo Universitario Autónomo de Izquierdas)¹⁵, según tuvo a bien bautizarlo Cristina Peña-Marín en una de las cenas-asambleas de la Facultad de Derecho de la Complutense.

Demasiado provocador, al parecer, porque no faltó tiempo para que, *en nombre de Centrales Sindicales de clase* y partidos/formaciones políticas de vanguardia/obreras, ciertos oportunistas intentaran *organizar/controlar* lo que difícilmente soportaba disciplina alguna. Fue entonces 1985 y la Universidad Española se había sometido, una vez más después de 1965, a un arriesgado *debate desde dentro*.

La experiencia apenas duró un año. Tiempo, no obstante, suficiente como para investir a un tal Ronald Reagan *doctor horroris causa* después de una genial *laudatio* que redactara y leyera Gonzalo Abril.

Jesús Ibáñez a la cabeza y en un segundo intento, dos años ahora atrás fue testigo de nuestra (in)utilidad el Ateneo de Madrid: allí presentamos el posteriormente conocido por *Manifiesto de los Cien: la Universidad a debate*¹⁶, que no llegó más allá de los ilusionados esfuerzos de los firmantes por dar a conocer lo que todo el mundo sabe/sabía y que no quiere aceptar: que la Universidad Española agoniza, que, en nombre de intereses para o extra-académicos, se utiliza la condición universitaria para justificar cualquier tipo de atropello político/(pseudo)cultural, para legitimar oficios de *intelectuales* que de hecho nada tienen que ver ni con la inteligencia ni con la razón. Ni mucho menos con la *noble obligación/responsabilidad* heredada de conservar y transmitir lo más críticamente posible el patrimonio científico-cultural acumulado que se nos ha venido encomendando. De acciones, de praxis, de revoluciones pendientes, en estos espacios —pienso en Simonne de Bauveoir— ¿para qué?

Se retó entonces a la Institución *desde dentro* y esa misma Institución —asimismo *desde dentro*— supo *integrar* nuestra crítica y simular que nuestra denuncia seguía el curso de la tramitación que la urgencia del caso exigiera. Para algo sirven los *nuevos pensadores/asesores técnicos*, es decir, los burócratas del sistema: Se activó, una vez más, una sofisticada *caza de brujas*, aislando/desacreditando a los firmantes —especialmente a esos que el sistema consideraba más vulnerables— denunciando prácticas que no encajan con la *normalidad académica* que del oficio de un profesional del rango de los firmantes se esperaba.

¹⁵ <http://www.ucm.es/info/eurotheo/unideb-guai.htm>

¹⁶ <http://www.ucm.es/info/eurotheo/unideb-cien.htm>

Es cierto que tirábamos/tiramos piedras contra nuestro propio tejado, el tejado de una institución en declive, que necesita fabricar a *sus* intelectuales para sobrevivir.

La factura nos la han ido pasando *a su tiempo*. A J.I. ya se la pasaron a lo largo de esos algo más de diez años de intelectual-docente-funcionario haciéndole el mejor de los honores posibles: no integrarle en el sistema de corruptelas académico-institucionales, porque, entre otras razones, sabían que J.I. no lo iba a permitir.

No se atrevieron/atreven, sin embargo, –ellos, im-productivos por definición– a atacar *directamente* la creatividad, el pensamiento crítico. Porque los gestores de nuestra Institución –como en su tiempo Comte nos recordara– no entienden, salvo raras excepciones, nuestro oficio de provocadores/seductores, no saben qué significa *progreso*, ni mucho menos *servicio público*, por más que se cansen al recordarnos –ahora *desde la democracia*– que la Universidad es ciertamente eso y que no tendría sentido sin eso.

Lo cómodo –vieja práctica fascista– es atacar *fabricando la prueba*. Y porque a todos nos duele que invoquen lo nuestro –la madre–, lo sagrado, la privacidad, relacionan a capricho comportamientos profesionales anómalos por no-habituales con (pseudo)patologías standard. Como si la vida de un pensador, que se haga notar precisamente por hacer lo que entiende es su ocupación definiente –es decir, ser escandalosamente *libre* –, atentara contra el interés general que el Estado dice representar y proteger.

Jesús Ibáñez, sociólogo nómada *de marca* ya no está. Queda, eso sí, su compromiso: cómplice él con respecto a posiciones/ actitudes arriesgadas –por sinceras–; cómplices nosotros que compartimos ese mismo riesgo. A la hora de autoinculparse jamás acusó reservas que se lo impidieran: *insumisos*, desde luego, con él lo fuimos y no vamos a renunciar ahora a esa voluntad de crítica que le definiera.

J.I. se ha ido silencioso, como pidiendo disculpas por haber estado: las *Marchas a Torrejón* fueron siempre un *aparecer/ desaparecer* de un (comprometido)sociólogo, provocadoramente *de campo*. Al lado de Alfonso Ortí, al lado de Esperanza Martínez Conde, al lado de (sus)amigos/*compañeros de viaje*.

Se ha ido en silencio, desde un trasnochado Mayo francés, desde Rouen hacia cualquier parte, pasando por Madrid/Santander. Se ha ido en silencio, como en silencio abandonaba su aula y su despacho, se despedía *sin hacerlo* de alumnos/amigos-(pseudo) compañeros. Como en silencio abandonaba el edificio. En silencio –cosas de poca importancia–, ceniza de pipa a medio encender que cae al azar sobre su abultado vientre y que ocultaba el primer jersey que encontrara al levantarse. Jersey siempre de viejo/irreductible *militante de base*.

La obra escrita/textualizada en registros editoriales es producción muerta. Es historia: el hombre se escapa a su propia producción. La obra escrita/textualizada en el registro de sus alumnos/amigos/compañeros es producción viva: discurso no cerrado. El hombre es parte de la producción a conservar. Invitación a la re-escritura/re-lectura de textos que no tuvieron voluntad de fijación. Sólo de oportunidad/*servicio*.

Sólo de militante provocación/incitación al compromiso: la palabra de un intelectual, por definición, es palabra (que se clausura en la) acción.

Lo demás es simulación de discursos, simulación de adecuación a/con acciones que nada en común tienen con la voluntad del diseñador/analista de lo real, los teóricos(comprometidos) de la acción. Que nada en común tienen con los protagonistas de la acción más generalizada, la *realidad social*.

Más allá de la Sociología. Más allá del Frente de Liberación Popular. Más allá de CEISA y la *Escuela Crítica de Ciencias Sociales*. Más allá de *La Vaguada es nuestra*, del diario *Liberación* primero, de *El Mundo* después. Más allá de la *Terminología científico-social*, uno de sus principales inspiradores. Más allá de J.I. como escritor/pensador/luchador. Más allá de nosotros mismos como co-lectores, cómplices en la producción y en la difusión, aparece —jun día después de su muerte!— su *Sociología*, tomo 1. de una serie que edita la Universidad Complutense de Madrid bajo el título *Las Ciencias Sociales en España: historia inmediata, crítica y perspectivas*. Buena oportunidad para que su lectura nos recuerde que las cosas —personas y medio— tienen un nombre más acá del interés tras el que se ocultan y que convendría aprender a llamarlas por ese nombre.

A vueltas con la crítica, J.I. estuvo/está aquí y allí, en cualquier parte. Como lo ha estado/está en ese proyecto alternativo —que no tuvo tiempo de registrar— que es su/nuestra *Universidad Libre de Maspalomas*¹⁷ (Gran Canaria). Psico- analistas como Paco Pereña, Gómez Alcalá o Jorge Alemán; periodistas como Paco Lobatón, Manolo Revuelta, Mercedes Arancibia o Elvira Huelbes; profesores como Gabriel Albiac, Eduardo Subirats, Manuel Ballester o José L. López Aranguren; políticos irreductibles como Pablo Castellano, Fernando Sagaseta, Ignacio Sotelo o Jorge Verstryng; escritores como Alfonso Sastre, Fernando Sánchez Dragó, Manuel Padorno o Ramón Buenaventura; profesionales *nómadas* como Fernández de Castro, R. Villasante, Miguel Cancio o Pablo Navarro y un interminable etcétera formaron/forman parte de este intento para *rescatar* al sistema/ la institución llamada Universidad de un tedio/ (oportunista) escaparate en lo que se está convirtiendo en los últimos años.

Reconvertibles edificios, cárcel/facultad, eventualmente hospital/manicomio, los centros de transmisión/reproducción de conocimientos son poco propicios para *actuaciones marginales*. Todo es —como si de un centro carcelario se tratara— panópticamente controlable. Todo, incluida la disidencia. La reconversión del mal, lo *patológico nombrado*, termina por formar parte del espectáculo. Hasta personajes-denuncia, como lo fue/es J.I., son asumidos/consumidos como algo que, en palabras de un Vicerrector de la Universidad Complutense, la institución se puede permitir: profesores de semejante textura son extraños/*rara avis*. Y conviene conservarlos.

Jesús Ibáñez dijo sí a casi todo, siempre y cuando el riesgo que se le pidiera tuviera algo en común con el *cambio*, con *lo otro*, con la revolución permanente. Los revolucionarios de turno, como era de esperar —y J.I. lo sabía— le iban traicionando, según se iban (re)integrando.

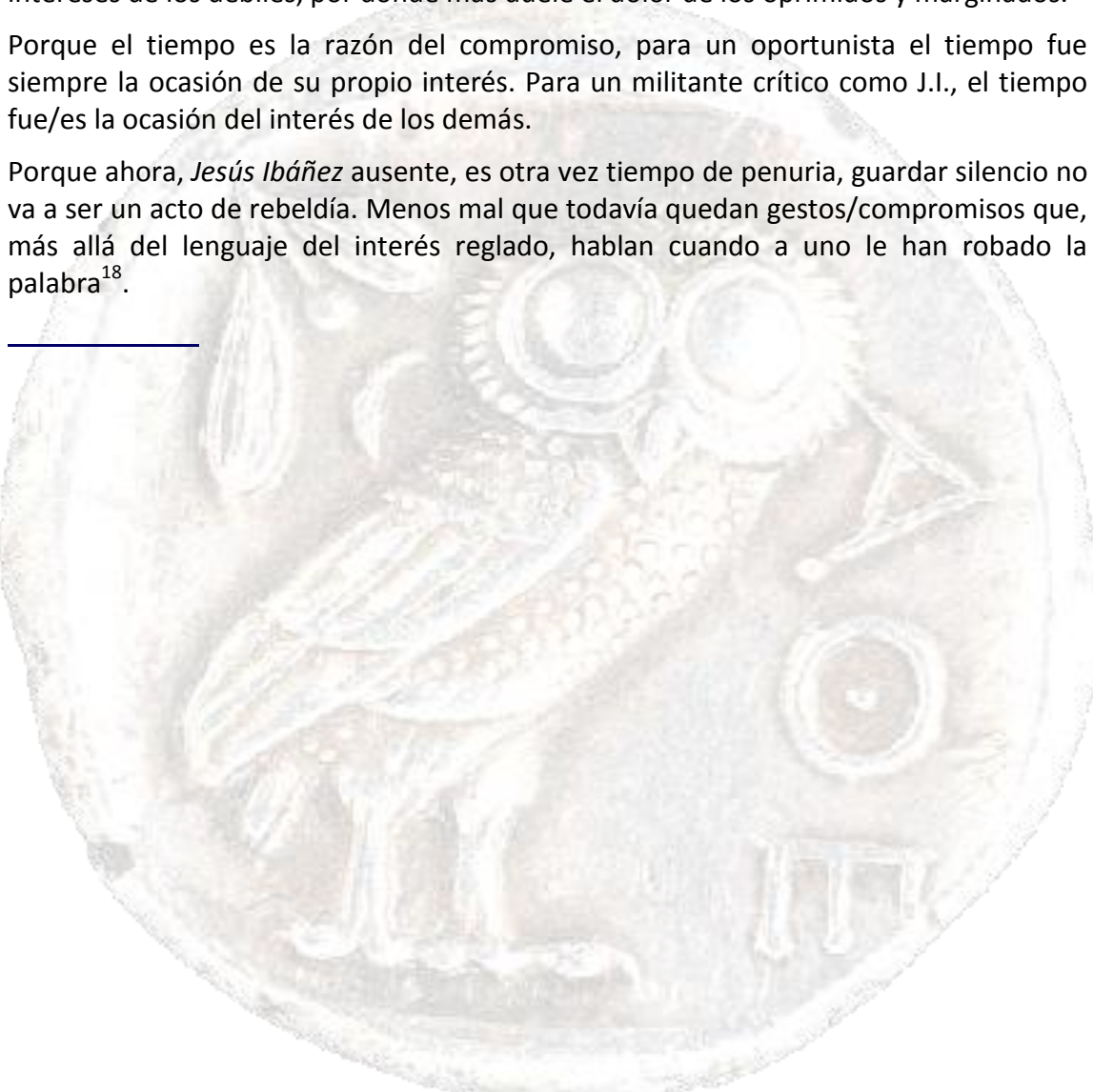
¹⁷ <http://www.ucm.es/emui/maspalomas>

Sencillamente, porque las *revoluciones diseñadas*, persiguen invertir el sistema, el protagonismo, la hegemonía. La estructura de poder, las redes a través de las que se diluyen, siguen siendo, sin embargo, las mismas. Foucault se empeñó en demostrarlo, pero el maoísta o no le entendió o no le convenía hacerle caso.

El viejo luchador, sin embargo, tiene por oficio la provocación y la denuncia, sueña con que alguna vez la red se rompa, precisamente por el lado por donde más pesan los intereses de los débiles, por donde más duele el dolor de los oprimidos y marginados.

Porque el tiempo es la razón del compromiso, para un oportunista el tiempo fue siempre la ocasión de su propio interés. Para un militante crítico como J.I., el tiempo fue/es la ocasión del interés de los demás.

Porque ahora, *Jesús Ibáñez* ausente, es otra vez tiempo de penuria, guardar silencio no va a ser un acto de rebeldía. Menos mal que todavía quedan gestos/compromisos que, más allá del lenguaje del interés reglado, hablan cuando a uno le han robado la palabra¹⁸.



¹⁸ Maspalomas/Madrid, Septiembre de 1992

CONCLUSION (PROVISIONAL): MI PADRE ERA UNA ARAMEO ERRANTE

Es una temeridad que me haya propuesto hacer la CRÍTICA DE LA RAZÓN DE ESTADO¹⁹, entre otras razones porque, en este caso, los términos *Razón* y *Estado* son intercambiables y porque la crítica sólo podría ser asumida desde una cierta posición terrorista que el terrorismo de Estado, desde las Universidades hasta las comisarías, no iba a permitir.

Mi posición al respecto ha sido a la inversa de lo usual en cualquier teórico. Hago la crítica desde una posición de compromiso ciudadano, desde el análisis de la realidad social más inmediata en la que me vea implicado, registren o no los medios esos acontecimientos ciudadanos, tengan o no éstos una dimensión político-social, que, estimaciones aparte, siempre la tienen.

La Razón de Estado no es otra cosa que el estado instituido de la racionalidad, el referente obligado de cualquier discurso —se formule éste en términos de teoría, se diseñe bajo la cobertura de la acción—. Pensar es *pensar correctamente*, hacer es *comportarse correctamente*. Quién define la corrección es, como siempre, “el dueño de la casa, la hacienda y la pistola” (León Felipe), esto es, los intereses de las minorías que controlan, usan y abusan en su beneficio de los intereses de la gran mayoría.

La *legitimación democrática* se puede convertir así en un cheque en blanco que se entrega —nunca mejor utilizado el término en su sentido de sumisión— a esas minorías, único y excluyente *mejor postor*. Aunque lo hagamos con resistencia. Una resistencia que, en la mayoría de los casos, termina en simple mostración de la rabia e impotencia ante la arrogancia y prepotencia de los llamados *hombres de Estado*.

La *Crítica de la Razón de Estado* empieza con/por la crítica de lo inmediato, es decir, por la autocrítica. Uno —con mayor o menor conciencia de ello— determina el medio en el que se proyecta, desde la propia casa —espacio de la privacidad por excelencia, de la obscenidad permitida— hasta ese micromundo de la interacción supuesta, el grupo, una especie de privacidad pluriproyectada/prostituida: espacio/plano de reconocimiento de otras privacidades con las que y en las que uno, por razones de afinidades familiares, afectivas, laborales, políticas o sociales, asimismo interactúa.

¹⁹ *Crítica de la Razón de Estado* es precisamente el título bajo el que se presenta la Edición-94 de la Universidad Libre de Maspalomas (Gran Canaria), <http://www.ucm.es/emui/maspalomas>

Llamo interacción a un comportamiento consensuado: aquella individualizable mostración reglada de equilibrio que hace decir a un observador *no cualificado* que uno se comporta *como debe ser*. Es decir, que desempeña el rol que ha asumido y la función que le han encomendado a plena o tolerante satisfacción de los controladores, dispersos y plurales agentes, garantes de que se respete y encargados de hacer respetar la integridad del sistema, los supuestos *intereses generales* y, en todo caso, siempre a generalizar.

Lo demás pertenece al plano de la referencia macro, esto es, el espacio histórico-cultural más cercano, la realidad estadística, que los medios se encargan de describirnos día a día, generando posiciones homologables de opinión.

La realidad estadística da cuenta de lo aparente, lo formal y sistemáticamente cuantificable. La realidad, sin embargo, es mucho más compleja: Por eso el análisis cualitativo —la descripción global de los hechos— tiene tan poca prensa. Se nos recordó siempre —y se nos enseñó más a menudo— que no era lo mismo el número que *la razón de número*. Preferimos no entenderlo: la edad de la razón nunca fue el tiempo de la estupidez.

Hablamos entonces de *opinión pública*, esa referencia a la que uno tiene necesariamente que adaptarse, si bien *guardando la distancia* de lo genuino por excelencia: aquello que hace de mí un número diferente, mis *señas de identidad*. Atrapado en la red social que me acoge y corresponde, dentro de una supuesta generalidad normalizada, ciertamente éste puede ser el mejor de los mundos posibles, falacia en la que es cómodo caer. Tal vez por aquello de la voluntad de permanencia en lo mismo, ante el temor —con o sin temblor— que lo nuevo supone.

De esta suma de conjuntos surge la necesidad de modelos de equilibrio, fuente de cualquier proceso de normalización, que se traduce en organización macro que un determinado territorio limita. A esta estructurada aunque compleja suma de organizaciones hemos convenido en llamar Estado.

El intelectual de esos Estados pierde, sin embargo, la privacidad. El político también la pierde, aunque más a menudo. Transfiere el discurso de la simulación/seducción, ese discurso que le legitima, a los espacios reservados para las relaciones micro. Por eso se afirma — y con razón— que los filósofos —en su más amplio sentido y en cuanto diseñadores de racionalidad— somos *malos amantes*.

Parafraseando a Anhouil, el ciudadano, cuanto más cercano está, es decir, cualquier vecino —o el prójimo, utilizando un lenguaje más clásico— termina convirtiéndose en enemigo a controlar y combatir. Es cierto que decir vecino es decir enemigo, aunque un enemigo entrañablemente necesario, espejo complementario de lo que a uno le gustaría ser sin renunciar a sí-mismo, sencillamente porque uno accede al otro desde posiciones de debilidad, *desde fuera*: lo que sabemos y envidiamos de los otros es su (pseudo)capacidad de simulación, su rostro ..., su confusa y provocadora *máscara*, en último término.

La programada destrucción del enemigo no es, en consecuencia, otra cosa que una mostración de afecto hacia ese otro. Un otro competitivo, porque tanto como yo ha desarrollado no su *voluntad de fragmento*, sino su más primitivo instinto de ocupación/dominación. Los creyentes —es igual de qué signo sean— lo han entendido muy bien cuando, *amando al otro*, terminan *engullendo* a su propio dios. Un ateo no puede, por eso, rebelarse contra el cielo —como nos recordaba Bataille— porque ha renunciado a cualquier tipo de transcendencia que no sea la interacción puntual entre sus propios intereses y los intereses de los demás: un selectivo conjunto de otros, situados en supuestas posiciones de privilegio, posiciones envidiables precisamente porque, en tanto que provocadora alternativa, son para mí una constante amenaza.

Termina uno así perdiendo el norte de nuestra ocupación/función de legitimadores de racionalidad a la que me he referido, porque olvidamos que el sur también existe, que primero uno tiene que sentirse humano, demasiado humano, para entender la miseria de los demás. Amor y odio, por eso, son complementarios, jamás excluyentes. No de otra forma se justifica el tráfico de influencias, no de otra forma se justifican las guerras —frías o calientes, de baja o alta intensidad— que paralelamente justifican el tráfico de armas que propician. Armas, por cierto, que no siempre tienen por qué disparar, aunque sigan siendo *de fuego*, como es el caso, por ejemplo de un bloqueo económico.

Nosotros nos empeñamos en llamar a las cosas *por su nombre*, cuando las cosas no admiten, no soportan otro nombre que el nombre que el interés de sus usuarios les atribuyan. Cuando hablo de cosas lo hago en su más amplia acepción: cosas son objetos (pretendidamente)inanimados, pero cosas son también acontecimientos, estados de opinión. Cosas también son — y eso es lo que más me preocupa— los pueblos y los individuos que en ellos se organizan, es decir, nosotros mismos.

Una organización social se distorsiona ante la llegada de elementos que no pertenecen al conjunto ya configurado. Pero las situación de los elementos de ese conjunto y la interacción correspondiente pueden verse asimismo distorsionada por la generación de *focos no integrables* de alteración del equilibrio consensuado o simplemente por la (auto)expulsión de algunos de los miembros de esa organización. Es, en política, por ejemplo, respectivamente el caso de la Alemania-Reunificada y el de la Yugoslavia-Dividida, para no salirnos de la Vieja Europa. Pero puede ser también el caso, en economía y por citar alguno reciente, el de la fusión Banco Central-Hispano o , remontándonos un poco a nuestra historia más inmediata —que todavía nos salpica— el de Rumasa. En microsociología podría acudir al ejemplo más paradigmático: inclusión en la familia de nuevos miembros, por nacimiento o reagrupación, o exclusión por emancipación, divorcio o muerte. Otros elementos, como cambio de domicilio o de la situación laboral de algunos de sus integrantes contribuyen, a su vez, a alterar el tipo de organización social al que nos estamos refiriendo.

La gente quiere y espera que se hable como cada uno habitualmente habla. Por eso a menudo se hace tan ininteligible tanto el discurso del político como el de los intelectuales que legitimamos ese discurso, sospechoso discurso antes de la provocación que de la convicción que, a veces, se convierte en un muy poco discreto discurso de la seducción, con sus componentes de distracción o juego. E incluso de engaño.

La gente exige que *a sus cosas* se les atribuya el nombre que ellos mismos entienden que les corresponde. Convendría ser de vez en cuando autocrítico y reconocer, desde nuestra privilegiada posición de *nobles hablantes*, legitimados social y estatalmente para ello, que no somos fieles/leales a nuestra función de prestadores de servicios: nosotros, intelectuales y políticos, sin embargo, seguimos empeñados en llamar a las cosas por el nombre que estimamos les corresponde o por aquel que nuestro coyuntural interés nos obliga a atribuir y a pronunciar, que es más grave.

A veces, esa legítima opción que cualquier posición crítica supone se vuelve contra el principio mismo que tras la idea de progreso se esconde, ya que —por economía de esfuerzos o simplemente por miedo al fracaso— nos empeñamos en seguir llamando a las cosas por el nombre que hace tiempo ya no les corresponde. Cómoda y poco comprometida costumbre de transmisión acrítica — *neutral, dicen algunos* — de conocimientos: intentar reproducir, leyendo si es necesario, lo que otros dijeron y escribieron. Esos otros, en este caso, *reconocidos padres* fundadores o refundadores, que en su momento diseñaron atrevidas teorías que suponían se adaptaban a las cosas, pero a esas cosas que entonces se suponía asimismo que existían.

Nietzsche tuvo la osadía de romper a tiempo la linterna y entonar —como nos cuenta en *Die frohliche Wissenschaft: La gaya scienza*—, un *requiem* para que fuese Dios el que *descansara eternamente en paz*, ante el estupor de ciudadanos que estaban acostumbrados a justificar sus creencias utilizando el discurso de la confusión, única herramienta de integración e interacción que entonces tenían, es decir, un determinado credo político-cultural, en donde se confundan los valores de la historia —registro interesado de algo que ya no es— con los valores de la esperanza que los intereses del momento diseñaran. Nietzsche rompe la linterna porque su luz no enfocaba rostro alguno que respondiera a una pregunta clave: *¿has visto a Dios?*

Evidentemente nadie, ni entonces ni ahora, ha podido haberlo visto, porque el dios de la cultura cristiano-mediterránea no habla. Y cuando se atrevió a hablar *se hizo carne*, terminó disfrazándose de demiurgo, es decir, terminó asumiendo funciones hoy tan reconocibles como la de intelectual o político: los modernos chamanes, los sacerdotes laicos en que nos hemos convertido.

Con frecuencia se me ha preguntado cuál era mi credo. Solía responder como lo hacía Sartre en situaciones similares: que ése es sólo un problema del que hace la pregunta. Yo he terminado creyendo en un Dios del Silencio, una trascendencia asexuada, carente de sentimientos y que no habla. Ni permite siquiera que nadie lo haga en su nombre. Ese Dios del Silencio que dejaría de serlo cuando pronunciara la primera palabra: Porque la palabra da cuenta de la miseria, el silencio termina relatando el espectáculo de lo reconvertible, de lo eternamente nuevo.

¿Guardar silencio sigue siendo, todavía ahora, un acto de rebeldía?. Es posible, aunque cada día estoy menos seguro de esa mi vieja posición. Sé que alguien ha merecido el título de dios o héroe porque ha sabido callar a tiempo. Lo demás fue desde entonces prostitución de la palabra originaria. ¿O al principio, en lugar de la palabra, fue la acción?.

Mientras tanto —y nunca esperé a Godod— los conventos —laicos o no— de nuevo han comenzado a seducirme, esos espacios para la meditación, la reconsideración del discurso de/sobre la vida, del que tanto hemos abusado. Espacios de recreación, en definitiva, *espacios sagrados* que justifican cualquier planificación/diseño urbano. Esos espacios que hemos convenido en llamar, en unos casos, iglesias, en otros —¿lo lamentablemente más habitual?— bares, cafeterías, discotecas, etc ...

Porque nuestras Universidades se han convertido en un sacrílego y extemporáneo *monumento a la cultura*, desde una iglesia o desde la barra de un bar se conecta mejor con lo oculto, lo trascendente: He terminado, por ello, convenciéndome de que era cierto aquello de que los dioses —*por ser quiénes son*— estaban en cualquier parte y en todas y cada una a la vez. La mejor afirmación democrática que conozco, principio que, por desgracia, ninguna Constitución recoge.

SOBRE ROMAN REYES: NOTA DEL EDITOR²⁰

Román Reyes nace en Fataga (Gran Canaria) en el seno de una familia humilde. Autodidacta, ahora empedernido —por necesidad entonces—, se licencia y doctora primero en Filosofía y posteriormente en Sociología. Con una beca Max-Planck amplía estudios en Alemania teniendo como valedor a Jürgen Habermas. Con otra beca —en este caso, de la Sociedad Alemana de Investigación (DFG)— se acerca al mundo de la Ciencia Política en Heidelberg al lado de Dieter Nohlen.

En la Universidad de Paris VIII-Vincennes entra en contacto con el pensamiento y la metodología francesa *de nuevo corte* de la mano de François Châtelet.

En 1975 se incorpora a la Cátedra de Filosofía y Metodología de las Ciencias Sociales en calidad de Profesor Agregado, en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense. Multidisciplinar ocupación en la que sigue comprometido, con sus variantes de Crítica Social, Sociología del Conocimiento y de la Cultura y Sociología de la Vida Cotidiana.

Profesor *atípico*, Román Reyes ha conseguido invertir el sistema tradicional de exámenes, ya que “sólo dan cuenta de la *fidelidad* coyuntural del alumno hacia el no menos coyuntural *interés* del profesor de turno”. Es precisamente “su posición crítica frente a los males de la Universidad —en palabras del desaparecido Jesús Ibáñez— lo que le ha acarreado algunos enemigos y, en consecuencia, algunas corrientes de opinión contrarias”.

Román Reyes “crea inquietud en el seno de la comunidad universitaria”, tal como formal y explícitamente se han manifestado ciertas instancias académicas. *Desacraliza*, es cierto, su oficio —y ese ha sido probablemente uno de sus más graves *errores*— llevando a la calle su provocador discurso sobre la seducción, poco entendido en el aula o en su entorno. Primero es *Galileo Galilei* la sede de sus tertulias, para continuar luego en *La Manuela* y en el mítico *Elígeme*, ahora *La Habana*.

Poco disciplinado ex-militante del P.C.E., ex-representante español en el Comité por la Paz en el Mediterráneo y afiliado a Comisiones Obreras, Román Reyes organiza en 1983 el Simposium Internacional *Cien años después de Marx (Ciencia y Marxismo)*, encuentro patrocinado por las Universidades Madrileñas y las Fundaciones Pablo Iglesias y de Investigaciones Marxistas.

En 1985 promueve, junto a otros compañeros del Distrito Universitario de Madrid, el *Grupo Universitario Autónomo de Izquierda (GUAI)*²¹, siendo uno de los primeros firmantes del *Manifiesto de los Cien (La Universidad a debate)*, presentado en 1989 en el Ateneo de Madrid.

²⁰ Ed. Libertarias, Madrid 1994, ISBN: 84-7683-291-5

²¹ <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/eurotheo/unideb/guai.htm>

A tono con su militancia y reincidente voluntad de alternativa, publica la *Terminología Científico-Social. Aproximación Crítica*²² (Ed. Anthropos, 1988 y 1991), obra que ha servido de plataforma no sólo a conocidos profesionales de las Ciencias Sociales para contar *de otra manera* lo que sabían y querían. Sirvió además y especialmente para que jóvenes pensadores e investigadores, con voluntad expresa de crítica, ocupasen el espacio que otras publicaciones les negaran.

En línea con las publicaciones citadas, edita en 1989 una obra colectiva bajo el título *Conocimiento y Comunicación* (Ed. Montesinos) en homenaje a Luis Martín Santos, otro profesor *atípico*—desaparecido también a destiempo—, aunque un *lujo* que asimismo se podía permitir la Universidad Complutense de Madrid.

En contra de las posiciones oportunistas de burócratas de Partido, Sindicato u Academia y con motivo de la Guerra del Golfo se declara, en enero de 1991, *insumiso académico* "hasta que los padres de la guerra dejen de traficar con la muerte". La factura se la siguen todavía pasando desde diferentes focos de interés y/o gestión.

En 1992 funda, al lado de otros *profesores críticos*, la *Universidad Libre de Maspalomas*²³ (Gran Canaria) e inicia la Edición de *Las Ciencias Sociales en España (Historia inmediata, crítica y perspectivas)*, obra en 14 Tomos que publica la Editorial Complutense y de la que ya han aparecido cuatro títulos.

De Román Reyes es obligado, por último, citar también las publicaciones siguientes: *Filosofía de las Ciencias Sociales* (Ed. Libertarias, 1988), *Sobre el Amor y el Olvido* (Ed. Montesinos, 1989) y *Sociología y Vida Cotidiana* (Ed. Montesinos, 1992).

Los papeles del silencio que ahora publicamos es un testimonio que legitima invirtiéndola una tópica expresión de su autor: *Guardar silencio es un acto de rebeldía*. En esta ocasión, el silencio que se le ha impuesto ha generado un discurso mucho más rebelde y provocador.

²² <http://www.theoria.eu/dictionary>

²³ <http://www.ucm.es/emui/maspalomas>