
CHAMAMENTO

Anónimo

Tradución e notas:

Nora Viéitez



Índice

Título orixinal: **Appel**

Tradución e notas: Nora Viéitez

Introdución: Ignacio Castro & Javier Turnes

Deseño e maquetación: Juan Gallego _ www.juangallegoestudio.com

Ilustración de portada: Louis van Paridon. 'Obsolete media on the flea market'. Amsterdam, 1967

Edición: **axóuxere**

Xens, 75

15984 Araño, Rianxo. A Coruña

Galiza

info@axouxe-stream.com

axouxe-stream.com

Impresión: Sacauntos Cooperativa Gráfica. Santiago de Compostela

ISBN: 978-84-939107-1-6

Depósito legal: x-xx.xxx-xxx

Batendo nas portas do limbo

Ignacio Castro & Javier Turnes

7

Proposta I

31

Proposta II

47

Proposta III

61

Proposta IV

77

Proposta V

93

Proposta VI

109

Proposta VII

123

Batendo nas portas do limbo

Théorie du Bloom (*Teoría do Bloom*), Introduction à la guerre civile (*Introducción á Guerra Civil*), L'insurrection qui vient (*A Insurrección que vén*) e, quizais, este Chamamento, *parecen ter a súa xénese nunha mesma “zona de opacidade ofensiva” para a que o problema somos nós, flotando no noso automatismo, na nosa reserva, no noso narcisismo cómplice. Invertemos simplemente o que fai e di a dereita, sen ningunha capacidade ética para perforar o chan unificado do noso integrismo. Isto converteu en eterno o pesadelo da nosa agonía, unha violencia a cámara lenta da que somos ao tempo vítimas e verdugos. Contentámonos coa alternancia, con ser a esquerda do Imperio, e iso fixo do eixe do noso sistema algo*

inaccesíbel, fronte ao cal xa é case imposible tomar unha distancia crítica.

Lonxe desta impotencia, estes textos conteñen, entrelazada coa súa corrosión sombría, unha alegría insultante. Permítense o luxo de “poñer a caldo” practicamente todo o que veneramos, incluídas as cen variantes coñecidas da esquerda, sen tremer un milímetro por iso. Como se falasen dende outro lado e pisaran un exterior secreto que os mantivera a salvo da queima. Ou é que se alimentan do lume. Fixémonos neste breve fragmento de Chamamento: “O activista mobilízase contra a catástrofe. Mais non fai senón prolongala. A súa precipitación consume o pouco de mundo que aínda existe. A resposta activista á urxencia permanece ela mesma no interior do réxime de urxencia, sen esperanzas de abandonalo ou interrompelo” (p. 64). E así seguen, sen folgos, en cada momento. Onde reside o misterio desta exultante xovialidade que lles permite disparar a discreción? En que reside ese espanto que, nas súas palabras (p. 89), podería liberarnos do medo?

I

En relación á nosa tradición “esquerdista”, este Chamamento representa, no rosario no que está engarzado, unha ampliación do campo de batalla que se libra tras do noso presente histórico. Por primeira vez en moitos anos, a vontade de lle discutir ao capitalismo unha explicación global do momento histórico no que nos encontramos. Agamben, Badiou, Žizek e outros (tamén Baudrillard) teñen feito preciosas análises críticas da nosa orde social, mais talvez dende a sociedade do espectáculo de Debord nunca nos tiñamos atopado cuns textos que se infiltrasen deste xeito nas nosas vidas, que desen unha visión tan enfrontada á que a normalidade capitalista ofrece de si mesma. Tanto é así que, á marxe mesmo dos acordos e desacordos concretos que mantecemos coa letra destes libros, a súa primeira virtude é arrebolan unha estimulante incerteza acerca do que sexa o presente, cousa impensábel hai apenas dez anos. Que Chamamento poida ser escrito e publicado indica xa de seu que estamos nunha época completamente distinta ao que se pretende oficialmente, mesmo dende a esquerda máis ou menos instituída.

“O imperio non é unha especie de entidade supra-terrestre, unha conspiración planetaria de gobernos, de redes financeiras, de tecnócratas e de multinacionais. O imperio está en todo lugar onde nada pasa. En todo lugar onde todo funciona. Alá onde reina a situación normal.” (p. 39). *Polo baixo, a ampliación do campo de batalla que estes libros representan afecta a unha subversión política da nosa existencia cotiá, do significado común da nosa forma de vida, que até onte deixabamos para unha mitoloxía privada ou, como máximo, a unha ontoloxía sen implicación práctica ningunha. Lonxe disto, a imaxe do Imperio biopolítico co que nos provoca este texto anónimo contrapón, ao liberalismo existencial que nos envolve, un comunismo existencial corrosivo. A primeira función política de Chamamento é ensinarnos a percibir doutro xeito, a existir doutro xeito. Escoitemos: “Despois, pouco a pouco, vimos o que nos rodeaba transformarse nun medio e dese medio en escena. Vimos á promulgación dunha moral substituír a elaboración dunha estratexia. Vimos solidificarse as normas, construírse as reputacións,*

as descubertas entraren en funcionamento, e todo volverse extremadamente previsíbel. A aventura colectiva converteuse en triste cohabitación. Unha tolerancia hostil apoderouse de todas as relacións. Apañámonos. E, inevitabelmente, por fin, o que se tiña figurado como un contra-mundo, estaba reducido a mero reflexo do mundo dominante: os mesmos xogos de valorización persoal no campo do roubo, da pelexa, da corrección política ou da radicalidade. O mesmo liberalismo sórdido na vida afectiva, as mesmas preocupacións polo territorio, polo dominio, a mesma escisión entre vida cotiá e actividade política, as mesmas paranoias identitarias. Para os máis afortunados o luxo de fuxir periodicamente da miseria local, levándoa para outros lugares onde aínda é exótica.” (p. 97). Como ven, estes mozos non teñen pelos na lingua, máis ben disparan con bala. Unha e outra vez, a tan cacarexada derrota mundial da esquerda preséntase como resultado do seu soño máis íntimo, un escenario que a esquerda, en conxunto, incluída a súa ala radical, ten amañado. Eles cren verdadeiramente

na necesidade fisiolóxica dunha revolución e, por tanto, queíxanse de que a vida siga sendo a mesma. A forma en como describen esta rabia é o mellor dos seus logros.

Resumimos? Por unha banda, Chamamento ten o mérito de nos empurrar a ter que pensar, por razóns existenciais, o que até onte deixabamos ao campo da relixión: o sentido dunha singularidade vital irredutíbel á patética condición do cidadán particular, a de ser un simple nó da rede social. Por outra, no terreo político, obríganos a pensar no integrista da nosa flexibilidade; no que nós, fillos da Ilustración, temos en común coa dereita na xestión deste Imperio que tres cuartas partes da humanidade teme ou odia.

Á parte do feito de que se trate dun libro ligado directamente a unha praxe política eficazmente anómala, que nace dela e volve a ela para a rearmar, a carne de Chamamento é tan violenta que, aínda que despois de lelo se concluíra que “non se pode facer nada”, tras este varrido da ollada a través do que somos, o mundo xa non é o mesmo. Nós tampouco poderíamos ser os mesmos. Os intensos debates que vivimos na Costa da Morte, en Madrid, e mais

en Barcelona, malia o relativo descoñecemento que aínda se notaba deste medio, non deixaron de reflectir o carácter tremendamente revulsivo que, precisamente para nós, trae ou porta². A conmoción política e vital que producen xa implica de seu un efecto político importante, á marxe mesmo do que sexan propostas positivas. Se a primeira tarefa política perante un acontecemento novo é deixar de durmir ben, perder a boa conciencia e o sono, estes libros cumpren dabondo esa tarefa. Logo xa se verá o que facemos con eles. Polo pronto, con este “decisionismo” descarado, sacudiron toda a nosa inercia.

Dan por supostas mil loitas sectoriais. Eles tómanse daquela a molestia de levar a loita ao campo do pensamento. Por iso o branco frecuente dos seus ataques é a esquerda, desvelando as entrañas doces da súa “casca amarga”, aínda que para iso teñan que utilizar a autores da chamada “revolución conservadora”, como Schmitt.

II

Chamamento, é dicir, un xesto práctico que ten vocación de singularidade. Chámase aquí á aceptación dunha tarefa

común, neste caso, a tomar unha decisión no medio dunha situación que é o campo de batalla, a saber: o das denominacións e o imperialismo ético e máis estético que a sociedade occidental exerce sobre delas. Para poder escoitar, tense que coñecer a arte que permite estar de cara co perigo singular que tal determinación supón e que nada ten que ver coa vocación de universalidade e neutralidade dos que din vós. Estes manexan unha antropoloxía que só merece ser destruída.

Este chamamento faise dende un lugar preciso chamado Occidente e a un ser singular, tan singular que é calquera e non o Home. Pola contra, a mesma invitación afirma xa a existencia de vínculos que permiten saber que a voz e a palabra serán recollidos. Así, sentímonos chamados por un lugar ou polos amigos, e o noso movemento será o de facer algo xuntos, o de pór á disposición do uso común as nosas potencias prácticas, sexa camiñar, escribir ou saír na noite a por leña para o lume. Algo práctico, mais non algo útil necesariamente. Por esta razón, aqueles que aínda porten esta potencia non poderán ficar indiferentes. Fronte a eles, os que non teñen oídos para un acorde de fondo que di: A existencia non é capitalista.

De certo, a textura deste libro resulta de facer resoar ese acorde agora mesmo aludido. Atopámonos entre algo así como unha música escrita para o uso dos que teñen unha predisposición afectiva a deixarse tocar por ela. Aqueles para os que recobrar o sensíbel é moito máis ca un antollo e, por iso, portan a evidencia de que a quebra que hai que rebentar é a da política clásica. Os seus rituais e o seu pequeno mundo, o embruxo dun discurso cuxa aburrida melodía di: Non vivirás como pensas.

Perante eles, os nenos perdidos que non teñen antollos, senón desexos. Desexos de forma, de comunidade, de lentitude, de alegría e de mundos. Todos eles por inventar.

Os que din vós, os que non poden entender os infinitos atributos do real que aquí se nomea, apenas perciben hostilidade nesa secesión na que se procura habitar. A cera dos seus oídos ten forma de mercadoría, de electrodo simbólico que os converte en colaboradores dunha realidade até tal punto hostil, que nos tornou xestores dunha angustia que só serve para non sucumbir a esta atenuada dependencia, a unha definición de liberdade que equipara desexo e antollo.

Chamamento *presenta unha “teoloxía negativa” para a que o mal consiste na suposta evidencia de que o tempo dos heroes pasou e dá por sentado o enterro definitivo de toda forma de heroísmo. En suma, o enterro definitivo das forzas esenciais que nos atan ao que precisamente o Imperio separa, grazas ao seu monopolio dos nomes. Xa non existen palabras, nin a casa, nin os amigos... Que ten que ver a vida co turismo, coa esquerda e co liberalismo existencial?, pregúntase este libro. A vida mortal nada sabe de espectáculos, semella contestar. Que mágoa ter esquecido que o heroe é o máis escuro e sinxelo dos homes, que é indiferente ao recoñecemento e envexa, tan propios deste deserto.*

Fartos xa da depresión e encarnando a serenidade que ofrece a urxencia, os nenos perdidos asumen que todo está por construír. A vida mesma está por construír e nun lugar sinalado: alí onde o Imperio apenas ve crise, alí onde querer vivir é algo criminal.

Asistimos á representación dun comunismo negativo que consiste en habitar a fenda aberta pola metafísica, fenda que o Imperio perpetúa a través do biopoder e o es-

pectáculo. Un movemento que trata de partir, de encetar un camiño máis próximo á andaina do campesiño que ao paseo cálido do cidadán nas horas de ocio, imbuído dunha tolerancia de chalé adosado. Dísenos que hai que suturar unha separación perforando a separación mesma. Como estranxeiros do seu tempo para os que os lugares son un momento do mundo e, precisamente por iso, existen alí onde habitan. Escoltamos os pasos dun camiñar que chama a unha ética da verdade, unha nova forma de costume que pasa por encetar unha educación sentimental, tan sinxela e brutal como encarnar o que se pensa. Se nesta música hai un estribillo, di: Entrar en razón non significa atenuar o sensíbel.

Non haberá oídos para a hostilidade dun vento pasado na noite.

Chamamento, pois, a eses que vagan nas ruínas dunha civilización xa pasada, que se derruba en ouveos de acabamento e aí, na aresta desa fenda que sempre está por inventar, irrompe con xestos que van cargados da unión de palabras e cousas, actos e pensamentos. Aenos que están preto da necesidade da materia e lonxe da

esquerda coñecida e a súa conciencia-metástase dun desastre que consiste en vivir coma se non estivésemos no mundo.

Nada de folclore contestatario, perfectamente integrado coa policía que espregita fóra e co policía que espregita dentro. A situación consiste en facerse cargo do conxunto de fluxos que a atravesan. Por iso non hai presión, senón que o urxente da situación libera.

Alúdese aquí a unha certa serenidade estoica que asome sen condicións un grao de intimidade tal co deserto e a catástrofe, que non hai dúbida de que todo está por construír. En común. E se existe algunha propiedade, será a dos vínculos que nos atan ao mundo e que o Estado vén arruinando dende a súa orixe. Algo me será propio na medida en que pertence ao dominio dos meus usos. E isto non pode ter lugar na tenue luz do fogar climatizado onde, como moito, as cousas apetecen.

Se hai unha autonomía será a dos vínculos coa materia.

Se hai unha liberdade, a asunción das determinacións que nos atravesan a cada instante, en cada lugar.

E se existe unha política, será moi probablemente un neospinozismo, un monismo que nada sabe do confort da separación, de discursos que pensan o mundo sen min e a min sen o mundo. Un pensamento animal no que as vellas dualidades sexan seladas de novo.

III

“O hábito que adquirimos de vivir como se non estivésemos no mundo. O deserto está na proletarización continua, masiva, programada das poboacións, tal como nos suburbios californianos, alá onde o sufrimento consiste xustamente no feito de ninguén parecer xa recoñecelo.” (p. 38). *Este libro aforra longas demostracións. Parte máis ben da evidencia da catástrofe e actúa a través de imaxes fulgurantes que a retratan. Unha catástrofe que, política e antropoloxicamente, xa se ten producido e que nos coloca en situación de espera, temerosa e militante. Algo en todo caso vai ocorrer, posto que o noso mundo é catastrófico na súa normalidade. En tal punto, este libro quítanos calquera esperanza de rutina na mera xestión do estado de crise perpetua no que se converteu o*

noso presente. E talvez se trate, ante todo, dun excelente texto de filosofía da historia, dunha revolución no campo da percepción e do pensamento. Mais, non comezan case todos os cambios de época así, polo menos en Occidente? Coa furia apocalíptica dos mellores textos paulinos, esta tersa escrita anónima enceta unha metafísica crítica da nosa metafísica, a que nos mantén en estado larvario que nin sequera se atreve a ser infeliz, a fracasar dunha vez por todas, a enfrontarse, ou á morte.

A “esquerda” é en todo caso unha expresión que a ese medio anónimo lle resulta incómoda, tendo en conta o grao de enfrontamento que mantén con todo o que esa órbita cultural da nosa ortodoxia ten logrado: “É á forza de encarar o inimigo como suxeito que nos enfronta –en vez de o recoñecer como unha relación que nos domina– que adoecemos na loita contra a doenza. Que reproducimos, baixo o pretexto da 'alternativa', a peor das relacións dominantes. Que nos pomos a vender a loita contra a mercadoría. Que nacen as autoridades da loita antiautoritaria, o feminismo con grandes collóns e os linchamentos antifascistas.” (p. 39). Este libro man-

tén, non obstante, unha boa relación con niveis agachados da esquerda clásica, tanto certo Marx como certo anarquismo, así como tamén ámbitos máis escuros da esquerda, de Blanqui a Stirner. Este último, a quen nunca citan, unha das bestas negras de Marx e obxecto de burla en A sagrada familia, está moi próximo ás posicións de Chamamento. Estao nunha análise “neohegeliana” da existencia que é moito máis penetrante e metafísica que a da esquerda que se chama a si mesma radical. E isto porque, a diferenza desa corrente simplemente política, este texto anónimo mantén unha excelente relación coas Vanguardas de comezos do século XX, tanto o expresionismo como Joyce, Kafka, Benjamin ou Walser. Coa luz que estes nomes deitan sobre a nosa condición metafísica, Chamamento fai unha mestura bastante sui generis.

Outro dos piares é sen dúbida Debord, con quen comparten esa actualización da crítica ao “fetichismo da mercadoría” que foi un pouco esquecida polo marxismo clásico. O derradeiro aporte que constitúe a súa bagaxe, as referencias a Heidegger e a Foucault, tamén a Agamben, é algo que desorienta mesmo aos neosituacionistas actuais. Así pois,

non deixan de procurarse fontes de inspiración e fontes de conflito. Mais a súa resolución pode con todo, mesmo coa súa propia complexidade. Por iso logran de Chamamento a depuración crecente dunha mensaxe política que acende en Europa algunhas alarmas “antiterroristas”.

Porén, en canto á cuestión de qué propoñen de fondo, tense discutido moito... O normal é que a “alternativa”, cando se cae na trampa de dala, non estea á altura do diagnóstico crítico se este ten sido realmente audaz, desapiadado. Como estar á altura do afundimento xeral que eles prognostican? Como facer unha proposta xeral que á súa vez non entre no problema xeral que denuncian, o do que eles chaman “a política clásica”? Porén, logo dunha primeira impresión un tanto nihilista, a parte “positiva” de Chamamento é extremadamente interesante, inzada de ideas difíciles, algunha delas nacida dunha praxe da cal apenas sabemos nada.

Escoitémosos unha vez máis: “Para ser breves, diremos que tal posición pide emprestada aos Black Panthers a forza de irrupción, á autonomía alemá as cantinas colectivas, aos neo-ludditas ingleses as casas

nas árbores e a arte da sabotaxe, ás feministas radicais a escolla das palabras, aos autónomos italianos a autorredución de masas e ao movemento do 2 de Xuño a alegría armada.” (p. 42). Como ven, non nos fan doada a tarefa de rexurdir dende as cinzas.

Insistimos en que a “proposta” está ante todo na implacábel visión que mantén, nesa potencia insólita de facer o baleiro, de nos deixar en suspenso, como en branco. Despois de asistir a ese varrido polo noso mundo, conxelando momentos visionarios do noso poder “algodonoso”, da nosa depresión a cámara lenta, se aturamos esa hipótese para armarnos cunha percepción nova, todo o que veña máis tarde vai ser distinto, mesmo no plano das “reformas”. Aínda que despois dese travelling concluíamos, en parte pola súa mesma radicalidade, que non sabemos que facer, mesmo que non se pode facer nada, o mundo xa non é o mesmo e nós tampouco.

Xa que logo, a primeira tarefa política, se queremos cambiar algo deste estado de cousas, é tomar completamente en serio esta incursión terrorífica. Esperar que o espanto nos ceibe do medo. É aí onde xustamente falla a esquerda,

contenta coa súa escolástica administrada, co seu pequeno lugar baixo o sol do Imperio. Pedir respostas sen antes aguantar a intemperie dunha pregunta que nos poña en xogo, é xogar ao dominó de sempre, a unha alternancia que xestiona o horror dende a súa ala esquerda. O que faltan son preguntas que firan, que bloqueen ese xogo, e eles fanas. Talvez forzan un pouco o ton provocativo debido á nosa xordeira.

Diríxense aos que xa sospeitan, aos que sospeitan mesmo que o noso dispositivo flexíbel de deconstrución constitúe o peor da feroz ortodoxia occidental. Se queremos ver este texto como ciencia-ficción, somos libres de facelo. Mais non esquezamos que o facemos dende unha vida-ficción que xa non ten un exterior doado nin criterio ningún claro para discernir o que é verdade do que é escenario, o que é desacordo do que é medo.

Ignacio Castro & Javier Turnes
Madrid-Fisterra, maio de 2011

¹ “Zona de Opacidade Ofensiva” (Zone d’Opacité Offensive) é un termo aparecido no contexto dos discursos relativos ás revistas filosófico-políticas *Tiqqun 1* e *Tiqqun 2*, editadas no ano 1999 en Francia. Nelas apareceron toda unha serie de textos de carácter moi radical, entremesturando metafísica e política, nos que –dende perspectivas moi diversas e fóra do campo de actividade natural do sistema actual– se propuñan crebas e rupturas cos medios de dominación do capitalismo (conformismo) vixente. Nacida dunha rede anónima e multifuncional, estes textos (Théorie du Bloom, etc.) apareceron sempre asociados ao nome *Tiqqun* que, de modo abstracto e impreciso, designaba “esa rexión do espírito dende a que os discursos brotan cunha certa intensidade de ruptura”. A pesar de que Chamamento non nace dentro desa corrente activa, polo menos visíbelmente non é así, si é interesante enmarcalo dalgún xeito dentro desa forza de irrupción que –aínda sen nada ter que ver con ela, a nivel nominal– crea semánticas, prácticas e discursos comúns. Esa zona abstracta e concreta da que brota a forza irruptiva definirémola como “Zona de Opacidade Ofensiva” (no senso usado por *Tiqqun*) na medida en que é (1) unha rexión virtual do espírito (ou do espazo-tempo), (2) un ámbito opaco, ao que as redes esgotantes do poder non poidan chegar (menos nomear nada) e (3) un contrapoder (cara ao poder dominante) que resulta ofensivo e atacante. A pesar de non ter nome asociado e a pesar das críticas que moitos recibiron (ano-

nimamente) por asociar este Chamamento con Tiqqun, etc. nós cremos que si, efectivamente –no plano virtual, no ámbito da teoría pura, na rexión do espírito que fende con forza– esta voz, a de Chamamento, forma parte dunha corrente multicéfala, non individual e sobre todo interruptiva do sistema, que fai abrir as portas cara a unha nova forma de vida, ou pensar. La Fabrique (editora francesa) ten publicado textos das revistas Tiqqun 1 e 2 en formato libro. En español téñense editado algúns destes mesmos textos en Melusina e Acuarela Libros. En portugués só Edições Antipáticas editou dous destes documentos.

² *Encontros celebrados na Costa da Morte, en Corcubión, entre o mes de marzo e o de xuño do ano 2009. Neles había a inquedaanza de reflexionar sobre o sentido e alcance destes textos, nados anónimos ou baixo o selo de “Tiqqun” ou “Comité Invisible”, na conformación dunha conciencia crítica contra a estrutura actual do real, tamén cara ao que implican de reformulación da metafísica e da ética clásicas. Ver: www.quepasanacosta.com/tiqqun (revisado 23/5/11).*

CHAMAMENTO

Nota dos Editores:

Este pequeno escrito apareceu no contexto francés, no ano 2003, de modo anónimo, coa intención de que servise de estímulo e proceso convocador para unha transformación social necesaria; distribuíuse en formato de libriño marrón, en varios miles de exemplares, de man en man, sobre todo en espazos politizados, onde unha *subversión á orde en curso* se estivese xestando. A pesar de que houbo xente que o intentou categorizar dentro de certas liñas de traballo intelectual e crítico –como os textos dos colectivos Tiqqun ou Comité Invisíbel, debido sobre todo á semellanza de propostas teóricas– para nós é obvio que, como editores, non podemos senón ser mediadores do anonimato deste chamamento para que ese discurso incendiario, crítico e convocador chegue á nosa xente, a este pedazo de mundo chamado galiza. Agardamos que, do mesmo xeito que así foi concibido e distribuído, así sexa tomado aquí, na terra verdecente do eterno rexurdimento: coma un fogo escintilador que nos convoca ao acto de destruír todas as focalizacións banais do imperio, e renacer –de novo– na construción do Partido.

Proposta I

Nada lle falta ao triunfo da civilización.

Nin o terror político nin a miseria afectiva.

Nin a esterilidade universal.

O deserto non pode medrar máis: está por todos os lados.

Mais pode aínda facerse máis profundo.

Perante a evidencia da catástrofe, hai os que se indignan e os que actúan,

os que denuncian e os que se organizan.

Nós estamos do lado dos que se organizan.

Anotación

Isto é un chamamento. Ou sexa, diríxese a aqueles que o queiran entender. Non nos daremos ao traballo de demostrar, argumentar ou *convencer*. Iremos á evidencia.

A evidencia non é, dende logo, unha cuestión de lóxica, de raciocinio.

Pertence ao dominio do sensíbel, ao dominio dos mundos.

Cada mundo posúe as súas evidencias.

A evidencia é aquilo que se comparte ou que *parte*.

Despois da cal toda comunicación volve ser posíbel, xa non imaxinada, mais por construír.

E aprendéuSEnos tan ben a dubidar, a esquivar, a silenciar e gardar para nós esa rede de evidencias que nos constitúe, aprendéuSEnos tan ben que todas as palabras faltan cando queremos berrar.

En canto á orde baixo a cal vivimos, cadaquén sabe a que aterse: o imperio salta á vista.

Que un réxime social agonizante non teña outra xustificación para a súa arbitrariedade senón a súa absurda determinación –a súa determinación senil– en simplemente durar;

Que a policía, mundial ou nacional, teña obtido total liberdade para axustar contas con aqueles que non seguen o rego;

Que a civilización, ferida no seu corazón, nada máis encontre, na guerra permanente en que se lanzou, senón os seus propios límites;

Que esta fuga para adiante, xa case centenaria, non produza máis do que unha serie incesante de desastres cada vez máis frecuentes;

Que a masa de humanos se acomode a golpes de mentiras, de cinismo, de embrutecemento ou de recompensas a esta orde de cousas;

Ninguén pode finxir ignoralo.

E o deporte que consiste en describir sen fin, cunha compracencia variábel, o desastre presente, non é máis do que unha outra maneira de dicir: “É así”; a palma da infamia é atribuída aos xornalistas, a todos aqueles que aparentan redescubrir, cada mañá, as inmundicias que tiñan constatado na véspera.

Pero o que máis perturba, arestora, non son as arrogancias do imperio, senón a febleza do contraataque. Como unha parálise colosal. Unha parálise de masas, que tanto di, mentres aínda fala, que non hai nada que facer, como concede, se a iso é obrigada, que “hai moito que facer” –o que non é diferente. Despois, á marxe desta parálise, o “é realmente necesario facer algunha cousa, non interesa o que” dos activistas.

Seattle, Praga, Xénova, a loita contra os Organismos Xeneticamente Modificados ou o movemento dos desempregados, nós tomamos parte, nós tomamos o noso *partido* nas loitas dos últimos anos;

E de certo non á beira de Attac¹ ou dos *Tute Bianche*².

O folclore contestatario deixou de nos distraer.

Na última década, temos visto o marxismo-leninismo retomar o seu monólogo aburrido en bocas aínda de secundaria.

Temos visto o anarquismo máis puro negar tamén aquilo que non comprende.

Vimos o economicismo máis vulgar –o dos amigos do *Le Monde diplomatique*³– tornarse a nova relixión popular. E o negrismo⁴ imporse como única alternativa á desorientación intelectual da esquerda mundial.

Por todas as partes, o militantismo dedicouse a edificar as súas construcións oscilantes, as súas redes depresivas, até o esgotamento.

Non lle foron necesarios nin tres anos á poli, sindicatos e outras burocracias informais para tomar conta do curto “movemento antiglobalización”. Para cuadrículalo. Para dividilo en “terreos de loita”, tan rendíbeis como estériles.

A esta hora, de Davos a Porto Alegre, do MEDEF⁵ á CNT⁶, o capitalismo e o anticapitalismo describen o mesmo horizonte ausente. A mesma perspectiva limitada de *xestión do desastre*.

O que se opón á desolación dominante non é, en definitiva, máis do que outra desolación, peor aprovisionada. Por todos os lados a mesma parva idea de felicidade. Os mesmos xogos de poder tetanizados. A mesma desarmante superficialidade. O mesmo analfabetismo emocional. O mesmo deserto.

Afirmamos que esta época é un deserto, e que este deserto se fai máis profundo sen cesar. Isto, por exemplo, non é poesía, é unha evidencia. Unha evidencia que contén moitas outras. En concreto a

ruptura con todo o que protesta, todo o que denuncia e glosa sobre o desastre.

Quen denuncia exímese.

Todo acontece como se os esquerdistas acumulasen motivos para se revoltaren da mesma maneira en que o xestor acumula medios de dominación. Da mesma maneira quere dicir *co mesmo pracer*.

O deserto é o progresivo despoboamento do mundo.

O hábito que adquirimos de vivir *como se* non estivésemos no mundo. O deserto está na proletarización continua, masiva, programada das poboacións, tal como nos suburbios californianos, alá onde o sufrimento consiste xustamente no feito de ninguén *parecer* xa recoñecelo.

Que hoxe non se consiga discernir o deserto, só confirma aínda máis o deserto.

Algúns procuraron nomear o deserto. Designar o que nel se debe combater, non en canto acción dun axente estranxeiro, mais como un conxunto de

relacións. Falaron de espectáculo, de biopoder, de imperio. Mais tamén iso se veu xuntar á confusión en vigor.

O espectáculo non é unha abreviatura cómoda de medios de comunicación de masas; reside sobre todo na crueldade con que todo nos reenvía incessantemente cara á nosa propia *imaxe*.

O biopoder⁷ non é un sinónimo de Seguridade Social, Estado-providencia ou industria farmacéutica; antes ben alóxase apracibelmente na inqueda que nos traen os nosos corpos bonitos, nunha certa estrañeza *física* tanto en relación a nós mesmos como aos outros.

O imperio non é unha especie de entidade supra-terrestre, unha conspiración planetaria de gobernos, de redes financeiras, de tecnócratas e de multinacionais. O imperio está en todo lugar onde *nada pasa*. En todo lugar onde *todo funciona*. Alá onde reina *a situación normal*.

É á forza de encarar o inimigo como suxeito que nos enfrenta –en vez de o experimentar como

unha relación que nos *sostén*– que adoecemos na loita contra a doenza. Que reproducimos, baixo o pretexto da “alternativa”, a peor das relacións dominantes. Que nos pomos a vender a loita contra a mercadoría. Que nacen as autoridades da loita antiautoritaria, o feminismo con grandes collóns e os linchamentos⁸ antifascistas.

Nós somos, en todo momento, parte integrante dunha situación. No seu seo, non existen suxeitos e obxectos, eu e os outros, as miñas aspiracións e a realidade, senón o conxunto das relacións, o conxunto dos fluxos que a atravesan.

Existe un contexto xeral –o capitalismo, a civilización, o imperio, como queiramos–, un contexto xeral que non só pretende controlar todas as situacións senón, moito peor, procura asegurar que *non se fagan habituais as situacións*. Ornaméntanse as rúas e as casas, a linguaxe e os afectos, e despois o *tempo* mundial que arrastra todo isto, exerce o seu *efecto singular*. Por todos os lados SE fai que os mundos se

deslicen os uns sobre dos outros ou se ignoren. A “situación normal” é esta ausencia de situación.

Organizarse quere dicir: partir da situación e non recusala. Tomar partido *no seu seo*. E aí tecer as solidariedades necesarias, materiais, afectivas e políticas. É iso o que fai calquera folga en calquera oficina, en calquera fábrica. É iso o que fai calquera grupo. Calquera resistencia. Calquera partido revolucionario ou contrarrevolucionario.

Organizarse quere dicir: tornar a situación consistente. Tornala real, palpábel.

A realidade non é capitalista.

Asumir unha posición no seo dunha situación crea a necesidade de establecer alianzas e, por iso, de establecer certas liñas de comunicación e de circulación máis amplas. Ao mesmo tempo, esas novas asociacións reconfiguran a situación.

A situación na que nos atopamos chamarémola “guerra civil mundial”. Onde xa ninguén está en condicións de circunscribir o enfrontamento das

forzas presentes. Nin sequera o dereito, que entra cada vez máis en xogo como unha outra forma de afrontamento xeneralizado.

O NÓS que aquí se expresa non é un NÓS delimitábel, illado, o NÓS dun grupo. É o NÓS *dunha posición*. Esa posición afirmase nesta época como unha dobre secesión: secesión co proceso de valorización capitalista dun lado, secesión, polo outro, con todo aquilo que unha simple *oposición* ao imperio, aínda sendo extra-parlamentaria, impón de esterilidade; secesión, por tanto, coa esquerda. Onde “secesión” indica menos a recusa práctica de comunicar do que unha disposición a formas de comunicación tan intensas que lle arrincan ao inimigo, alá onde se establecera, a maior parte das súas forzas.

Para ser breves, diremos que tal posición pide emprestada aos *Black Panthers*⁹ a forza de irrupción, á autonomía alemá as cantinas colectivas, aos neoludditas¹⁰ ingleses as casas nas árbores e a arte da sabotaxe, ás feministas radicais a escolla das palabras,

aos autónomos italianos a autorredución de masas e ao movemento do 2 de Xuño¹¹ a alegría armada.

Deixou de existir outra amizade, para nós, que non sexa política.

NOTAS

¹ “Asociación pola Taxación das Transaccións Financeiras e pola Axuda aos Cidadáns” (ATTAC) é un movemento de carácter altermundista que intenta facer un control crítico dos mercados financeiros e das institucións encargadas do seu mando.

² *Tute Bianche* ou “Traxes Brancos” (chamados “Monos Brancos” no estado español), foi un movemento militante italiano que funcionou entre 1994 e 2001. Os activistas cubrían os seus corpos con acolchados o suficientemente resistentes como para baterse, pacificamente, coas liñas policiais atacantes, movéndose deste xeito libremente en largas formacións a modo de bloques ou ringleiras masivas.

³ *Le Monde Diplomatique* é un xornal francés de periodicidade mensual, de carácter esquerdista; en parte artellador das formas de pensar antiglobalización e sustentábeis. Corresponde a un dos seus focos de interese o revertibrar

as desigualdades *económicas* entre os países do 1º e do (mal chamado) 3º Mundo.

⁴ Refírense aos seguidores das teses do filósofo autónomo italiano Antonio Negri.

⁵ “Movemento das Empresas de Francia” (*Mouvement des entreprises de France* ou MEDEF) é unha organización que representa a unhas 750.000 empresas de tipo PYME e tamén a sectores industriais, de servizos e comercio.

⁶ “Confederación Nacional del Trabajo” (CNT), organización militante anarquista española, fundada no ano 1910 en Barcelona.

⁷ *Biopouvoir*, Biopoder, é un concepto procedente do filósofo francés Michel Foucault. Segundo el o biopoder é unha modalidade do poder que “organiza os corpos e regulamenta as súas prácticas de vida”, porén non é un poder enfocado na represión ou dominación física senón nos modos *íntimos* da vida das persoas (o poder que *xestiona* a vida). Introduce este concepto en *Histoire de la Sexualité* (Historia da Sexualidade), no seu primeiro volume: *La Volonté de Savoir* (A Vontade de Saber).

⁸ En francés “*Ratonnade*”, palabra utilizada para designar cacerías xenófobas de europeos contra inmigrantes magrebís en tempos da descolonización francesa no norte de África (anos 50-60).

⁹ “Partido dos Panteiras Negras” (*Black Panther Party*) foron unha organización política afroamericana, fundada

en Oakland en 1966, inspirada no pensamento de Malcolm X e do psiquiatra Frantz Fanon; loitaron pola dignificación da comunidade negra estadounidense.

¹⁰ O Neo-luddismo (s. XX) orixínase a partir das ideas dos Ludditas (Inglaterra, s. XVIII – XIX). Polo xeral teñen como fundamento o buscar unha *religazón* coa natureza deixando de lado todo artificio técnico ou tecnolóxico que –segundo eles– induce relacións de produción entre os seres. Prácticas xerais dos Neo-ludditas son rexeitar a tecnoloxía e, por exemplo, retirarse a vivir en pequenas comunidades autoxestionadas, ao abeiro de formas de vida cuase tradicionais. Coñecidos polas sabotaxes a medios ou instancias técnicas da sociedade.

¹¹ Movemento 2 de Xuño (*Bewegung 2. Juni* ou M2J) foi un grupo activista de guerrilla urbana que funcionou no Berlín Occidental. Chamóuselle así trala morte do estudante Benno Ohnesorg, o 2 de Xuño de 1967: a esencia do grupo foi a destrución de propiedades comerciais en Berlín. Inspiráronse fondamente na maneira de facer a loita dos tupamaros uruguayos.

Proposta II

A inflación ilimitada do control é a resposta sen esperanza á previsíbel ruína do sistema.

Da mesma maneira, nada do que se expresa na distribución coñecida das identidades políticas poderá conducir a outra cousa senón ao desastre.

Por iso mesmo, comezamos por desembarazármonos diso. Nós non contestamos nada, nin reivindicamos cousa algunha. Nós constituímonos en *forza*, en forza *material*, en forza material *autónoma* no seo da guerra civil mundial.

Este chamamento exprésase a partir destas *premisas*.

Anotación

Aquí experimentamos armas inéditas para dispersar aos tolos, unha especie de granadas de fragmentación, mais de madeira. En Oregón propoñen castigar con 25 anos de prisión a calquera manifestante que bloquee o tráfico automóbil. O exército israelita está presto a tornarse o consultor máis solicitado para a pacificación urbana; peritos de todo o mundo acoden alí para marabillarse coas últimas descubertas, tan imponentes e tan sutís, para a eliminación dos subversivos. A arte de ferir –ferir un para educar cen– parece atinxir o seu auxe. E despois hai o terrorismo, claro. Ou sexa “calquera infracción cometida intencionalmente por un individuo ou

un grupo contra un ou máis países, as súas institucións ou poboacións, visando ameazar e atinxir en larga escala ou destruír as estruturas políticas, económicas ou sociais dun país”. É a Comisión Europea quen fala. Nos Estados Unidos hai máis prisioneiros do que agricultores.

A medida que é reorganizado e progresivamente reconquistado, o espazo público cóbrese de cámaras. Non se trata só de que toda a vixilancia pareza posíbel senón, sobre todo, de que toda ela pareza *admisíbel*. Circulan de goberno en goberno todo tipo de listas de sospeitosos, cuxos usos probábeis apenas se adiviñan. Agrupamentos de todo tipo de milicias, perante as cales a policía fai figura de garante arcaico, ocupan posicións en todos os lados para substituír ás bisbilloteiras e ociosos, figuras doutro tempo. Un antigo xefe da CIA, un deses personaxes que, *do lado oposto*, se organizan máis do que se indignan, escribe no *Le Monde*: “Máis ca unha guerra contra o terrorismo, o obxectivo é o de levar a democracia ás

partes do mundo (árabe e musulmán) que ameazan a civilización liberal, a construción e a defensa daquilo que nós construímos ao longo do século XX, durante a primeira e, posteriormente, a segunda guerra mundial, seguidas da guerra fría –ou terceira guerra mundial”.

En todo isto, nada nos choca, nada nos colle por sorpresa ou altera radicalmente o noso entendemento da vida. Nós nacemos *na* catástrofe e establecemos con ela unha estraña e pacífica relación de habituación. Case unha intimidade. Na memoria do home, a actualidade nunca foi senón a da guerra civil mundial. Fomos criados en canto sobreviventes, en canto *máquinas de supervivencia*. FormóuSEnos na idea de que a vida consistiría en marchar, marchar até afundírmonos no medio dos outros corpos que marchan igualmente, tropezando e afundíndose un de cada vez, na indiferenza. No límite, a única novidade da época actual é que xa ningún destes feitos poderá ser escondido, o que en certo sentido *xa toda a xente o sabe*. De aí os recentes endurecementos, tan

visíbeis, do sistema: os seus fundamentos están espí-
dos, de nada servirá querer escondelos.

Moitos se asombran de que ningunha fracción da esquerda ou da extremaesquerda, ningunha das forzas políticas coñecida, sexa capaz de se opor a este rumbo de cousas. “Estamos en democracia, non?” E pódense asombrar durante moito tempo: nada do que se expresa no cadro da política clásica poderá xamais trabar o avance do deserto, pois a política clásica *é parte do deserto*. Cando o afirmamos, non é co obxectivo de propagandear calquera tipo de movemento extraparlamentario como antídoto para a democracia liberal. O famoso manifesto “Nós somos a esquerda”, asinado hai algúns anos por todo o que hai en Francia de colectivos de cidadáns e “movementos sociais”, enuncia ben a lóxica que, dende hai trinta anos, anima a política extraparlamentaria: nós non queremos tomar o poder, facer caer o Estado, etc.; *por tanto*, nós queremos ser recoñecidos por el como interlocutores.

En todos os lados onde reina a concepción clásica da política, reina a mesma impunidade cara ao desastre. E nada muda polo feito de que esta impunidade sexa distribuída por unha vasta distribución de identidades finalmente *conciliábeis* entre si. O anarquista da FA¹, o comunista de consellos, o trotskista de Attac e o deputado da UMP² parten dunha mesma amputación. Propagan o mesmo deserto.

A política, para eles, é a que se xoga, que se di, que se fai, que se decide entre as persoas. A asemblea, que os xunta a todos, que xunta a todos os humanos *abstraéndose dos seus mundos respectivos*, forma o contexto político ideal. A economía, a esfera da economía, deriva loxicamente daí: en canto necesaria e imposíbel xestión de todo aquilo que deixamos á porta da asemblea, de todo aquilo que, ao facelo, constituímos en canto non-político e que despois toma forma: familia, empresa, vida privada, praces, gustos, cultura, etc.

É por iso que a definición clásica da política propaga o deserto: abstraendo aos humanos

do seu mundo, retirándoos do conxunto de cousas, de hábitos, de palabras, de fetiches, de afectos, de lugares, de solidariedades que fan o seu mundo. O seu mundo sensíbel. E que lle dan a súa consistencia propia.

A política clásica é o espectáculo glorioso dos corpos sen mundo. Mais a asemblea teatral das individualidades políticas enmascara mal o deserto en que consiste. Non existe sociedade humana separada do resto dos seres. Existe unha pluralidade de mundos. De mundos que son tanto máis reais canto son compartidos. E canto coexisten. A política, en verdade, é por riba de todo o xogo entre os diferentes mundos, a alianza entre os que son conciliábeis e o enfrontamento entre os que son irreconciliábeis.

Da mesma maneira, defendemos que o feito político central dos últimos trinta anos pasou desapercibido. Porque se desenvolveu nunha capa tan profunda do real que non pode ser considerado

“político” sen levar a unha revolución na propia noção de política. Porque, a fin de contas, esa capa do real é tamén aquela onde se constrúe a división entre o que é tido como real e o restante. Ese feito central é o triunfo do liberalismo existencial. O feito de admitirmos en adiante como natural unha relación co mundo fundada sobre a idea de que cada un *ten a súa vida*. Que esta consiste nunha serie de escollas, boas ou más. Que cada un se define por unha amálgama de calidades, de *propiedades*, que fan de si, pola súa ponderación variábel, un ser único e insubstituíbel. Que o contrato resume adecuadamente a interacción dos seres os uns cos outros, e a *respecta*, en todas as súas virtudes. Que a linguaxe é apenas un *medio* de comunicarnos. Que cada persoa é un min-eu entre os outros min-eus. Que o mundo está en realidade composto, por un lado, de cousas a xestionar e, por outro, dun océano de min-eus. Que teñen aínda por riba unha infeliz tendencia a se transformaren en cousas, á forza de se deixaren xestionar.

Evidentemente, o cinismo non é máis do que unha das caras posíbeis da infinita tabela clínica do liberalismo existencial: a depresión, a apatía, a deficiencia inmunitaria –todo o sistema inmunitario é, *de partida*, colectivo–, a má fe, a persecución xudicial, a insatisfacción crónica, o apego negado, o illamento, as ilusións de cidadanía ou a perda de toda a xenerosidade forman tamén parte del.

No fondo, o liberalismo existencial soubo espallar tan adecuadamente o seu deserto que é actualmente nos seus propios termos que os esquerdistas máis sinceros enuncian as súas utopías. “Nós reconstruiremos unha sociedade igualitaria na cal cada un dá a súa contribución e da cal retira as necesidades que ten (...) No que toca ás ambicións persoais, será xusto que cada un consuma á medida dos contributos que está disposto a fornecer. Faltarán aí redefinir o modo de avaliación do esforzo fornecido por cada un”, escriben os organizadores do *Village alternatif*⁶, anticapitalista e antiguerra, contra o G8 de Evian

nun texto titulado “Cando abolirmos o capitalismo e o traballo asalariado!” Velaí unha clave do triunfo do imperio: conseguir manter na sombra, rodear de silencio, *o propio terreo* onde pon en práctica o seu plano e no cal conduce a batalla decisiva: o dar formato ao sensíbel, á proxección das sensibilidades. Deste modo, paraliza preventivamente todas as defensas no momento en que opera, e arruína até a idea dunha contraofensiva. A vitoria é atinxida cada vez que o militante, á fin dunha xornada de “traballo político”, se deleita fronte a un filme de acción.

Na medida en que nos ven desertar dos tristes rituais da política clásica –a asemblea, a reunión, a negociación, a contestación, a reivindicación–, na medida en que nos ouven falar de mundo sensíbel en vez de traballo, de documentos, de reforma ou de liberdade de circulación, os militantes encáranos cunha visión paternalista. “Coitados, parecen eles dicir, están no camiño de resignarse ao minoritarismo, encérranse nos seus guetos, renuncian á

expansión. Non serán xamais un movemento.” Mais nós acreditamos precisamente o contrario: son eles os que se resignan ao minoritarismo ao utilizar a súa linguaxe de falsa obxectividade, cuxo único peso é o da repetición e o da retórica. Ninguén se deixa enganar polo desprezo velado co cal falan dos problemas “das persoas”, e que lles permite ir do desempregado ao emigrante ilegal, do folguista á prostituta, *sen xamais se colocar* no mesmo plano –pois este desprezo é unha evidencia sensíbel. A súa vontade de se “expandir” non é máis do que unha maneira de fuxir *daqueles* que xa viven nesas situacións e con quen, por riba de todo, temerían vivir. E finalmente, son eles, que se recusan a admitir o impacto político da sensibilidade, os que deben esperar da *sensiblería* os seus lamentábeis efectos de arrebatamento.

En suma, preferimos partir de núcleos densos e reducidos do que dunha rede vasta mais diluída. *Coñecemos* abondo esa covardía.

¹ A “Federación Anarquista” (*Fédération Anarchiste* ou FA) é unha organización federal anarquista que conta con presenza en Francia e en Bélxica.

² A “Unión por un Movemento Popular” (*Union pour un Mouvement Populaire* ou UMP) é un partido político francés de carácter conservador; foi o que na lexislatura do 2002 apoiou a Jacques Chirac.

³ O “*Village Alternatif*” foi celebrado nos arrabaldos do pobo de Évian, en Francia, donde se realizou o G8 do 2003. Os organizadores propuxeron un espazo aberto de experimentación horizontal, alternativa e pacifista, fundamentado no artellamento de debates, tendas colectivas, convivencia comunal, etc.

Proposta III

Aqueles que pretenden responder á urxencia da situación pola urxencia da súa *racción* non fan máis do que aumentar o sufoco.

A súa forma de intervir ten implícita o resto da súa política, da súa *axitación*.

En canto a nós, a urxencia da situación libéranos precisamente de calquera consideración acerca da legalidade ou da lexitimidade, que se volveron de calquera modo inhabitábeis.

Que nos sexa necesaria unha xeración enteira para construír, en todas as súas dimensións, un movemento revolucionario vitorioso, non nos leva a recuar. Encarámolo con serenidade.

Como encaramos serenamente o carácter *criminal* da nosa existencia e dos nosos xestos.

Anotación

Xa coñecemos no pasado, e coñecemos aínda no presente, a tentación do activismo. Os contra-cumios, as campañas contra as repatriacións, contra as leis de seguridade, contra a construción de novas prisións, as ocupacións, os acampamentos *No Border*; a sucesión de todo isto. A dispersión progresiva dos colectivos correspondendo á propia dispersión da actividade.

Correr tras dos movementos.

Aprender á machada a súa forza pagando o prezo de voltar, unha e outra vez, á mesma impotencia de fondo. Pagar cara cada campaña. Deixar que consuma toda a enerxía da que dispomos. Despois abordar a seguinte, cada vez con menos folgos, máis

esgotados, máis desgustados. E pouco a pouco, de tanto reivindicar, de tanto denunciar, volvéronos incapaces de simplemente *recoñecer* aquilo que está na base da nosa participación, a natureza da urxencia na que nos atopamos.

O activismo é o primeiro reflexo. A resposta *conforme* á urxencia da situación presente. A mobilización perpetua en nome da urxencia, máis do que un medio de combatelos, é aquilo ao que nos habituaron os nosos gobernos e patróns.

Formas de vida desaparecen todos os días, especies vexetais ou animais, experiencias humanas, e todas as relacións posíbeis entre formas vivas e formas de vida. Mais o noso sentimento de urxencia non está tan ligado á rapidez destas desaparicións como á súa irreversibilidade, e aínda máis á nosa ineptitude para repoboar o deserto.

O activista mobilízase contra a catástrofe. Mais non fai senón prolongala. A súa precipitación consume o pouco de mundo que aínda existe. A res-

posta activista á urxencia permanece ela mesma no *interior* do réxime de urxencia, sen esperanzas de abandonalo ou interrompelo. O activista procura estar en todos os lados. El comparece en todos os lugares onde o conduce o ritmo das perturbacións da máquina. A todos os lados el leva a súa enxeñosidade pragmática, a enerxía festiva da súa oposición á catástrofe. Incontestabelmente, o activista *axítase*. Mais nunca se apropia dos medios para pensar como facer. Como facer para trabar concretamente o avance do deserto, para concretizar mundos habitábeis sen permanecer á espera.

Nós desertamos do activismo. Sen esquecer o que forma a súa forza: unha certa presenza cara á situación. Unha facilidade de movementos no seu seo. Unha forma de encarar a loita, non polo ángulo moral ou ideolóxico, senón polo ángulo técnico, táctico.

O vello militantismo dá o exemplo inverso. Hai algunha cousa notábel na impermeabilidade dos militantes cara ás situacións. Nós lembrámonos des-

ta imaxe, en Xénova: cincuenta militantes da LCR¹ axitan as súas bandeiras vermellas rotuladas “100% á esquerda”. Permanecen inmóbeis, intemporais. Berraban os seus slogans ordenados, rodeados por un servizo da orde. Asemade, a poucos metros dalí, algúns de nós enfrontamos as ringleiras da policía, devolvendo o gas lacrimóxeno, levantando o chan da calzada para facer con el proxectís, preparando cócteles molotov a partir de garrafas encontradas no lixo e con gasolina tirada das Vespas tombadas. Acerca disto, os militantes falan de aventureirismo e de inconsciencia. Argumentan que as condicións aínda non están reunidas. Nós afirmamos que nada faltaba, que todo estaba alí, agás eles.

Aquilo do que desertamos, na militancia, é esta ausencia de cara á situación. Como tamén desertamos da inconsistencia á cal ese mesmo activismo nos condena.

Os propios activistas experimentan esa inconsistencia. E é por iso que, periodicamente, se volven

cara aos seus antepasados, os militantes. Tómanlles os xestos, os lugares, os slogans. O que os atrae da militancia é a persistencia, a estrutura, a fidelidade que lles falta. Mais os activistas veñen de novo contestar, reivindicar: os “papeis para todos”, a “libre circulación de persoas”, o “rendemento mínimo garantido” ou os “transportes gratuítos”.

O problema coas reivindicacións é que a formulación das necesidades en termos audíbeis para os poderes, *nada* di de partida acerca desas mesmas necesidades, daquilo ao que chaman transformacións reais do mundo. Así, reivindicar a gratuidade dos transportes nada di acerca da nosa necesidade de viaxar e non só de circular, da nosa necesidade de lentitude.

Mais aínda, con frecuencia, as reivindicacións non fan máis do que enmascarar os conflitos reais que pretenden enunciar. Reclamar transportes gratuítos non fai máis que pospoñer dalgún xeito a difusión de técnicas de fraude. Defender a libre circulación de persoas non fai máis que eludir a

cuestión do escape, na práctica, ao estreitamento do control.

Baterse pola renda garantida é, na mellor das hipóteses, condenarse á ilusión de que é necesaria unha melloría do capitalismo para poder saír del. Sexa o que for, o impasse é sempre o mesmo: os recursos subxectivos mobilizados son talvez revolucionarios, mais permanecen inseridos naquilo que se presenta como un programa de reforma radical. Baixo o pretexto de ultrapasar a alternativa entre reforma e revolución, instálase unha ambigüidade oportuna.

A catástrofe presente é a dun mundo que se tornou activamente inhabitábel. Unha especie de devastación metódica de todo aquilo que permanecía vivo na relación dos humanos entre si e os seus mundos. O capitalismo non tería podido triunfar a escala planetaria sen técnicas de poder, técnicas obxectivamente políticas: hai técnicas de todos os tipos, con ou sen instrumentos, corporais ou retóri-

cas, eróticas ou culinarias, que van até a disciplina e os dispositivos de control; e isto en nada axuda a denunciar o “reino da técnica”. Para comezar, as técnicas políticas do capitalismo consisten en quebrar as ligazóns onde un grupo establece os medios de producir, nun mesmo movemento, as condicións da súa subsistencia e da súa existencia. En separar as comunidades humanas de innúmeras cousas, pedras e metais, plantas, árbores de mil utilidades, deuses, xenios máxicos, animais salvaxes ou en cativoiro, medicamentos e substancias psicoactivas, amuletos, máquinas e todos os outros seres cos cales os grupos humanos constitúen os seus mundos.

Arruinar toda a comunidade, separar os grupos dos seus medios de existencia e dos saberes a que están ligados: é esa a motivación política que comanda a ofensiva da mediación mercantil sobre todas as relacións. Tal como foi necesario eliminar aos feiticeiros, ou sexa, simultaneamente o coñecemento dos saberes medicinais e as pasaxes entre reinos a que os mesmos daban existencia, é hoxe necesario

que os agricultores renunciem a sementar as súas propias sementes, co fin de asegurar a dominación das multinacionais agro-alimentarias e outros organismos de xestión das políticas agrícolas.

As metrópoles contemporáneas forman os puntos de concentración máximos destas técnicas políticas do capitalismo. As metrópoles son o medio onde xa case nada hai, en fin, do que nos poidamos reapropiar. Un medio no cal todo está feito para que o humano apenas interactúe consigo mesmo, creza separadamente das outras formas de existencia, que as frecuente e as utilice sen nunca as *encontrar*.

No núcleo desta separación, e para tornala duradeira, tense considerado criminal a máis pequena tentativa de pasar por riba da mediación do mercado.

O campo da legalidade confúndese hai moito co dos constrinximentos múltiples que tornan a nosa vida imposíbel, sexa polo traballo asalariado ou por conta propia, pola caridade ou polo militantismo.

Ao mesmo tempo que este campo se torna diariamente máis inhabitábel, fíxose de todo para criminalizar toda vida posíbel.

Onde os activistas gritan “No one is illegal”², fai-se necesario recoñecer exactamente o inverso: unha existencia legal hoxe en día sería unha existencia enteiramente submisas.

Hai fraudes fiscais e empregos ficticios, delitos de constitución e falsas crebas; hai fraudes no salario mínimo e recibos de soldos falsos, fraudes no subsidio do arrendamento e desvíos de subvencións do estado, facturas de restaurante pagadas por terceiros e multas que desaparecen. Hai viaxes nos maleteiros para pasar fronteiras e viaxes sen billete para facer un pequeno traxecto na cidade ou no interior do país. A fraude no metro, o roubo nos escaparates, son prácticas cotiás de millares de persoas nas metrópoles. E son as prácticas ilegais de troco de grans as que teñen permitido a preservación dalgunhas especies de plantas. Hai ilegalidades máis funcionais que outras no sistema-mundo capitalista. Hai as que

son toleradas, as que son fomentadas e outras, en fin, que son castigadas. Unha horta improvisada nun terreiro libre terá grandes posibilidades de ser destruída antes da primeira colleita. Se tomamos en consideración a totalidade de leis de excepción e regulamentos de costumes que gobernan os espazos atravesados por quen queira que fose ao longo dun día, non hai unha soa vida cuxa impiedade poida ser asegurada actualmente. Existen leis, códigos e decisións de xurisprudencia que tornan castigábel toda a existencia; abonda con que sexan aplicados á letra.

Nós non estamos dispostos a apostar por que alí onde medra o deserto medre tamén aquilo que salva. Nada pode aparecer que non comece de partida pola secesión con todo o que fai crecer *ese* deserto.

Sabemos que construír unha potencia de certa amplitude levará o seu tempo. Hai bastantes cousas que xa non sabemos facer. Para dicir a verdade, tal como todos os beneficiarios da modernización e da educación dispensadas nos nosos territorios

desenvolvidos, nós non sabemos facer practicamente nada. Mesmo coller plantas para lles dar xa non unha utilización decorativa senón culinaria, ou medicinal, pasa na mellor das hipóteses como arcaico e, na peor, como simpático.

Facemos unha constatación simple: calquera dispón dunha certa cantidade de riquezas e saberes convertidos en accesíbeis polo simple feito de habitar nestes dominios do vello mundo, e pode comunizalos. A cuestión non é vivir con ou sen diñeiro, roubar ou comprar, traballar ou non, mais si utilizar o diñeiro que temos para aumentar a nosa autonomía con relación á esfera mercantil.

E se nós preferimos roubar a traballar, e autoproducir a roubar, non é por buscarmos a pureza. É porque os fluxos de poder que duplican os fluxos de mercadorías, a submisión subxectiva que condiciona o acceso á supervivencia, se volveron exorbitantes.

Haberá de certo formas inapropiadas de dicir cal é a nosa arela: nós non queremos ir vivir ao campo

nin nos reapropiar dos saberes ancestrais e acumulalos. O noso obxectivo non é só unha reapropiación de medios. Nin unha reapropiación de saberes. Se xuntásemos todos os saberes e as técnicas, toda a creatividade desenvolvida no campo do activismo, non obteríamos un movemento revolucionario. É unha cuestión de temporalidade. Unha cuestión de construír as condicións nas que unha ofensiva se poida alimentar sen desfalecer, establecendo solidariedades materiais que nos permitan *persistir*.

Acreditamos que non existe revolución sen a constitución dunha potencia material común. Non ignoramos o anacronismo desta crenza.

Sabemos que é demasiado cedo e, tamén, que é demasiado tarde, e é por iso que temos tempo.

Nós deixamos de esperar.

¹ A “Liga Comunista Revolucionaria” (*Ligue Communiste Révolutionnaire*, LCR) foi un partido político trotskista da sección da 4ª Internacional Reunificada. O seu portavoz foi o mozo Olivier Besancenot.

² “Ninguén é ilegal” (*No One is Illegal*) é unha rede internacional de grupos antiracistas e iniciativas de acollida relixiosa, que representa aos inmigrantes que perderon os seus documentos migratorios ou están en risco de deportación. Fan fincapé na situación dos refuxiados, atendéndoos e dándolles cobertura. Foi fundado no ano 1997 en Kassel, Alemaña, co nome de *Kein Mensch ist illegal* (“Ningunha Persoa é Ilegal”). Rapidamente se estendeu a Inglaterra, Canadá e outros países do mundo occidental.

Proposta IV

Situamos o punto de inversión, a saída do deserto, a fin do Capital, na intensidade da ligazón que cada un consegue establecer entre o que vive e o que pensa. Contra os defensores do liberalismo existencial, non aceptamos que se trate dunha cuestión privada, un problema individual, unha cuestión de *carácter*. Antes ben, o punto de partida é a certeza de que a ligazón depende da construción de mundos compartidos, do feito de pór en común medios efectivos.

Anotación

Cada un de nós é instado, decotío, a admitir canto desta cuestión da “relación entre a vida e o pensamento” é inxenua, está ultrapasada e, no fondo, testemuña unha pura e simple ausencia de cultura. Vemos aquí un síntoma. Porque esta evidencia non é máis do que un dos efectos da redefinición liberal, tan fundamentalmente moderna, da distinción entre o público e o privado. O liberalismo erixiu como principio que todo debería ser tolerado, que todo pode ser pensado, *sempre que* non teña consecuencias directas na estrutura da sociedade, nas súas institucións e no poder do Estado. Calquera idea pode ser aceptada, a súa expresión até deberá ser favore-

cida, *sempre que* as regras do xogo social e do Estado sexan aceptadas. Noutras palabras, a liberdade de pensamento do individuo debe ser total, a súa liberdade de expresión tamén, mais o mesmo individuo non pode *querer consecuencias* do seu pensamento, no que di respecto á vida colectiva.

O liberalismo até pode ter inventado o individuo, mais inventouno dende logo mutilado. O individuo liberal, aquel que, hoxe en día, nunca se expresa mellor que cando se encontra nos movementos pacifistas e cívicos, é aquel ao que se lle supón ter apego pola súa liberdade, na exacta medida en que esa liberdade non sexa comprometedora, e sobre todo que non procure imporse aos outros. O precepto estúpido de que “a miña liberdade acaba onde comeza a dos outros” é tido hoxe como unha verdade intranspoñíbel. Até John Stuart Mill¹, un dos piares esenciais da conquista liberal, notou que dela decorre unha infeliz consecuencia: é permitido desexar todo, coa condición que *non sexa desexado*

intensamente demais, que non pase os límites da esfera privada ou, en todo o caso, os da “liberdade de expresión” pública.

Ao que nós lle chamamos liberalismo existencial, é a adhesión a unha serie de evidencias no centro das cales xorde unha estraña dispoñibilidade esencial do suxeito para a *traizón*. Fomos habituados a funcionar nunha sorte de sub-réxime, que escluiría anticipadamente a propia idea desa traizón. Este sub-réxime emocional foi a condición que aceptamos como garante do noso devir-adulto. Co espellismo, para os máis recelosos, dunha autarquía afectiva como ideal insuperábel. Nembargantes, hai moito que traizoar para os que manteñen unha relación coas promesas, traídas sen dúbida *dende* a infancia e que continúan a acompañalos.

Entre as evidencias liberais, hai a de comportarse, mesmo en relación ás súas propias experiencias, como un propietario. É por iso que non comportar-

se como un individuo liberal é, en primeiro lugar, non estar agarrado ás súas propiedades. Ou entón ten que darse un outro sentido a “propiedade”: non como aquilo que me pertence, senón como o que me *vincula* ao mundo e que nese sentido non me está reservado, nin ten nada que ver coa propiedade *privada* nin co que supostamente define unha identidade (o “Eu son así”, e a súa confirmación: “Claro, es así!”). Se ben rexeitamos a idea de propiedade individual, nada temos contra os vínculos. A esixencia de apropiación ou reapropiación redúcese, para nós, á cuestión de saber o que nos é *apropiado*, ou sexa, adecuado en termos de uso e necesidade, en relación a un lugar, a un momento de mundo.

O liberalismo existencial é a ética espontánea adecuada á socialdemocracia encarada como ideal político. Nunca seredes mellores cidadáns que cando sexades capaces de renunciar a unha relación ou a un combate para conservar o voso posto. O que non se conseguirá sen sufrimento, mais é precisa-

mente aí onde o liberalismo existencial é eficaz: na previsión dos remedios para os malestares que el mesmo xera. O cheque para a Amnistía, o paquete de café do comercio xusto, a manifa contra a guerra en curso, beber Daniel Mermet², son non-actos disfrazados de xestos que salvan. Facede exactamente o que acostumades facer, ou sexa, ide aos espazos habituais e facede as vosas compras, as mesmas de sempre, mais para alén diso, por riba, *convencédevos* da vosa boa conciencia; comprade *no logo*, boicoteade Total Fina Elf, o que deberá ser suficiente para persuadirvos de que, no fondo, a acción política non é moi difícil, e que vós tamén sodes capaces de vos “involucrar”. Nada novo neste comercio de indulxencias, mais a dificultade comeza cando se tenta cortar coa confusión ambiente. A cultura invocatoria do outro-mundo-posíbel, o pensamento de Max Havelaar³, deixan pouco espazo para falar de ética doutro xeito senón como etiqueta. A multiplicación das asociacións ambientalistas, humanitarias e “de solidariedade” vén oportunamente canalizar

o malestar xeneralizado e contribuír así á perpetuación do estado actual das cousas, pola valorización persoal, o recoñecemento e o seu lote de apoios “honestamente” recibidos, en resumo, polo culto da utilidade social.

O principal é que haxa máis inimigos. Ou polo menos uns problemas, abusos ou até mesmo catástrofes, perigos dos cales soamente os dispositivos do poder nos poden protexer.

Se a obsesión dos fundadores do liberalismo era a eliminación das seitas, é porque nelas se reunían todos os elementos subxectivos cuxa posta á marxe constituía a condición de existencia do Estado moderno. Para un sectario, antes que nada, a vida é precisamente o que se pode adecuar ao que o pensamento, considerado verdadeiro, poida vir a esixir; isto é: unha certa *disposición* perante as cousas e os acontecementos, unha maneira de non perder de vista o que realmente importa. Hai unha concomitancia entre a aparición da “sociedade” (e do seu

correlato: a “economía”) e a redefinición liberal das esferas pública e privada. A colectividade sectaria é por si soa unha ameaza para o que o pleonasma “sociedade liberal” designa. E isto, na medida en que aquela é unha forma de organización da secesión. O pesadelo dos fundadores do Estado moderno consiste no seguinte: unha parte da colectividade deslígase de todo, arruinando a idea dunha unidade social. Hai dúas cousas que a “sociedade” non pode soportar: que un pensamento poida ser *incorporado*, isto é, que poida tomar forma nunha existencia en canto conduta ou maneira de vivir; e que esa incorporación poida non só ser transmitida mais tamén compartida e *comunizada*. Non é preciso máis para que SE faga habitual descualificar como “seita” calquera experiencia colectiva fóra de control.

A evidencia do mundo do mercado entremétese por todas partes. Evidencia esa que é o instrumento máis operativo para desasociar os *obxectivos* dos *medios* para, desta forma, vehicular a “vida cotiá” como

un espazo de existencia que temos soamente que *xestionar*. Aquilo ao que supostamente queremos voltar é á vida cotiá, como aceptación dunha neutralización necesaria e universal. É unha parte cada vez maior da renuncia a un posíbel gozo non diferido. Como di un amigo: é a media de todos os nosos crimes posíbeis.

Son raras as colectividades que poden escapar ao abismo que as espera, ou sexa a caída na extrema planicie do real, a comunidade como o cumio da intensidade media, o retorno a lentas desintegracións tomadas por mofas banais.

A neutralización é unha característica fundamental da sociedade liberal. Os núcleos de neutralización, onde se require que as emocións sexan comedidas, onde todos teñen que *conterse*, toda a xente os coñece e, peor do que iso, toda a xente os vive como tal: empresas (porque, hoxe que non é empresa?), discotecas, locais de actividades deportivas, centros culturais, etc. Se concordamos que todos sabemos o que podemos esperar destes locais, a cuestión que

xorde é: por que seguen sendo tan frecuentados? Por que, sempre e por riba de todo, esta preferencia polo “que non pase nada”, que nada aconteza que sexa susceptíbel de provocar estremecementos moi profundos? Por hábito? Por desespero? Por cinismo? Ou quizais porque podemos así saborear o pracer de estar en algures sen estar, de estar alí estando *esencialmente* noutro lugar; porque deste xeito, *no fondo*, o que nós somos preservárase até o punto de non precisar máis existir.

Son estas as cuestións “éticas” que teñen, primeiramente, que ser levantadas, as mesmas que volveremos encontrar até no corazón da política: Como responder á neutralización afectiva, á dos efectos potenciais de pensamentos decisivos? E tamén: Como é que as sociedades modernas manipulan estas neutralizacións, ou mellor, *as utilizan como un xogo* esencial do seu funcionamento? Como é que as nosas tendencias a atenuarnos substitúen en nós, e até nas nosas experiencias colectivas, a efectividade material do imperio?

A aceptación destas neutralizacións pode moi ben vir da mao de grandes intensidades de creación. Podedes facer experiencias até tolear, coa condición de ser unha singularidade creadora, e de producir en público a proba desa singularidade (as “obras”). Podedes mesmo saber o que significa o estremecemento, mais coa condición de vivilo sós, e como moito transmitilo *indirectamente*. Seredes entón recoñecidos como artistas ou pensadores e, por pouco que esteades “comprometidos”, poderedes botar ao mar todas as botellas que queirades, coa boa conciencia de quen viu máis alá e agora avisa aos outros.

Xa todos sabemos por experiencia que os afectos bloqueados nunha “interioridade” poden podrecer: poden até transformarse en *síntomas*. Observamos en nós unha certa rixidez que vén das barreiras que cada un se cre obrigado a erixir como para marcar os límites da súa persoa, e para conter o que non debe desbordarse. Cando, por calquera razón, esas

barreiras rachan e parten, entón algo acontece, algo que pode ser terríbel, que talvez até teña que ver co espanto, mais un espanto capaz de nos liberar do medo. O cuestionamento dos límites individuais ou das fronteiras establecidas pola civilización pode revelarse salvador. Pór o corpo en risco é algo que forma parte da existencia de toda comunidade material: cando xa non se consegue atribuír a ningún os afectos e os pensamentos, cando se restabelece unha circulación, na cal, independentemente dos individuos, transitan ideas, afectos, impresións e emocións. É preciso só comprender que a comunidade, tal como está, non é *a solución*: antes ben, é a súa desaparición, constante e en todos os lados, o que constitúe *o problema*.

Non percibimos aos seres humanos illados uns doutros, nin dos outros seres deste mundo; vémoslos ligados por múltiples vínculos que aprenderon a negar. Esa negación permite bloquear a circulación afectiva pola cal estas múltiples ligazóns se vivencian.

Este bloqueo é á súa vez necesario para que se gañe o hábito dun réxime de intensidade máis neutro, insulso, mediocre, o que pode facer nacer o desexo de vacacións, voltar a encarar os xantares ou as noites de relaxamento como un beneficio; ou sexa como algo igualmente neutro, mediocre e insulso, mais libremente decidido. Deste réxime de intensidade moi *occidentalizado*, a verdade sexa dita, aliméntase a orde imperial.

Poderán dicirnos: ao facer a apoloxía das intensidades emocionais vividas en común, ides ao encontro do que os seres vivos reivindicán para vivir, isto é, a calma e a delicadeza; vendidas por outra banda moi caras, como se de produtos rarefactos se trata-se. Se quere dicirse con isto que este noso punto de vista é incompatíbel cos leceres autorizados, até mesmo os fanáticos dos deportes de inverno recoñecerán que ver arder todas as estacións de esquí e devolverlle o espazo ás marmotas non sería unha grande perda. Polo demais, non temos nada contra

a delicadeza e a dozura que cada ser vivo en canto vivo contén en si. “Talvez a vida sexa algo de delicado e doce”, calquera herbiña sabe isto mellor do que todos os cidadáns neste mundo.

NOTAS

¹ John Stuart Mill (Londres, 1806 – Aviñón, 1883). Filósofo, economista e político inglés. É coñecido, no eido da ética, por defender o *Utilitarismo*, corrente moral que entende que a felicidade do ser humano vén da súa capacidade de “ser útil” para unha comunidade ou medio determinado.

² Daniel Mermet é un coñecido xornalista francés, escritor e locutor de radio. Famoso, sobre todo, polos seus programas políticos contra a globalización. En especial: *Là-bas si j'y suis* (“Alá si estou”).

³ Max Havelaar é unha asociación noruega fundada no ano 1992. Expide etiquetas aos produtos que se adiren ás normas internacionais reguladoras do comercio xusto. Recibe o seu nome da novela satírica homónima, crítica co colonialismo holandés, escrita en 1860 por Multatuli, pseudónimo do escritor Eduard Douwes Dekker.

Proposta V

Opoñemos, a calquera preocupación moral, a calquera puritanismo, a elaboración colectiva dunha *estratexia*.

Só é mau o que prexudica o crecemento da nosa potencia.

Deixar de distinguir economía e política é parte desta resolución.

A perspectiva de formar bandas non nos espanta; pero divírtenos máis a de pasarmos por mafia.

Anotación

VendéuSEnos esta mentira: aquilo que nos *distingue* do común sería o noso trazo máis característico.

Nós temos a experiencia inversa: toda singularidade experimentase na *maneira* e na *intensidade* coa cal un ser fai existir algo en común.

No fondo, é daí de onde partimos, onde nos reencontramos.

O que temos de máis singular apela a un compartir.

Agora ben, constatamos o seguinte: non é só que o que temos para compartir non sexa, evidentemente, compatíbel coa orde dominante, senón que a orde dominante teima en perseguir calquera forma

de compartir cuxas regras non sexan ditadas por ela. Nas metrópoles, por exemplo, o cuartel, o hospital, a prisión, o asilo e as casas de repouso son as únicas formas permitidas de vivenda colectiva. O estado *normal* é o illamento de cadaquén no seu cubículo privado. É alí a onde se retorna invariabilmente, por moi conmovedores que sexan os encontros que se fagan noutro lugar, as repulsas que se sufran.

Xa coñecemos estas condicións de existencia e nunca máis voltaremos a elas. Enfraquécennos moito. Vólvennos moi vulnerábeis. Fannos esmorecer.

O illamento, nas “sociedades tradicionais”, é a pena máis dura á cal podía ser condenado un membro da comunidade. Hoxe é a condición común. O restante desastre séguese de aí dun xeito natural. É en virtude da idea limitada que cadaquén ten da súa casa que se torna natural deixar a rúa para a policía. Non SE tería podido volver o mundo tan decididamente inhabitábel, nin SE tería podido pretender controlar toda sociabilidade –dos mercados aos bares, das empresas aos bastidores– se previamente

non SE tivese concedido a cadaquén o refuxio do espazo privado.

Na nosa fuga das condicións de existencia que nos mutilan, atopamos as casas okupas, ou mellor, a escena okupa internacional. Nesta constelación de lugares okupados nos cales se experimentan, digan o que digan, diferentes formas de agregación colectiva fóra do control, coñecemos, nun primeiro momento, un aumento de potencia. Organizámonos para a supervivencia elemental –reapropiación, roubo, traballo colectivo, xantares comúns, intercambio de técnicas, de materiais, de inclinacións amorosas– e encontramos formas de expresión política: concertos, manifas, acción directa, sabotaxe, panfletos.

Despois, pouco a pouco, vimos o que nos rodeaba transformarse nun *medio* e dese medio en *escena*. Vimos á promulgación dunha moral substituír a elaboración dunha estratexia. Vimos solidificárense as normas, construírense as reputacións, as des-

cubertas entraren en *funcionamento*, e todo volverse extremadamente *previsíbel*. A aventura colectiva converteuse en triste cohabitación. Unha tolerancia hostil apoderouse de todas as relacións. *Apañámonos*. E, inevitabelmente, por fin, o que se tiña figurado como un contra-mundo, estaba reducido a mero reflexo do mundo dominante: os mesmos xogos de valorización persoal no campo do roubo, da pelexa, da corrección política ou da radicalidade. O mesmo liberalismo sórdido na vida afectiva, as mesmas preocupacións polo territorio, polo dominio, a mesma escisión entre vida cotiá e actividade política, as mesmas paranoias identitarias. Para os máis afortunados o luxo de fuxir periodicamente da miseria local, levandoa para outros lugares onde aínda é exótica.

Non atribuímos esas fraquezas ao formato casa okupa. Non o negamos nin desertamos. Simplemente dicimos que a casa okupa só terá de novo sentido para nós a condición de que se comprenda dende as bases do compartir no cal estamos comprometidos.

Nas casas okupas, como en todos os lados, a confección colectiva dunha estratexia é a única alternativa ao repregue nunha identidade, á integración ou ao gueto.

En materia de estratexia, quedámonos con todas as leccións da “tradición dos vencidos”.

Lembrámonos dos inicios do movemento obreiro. Están próximos a nós.

Porque o que foi posto en práctica nesa fase inicial relaciónase *directamente* coa nosa experiencia, co que queremos hoxe pór en práctica.

A constitución en *forza* do que se viría a chamar “movemento obreiro” apoíouse en primeiro lugar no compartir prácticas criminais. As caixas negras de solidariedade en caso de folga, as sabotaxes, as sociedades secretas, a violencia de clase, as primeiras formas de mutualidade que tiñan por intención acabar coa busca da vida individual, desenvolvéronse con plena consciencia do seu carácter ilegal, do seu antagonismo. Foi nos Estados Unidos onde a indistinción entre formas de organización obreira e crime orga-

nizado foi máis tanxíbel. A potencia dos proletarios americanos no inicio da era industrial proviña do desenvolvemento, no seo da comunidade dos traballadores, dunha forza de destrución e de represalia contra o Capital, así como da existencia de solidariedades clandestinas. A reversibilidade constante do traballador en malfeitor obtivo como resposta un control sistemático, a “moralización” de calquera tipo de organización autónoma. Todo o que excedía o ideal do traballador honesto marxinalizouse como *gang*. Até ficar dun lado a mafia e, do outro, os sindicatos, ambos produto dunha amputación recíproca.

En Europa, a integración das formas de organización obreira no aparello de xestión estatal –fundamentalmente da socialdemocracia– pagouse coa renuncia a asumir calquera mínima capacidade de ofensiva. Tamén aquí, a aparición do movemento obreiro tivo orixe nas solidariedades materiais, nunha necesidade urxente de comunismo. As “casas do pobo” foron o último refuxio desta indistinción en-

tre as necesidades de *comunización* inmediata e as necesidades estratéxicas ligadas á posta en marcha do proceso revolucionario. O “movemento obreiro” desenvolveuse despois como separación progresiva entre a corrente cooperativa, nicho económico amputado da súa razón de ser estratéxica, e, por outro lado, as formas políticas e sindicais proxectadas no campo do parlamentarismo, da co-xestión. Foi do abandono de calquera perspectiva secesionista que naceu esta cousa absurda: a esquerda. Atínxese o punto culminante cando os sindicalistas denuncian o recurso á violencia, clamando a quen quixese ouvir que estaban dispostos a colaborar coa policía para controlar aos alborotadores.

O endurecemento policial dos Estados nos últimos anos proba só isto: que as sociedades occidentais perderon calquera forza de agregación. Non fan máis que xestionar a súa descomposición inevitábel. O que quere dicir, esencialmente, impedir toda *re-agregación*, pulverizar todo o que emerxe.

Todo o que poida desertar.

Todo o que estea fóra da orde.

Mais non hai nada que facer. O estado de ruína interna destas sociedades revela un número crecente de fisuras. O continuo reboque das aparencias xa non resolve nada: é aquí onde os mundos son formados. Okupas, comunidades, grupúsculos, repúblicas, todos tentan subtraerse á desolación capitalista. As máis das veces, estas tentativas abortan ou morren de autarquía, por non teren establecido contactos, solidariedades apropiadas. Tamén por non se percibiren como parte pertinente na guerra civil mundial.

Mais todas estas reagregacións non son aínda nada en comparación co desexo da *masa*, o desexo sempre posposto de *deixar todo*. De partir.

En dez anos, entre dous censos, cen mil persoas *desapareceron* na Gran Bretaña. Apañaron un camiión, compraron un billete, tomaron ácidos ou marcharon ao monte. Desafiliáronse. Marcharon.

Teríanos gustado, na nosa desafiliación, dispoñer dun lugar onde reagruparnos, un partido e

unha dirección que tomar. Moitos dos que parten, pérdense. Nunca chegan ao destino.

A nosa estratexia é pois a seguinte: establecer dende xa un conxunto de focos de deserción, de polos de secesión, de puntos de reagrupamento. Para os fuxitivos. Para aqueles que parten. Un conxunto de locais onde sexa posíbel subtraerse ao imperio dunha civilización á beira do abismo.

Trátase de arranxar os medios, encontrar a escala que permita resolver o conxunto de cuestións que, consideradas por cada un individualmente, levan á depresión. Como desfacer as dependencias que nos enfraquecen? Como organizarnos para non traballar máis? Como instalarnos fóra da toxicidade das metrópoles sen con todo “ir para o campo”? Como acabar coas centrais nucleares? Como facer para non verse *forzado* a recorrer á trituration psiquiátrica cando un amigo se volve tolo? Aos groseiros remedios da medicina mecanicista, cando fica doente? Como vivirmos xuntos sen nos esmagar mu-

tuamente? Como acoller a morte dun compañeiro?
Como arruinar o imperio?

Coñecemos as nosas fraquezas: nacemos e crecemos en sociedades pacificadas e disolvidas. Non tivemos oportunidade para adquirir a consistencia que os momentos de intensa confrontación colectiva proporcionan. Nin o saber ligado a estas vivencias. Temos unha educación política que madurecer xuntos. Unha educación teórica e práctica.

Para iso, necesitamos de espazos. Locais onde nos poidamos organizar, onde compartir e desenvolver as técnicas requiridas. Onde exercitar o manexo de todo o que se revele necesario. Onde colaborar. Se non tivese renunciado a calquera perspectiva política, a experiencia da *Bauhaus*¹, con todo o que contiña de materialidade e rigor, evocaría a idea que temos do espazo-tempo arraxado para a transmisión do saber e da experiencia. Os *Black Panther* tamén se equiparon destes lugares, aos que engadiron a súa capacidade político-militar, os dez mil almozos gra-

tuitos que distribuían todos os días e a súa prensa autónoma. Pronto se converteron nunha ameaza ao poder tan tanxíbel que SE tivo que enviar aos servizos especiais para os masacarar.

Quen queira que se constituía nunha forza así, sabe que se converte nun partido no desenvolvemento mundial das hostilidades. A cuestión de recorrer ou renunciar á “violencia”, non é das que se poñen en consideración nun partido así. O propio pacifismo parécenos máis unha arma suplementaria ao servizo do imperio, do lado dos CRS² e dos xornalistas. As consideracións que nos deben dar que pensar refírense ás condicións do conflito asimétrico que nos é imposto, ás maneiras de aparecer ou desaparecer máis axeitadas en cada unha das nosas prácticas. A manifestación ou a acción de cara descuberta, a protesta indignada son formas de loita inadecuadas no réxime dominante actual, até o reforzan, alimentando os sistemas de control con informacións actualizadas. Por outro lado, vendo as subxectividades

contemporáneas tan inconsistentes, até mesmo as dos nosos dirixentes, vendo tamén o pathos choromiqueiro que conseguiron que se fixese arredor da morte de calquera cidadán, parécenos máis sensato atacar os dispositivos materiais que aos homes que dan rostro a eses dispositivos. Isto polo ben da estratexia. Do mesmo xeito, temos que volver ás formas de operación propias de todas as guerrillas: sabotaxes anónimas, accións non reivindicadas, recurso a técnicas que podemos adoptar facilmente, contraataques dirixidos a obxectivos concretos.

Non hai unha cuestión *moral* na maneira como procuramos os medios para vivir e para loitar, senón unha cuestión táctica sobre os medios cos que nos provemos e o uso que lles damos.

“O capitalismo maniféstase nas nosas vidas pola tristeza”, dicía unha amiga.

Trátase de establecer as condicións materiais dunha dispoñibilidade compartida para a alegría.

NOTAS

- ¹ *Staatliches Bauhaus*, “Casa para a Construción Estatal”, foi unha escola de arte e arquitectura de vangarda, fundada polo arquitecto Walter Gropius en Weimar, no ano 1919. Funcionou até o ano 1933, data na que foi fechada polo partido nazi. Máis do que unha escola de arquitectura era un espazo para a transmisión de novos saberes e coñecementos, buscando unha real transformación da sociedade.
- ² As “Compañías Republicanas de Seguridade” (*Compagnies Républicaines de Sécurité* ou CRS) veñen sendo o que en Galiza sería a Policía Nacional especializada en *enfrentarse* a situacións de máximo risco: como dicir, forzas de reordenación social especiais ou, simplemente, antidisturbios.

Proposta VI

Por un lado, queremos vivir o comunismo;
por outro, gustaríanos espallar a anarquía.

Anotación

A época que atravesamos é a da máis extrema separación. A normalidade depresiva das metrópoles, os seus tolos solitarios, expresan a imposíbel utopía dunha sociedade de átomos.

A máis extrema separación sinala o sentido da palabra “comunismo”.

O comunismo non é un sistema político ou económico. O comunismo pasa moi ben sen Marx. O comunismo pasa da URSS. E non nos sería posíbel explicar que logo de cincuenta anos SE finxa, en cada década, descubrir os crimes de Stalin para exclamar “Vexan ben o que é o comunismo!”, se non SE presentira que, de certo, todo nos conduce nesa dirección.

O único argumento algunha vez esgrimido contra o comunismo foi o de que non teríamos *necesidade* del. E certamente, por máis limitados que fosen, persistían aínda, até recentemente, aquí e alí, cousas, linguaxes, modos de pensar e lugares, comúns, que subsistían; o suficiente, en todo caso, para non esmorecermos. Existían mundos, e estes eran poboados. O rexeitamento de pensar, o rexeitamento a considerar a *cuestión do comunismo*, tiña os seus argumentos, argumentos *prácticos*. Foron varridos. Os anos 80, os anos 80 tal como *perduran*, permanecen en Francia como o marco traumático desta última purga. Dende entón, todas as relacións sociais transformáronse en sufrimento. Ao punto de se tornaren preferíbeis calquera anestesia e calquera illamento. En certo sentido, é o liberalismo existencial o que nos conduce ao comunismo, polo propio exceso do seu triunfo.

A cuestión comunista susténtase na elaboración da nosa relación co mundo, cos seres, con nós mesmos. Susténtase na elaboración do xogo entre os

diversos mundos, da *comunicación* entre eles, non a través da unificación do espazo planetario, mais da *instauración do sensíbel*, ou sexa, da pluralidade dos mundos. Nese sentido, o comunismo non é a extinción de toda a conflitividade, nin describe un estado final da sociedade tras da cal todo foi dito. Porque é tamén a través do conflito que os mundos comunican. “Na sociedade burguesa, onde as diferenzas entre os homes non son máis que diferenzas que non atinxen ao home mesmo, son xustamente as verdadeiras diferenzas, as diferenzas de calidade, as que non son consideradas. O comunista non pretende construír unha alma colectiva, desexa realizar unha sociedade onde as falsas diferenzas sexan liquidadas. E, liquidadas esas falsas diferenzas, abrir todas as posibilidades ás diferenzas verdadeiras.” Así falaba un vello amigo.

É evidente, por exemplo, que SE pretendeu cestrar a cuestión sobre o que me é apropiado, o que me é necesario, o que forma parte do meu mundo,

a través da simple ficción policial da propiedade legal, daquilo que *me* pertence. Unha cousa éme propia na medida en que entra no dominio dos meus usos, e non en virtude de calquera título xurídico. A propiedade legal non posúe outra realidade, a fin de contas, que a das forzas que a protexen. A cuestión do comunismo é pois, por un lado, suprimir a policía e, por outro, elaborar, entre aqueles que viven en conxunto, modos de compartir e de *usos*. É esa cuestión que SE oculta todos os días cos “non marees!” e “perdiches a cabeza!”. O comunismo, certamente, non vén dado. É para pensarse, é para *facerse*. Da mesma maneira, todo aquel que se pronuncia contra el apóiase case sempre nunha expresión de cansazo. “Mais nunca o alcanzaredes... Iso non pode funcionar... Os homes son aquilo que son... Ademais, xa é duro abondo vivir a vida... A enerxía acábase, non se pode facer todo.” Mais o cansazo non é un argumento. É un estado.

O comunismo, por tanto, parte da experiencia do compartir. E dende logo do compartir das nosas

necesidades. A necesidade non é aquilo a que os dispositivos capitalistas nos acostumaron. *A necesidade nunca é necesidade de cousas sen ser ao mesmo tempo necesidade de mundo*. Cada unha das nosas necesidades líganos, para alén de toda vergoña, a todo aquilo que nola fai experimentar. A necesidade non é máis do que o nome da relación a través da cal un determinado ser sensíbel dá existencia a este ou aquel aspecto do seu mundo. É por iso que aqueles que non posúen mundo –as subxectividades metropolitanas, por exemplo– tampouco posúen senón caprichos. E é por iso que o capitalismo, aínda que satisfai coma ningúen a necesidade de cousas, non sementa universalmente máis ca insatisfacción: porque para satisfacer esa necesidade, debe destruír os mundos.

Por comunismo, entendemos *unha certa disciplina da atención*.

Á práctica do comunismo, tal como a vivimos, chamámola “o Partido”. Cando conseguimos superar en

conxunto un obstáculo ou atinxir un nivel superior do compartir, afirmamos que “estamos a construír o Partido”. Certamente outros, que aínda non coñecemos, constrúen tamén o Partido, noutros sitios. Este chamamento está dirixido a eles. Ningunha experiencia do comunismo, na presente época, pode sobrevivir sen se organizar, ligarse a outras, colocarse en crise, dedicarse á guerra. “Porque os oasis que dispensan a vida son aniquilados así que procuramos refuxio neles.”

Tal como o concibimos, o proceso de instauración do comunismo non pode senón asumir a forma dun conxunto de *actos de comunización*, de tornar común este ou aquel espazo, este ou aquel aparello, este ou aquel saber. O que significa a elaboración do modo de compartir que lles está asociado. A propia insurrección é apenas un acelerador, un momento decisivo deste proceso. Tal como o entendemos, o Partido non é a organización –onde todo é inconsistente a forza de transparencia– e o Partido non é a familia –onde todo cheira a mentira debido á opa-

cidade. O Partido é un conxunto de lugares, de infraestruturas, de medios comunizados e os soños, os corpos, os murmurios, os pensamentos, os desexos que circulan entre eses lugares, o *uso* deses medios, o *compartir* esas infraestruturas.

A noción de Partido responde á necesidade dunha formalización mínima, que nos dea acceso a todo permitíndonos permanecer invisíbeis. Forma parte da esixencia comunista explicarnos a nós mesmos, formular os principios do noso compartir. Para que o recén chegado sexa, polo menos niso, igual ao máis antigo.

Observándoo de preto, o Partido podería ser apenas isto: a constitución en forza dunha sensibilidade. O lanzamento dun arquipélago de mundos ¿Que sería, baixo o imperio, dunha forza política que non tivese as súas granxas, as súas escolas, as súas armas, os seus medicamentos, as súas casas colectivas, as súas mesas de montaxe, as súas tipografías, os seus camións de carga e os seus puntos avanzados nas metrópoles? Parécenos cada vez máis

absurdo que algúns de nós sexan aínda constrinxidos a traballar para o Capital –coa excepción de certas tarefas de infiltración, naturalmente.

De aí provén a potencia ofensiva do Partido, a de ser tamén unha potencia de produción aínda que no seu seo, as relacións, sexan relacións de produción *só de modo ocasional*.

O capitalismo terá consistido na redución de todas as relacións, en última instancia, a relacións de produción. Da empresa á familia, o propio consumo aparece como un episodio máis da produción xeral, da produción de *sociedade*.

A superación do capitalismo virá daqueles que consigan crear condicións para *outro tipo de relacións*.

Niso, o comunismo do que falamos oponse, concepto a concepto, a aquilo que SE chamou “comunismo”, e que non foi xeralmente máis do que socialismo ou capitalismo monopolista de Estado.

O comunismo non consiste na elaboración de *novas relacións de produción, máis ben antes na abolición das mesmas*.

Non establecer no noso medio ou entre nós relacións de produción significa nunca permitir que a busca do resultado se sobrepoña á atención ao proceso, destruír entre nós todas as formas de valorización, coidar para que non se separe afecto e cooperación.

Estar atento aos mundos, á súa configuración sensible, significa exactamente imposibilitar o illamento de calquera cousa como “relacións de produción”.

Nos lugares que abrimos, á volta dos medios que compartimos, é esa a beizón que procuramos, que experimentamos.

Para nomear tal experiencia, escóitase frecuentemente de novo, en Francia, a palabra “gratuidade”. Máis que de gratuidade, preferimos falar de comunismo –pois non conseguimos esquecer o que a práctica da gratuidade implica en termos de organización e, a curto prazo, de antagonismo político.

Do mesmo modo, a construción do Partido, no seu aspecto máis visíbel, consiste para nós no pór en

común, na *comunización* daquilo do que dispomos. Comunicar un sitio significa: liberar o seu uso e, na base desa liberación, experimentar relacións refinadas, intensificadas, complexizadas. Se a propiedade privada é esencialmente o poder discrecional de privar a quen queiramos da utilización da cousa posuída, a comunización consiste en privar só aos axentes do imperio.

En todos lados nos confrontamos coa chantaxe de deber escoller entre a ofensiva e a construción, a negatividade e a positividade, o vivir e o sobrevivir, a guerra e o cotián. Non lle responderemos. Vemos demasiado ben como esa alternativa separa e despois escinde e volta a escindir todos os colectivos existentes. Para unha forza que se libera, é imposíbel dicir se a aniquilación dun dispositivo que a agride é unha cuestión de construción ou de ofensiva, se o feito de atinxir unha relativa autonomía alimentaria ou medicinal constitúe un acto de guerra ou de subtracción. É unha cuestión de circunstancias, como

nun motín, onde o feito de podermonos defender entre camaradas aumenta considerabelmente a nosa capacidade de devastación. Quen pode afirmar que armarse non é parte da constitución material dunha colectividade? Alá onde nos pomos de acordo acerca dunha estratexia común, non existe escolla entre ofensiva e construción; existe, en cada situación, a consciencia do que acrecenta a nosa potencia e do que a enfraquece, do que é oportuno e do que non o é. E alá onde esa evidencia non se dá, existe a discusión e, no peor dos casos, o xogo.

Dunha maneira xeral, non vemos qué outra cousa senón unha forza, unha realidade apta para *sobrevivir* ao desmembramento total do capitalismo, puidera atacalo de verdade, ou sexa, exactamente até que o desmembramento ocorra.

De ocorrer, chegado o momento, tratarase precisamente de transformar nunha vantaxe para nós o colapso social xeneralizado, de transformar un derrocamento á maneira arxentina ou soviética nun-

ha situación revolucionaria. Aqueles que pretenden separar autonomía material e sabotaxe da máquina imperial revelan claramente non pretender nin unha cousa nin a outra.

En nada contradí o comunismo o feito de que a primeira experiencia de comunización no período recente teña sido levada a cabo polo movemento anarquista español entre 1868 e 1939.

Proposta VII

O comunismo é posíbel en calquera momento.

Aquilo ao que lle chamamos “Historia” non foi até hoxe senón o conxunto dos desvíos inventados polos humanos para o esconxurar. Que esta “Historia” se resume despois dun século nunha acumulación variada de desastres, e só niso, revela con claridade que a cuestión comunista non pode ser suspendida máis. É esa suspensión a que se fai necesario, á súa vez, suspender.

Anotación

“Mais, que é o que VÓS pretendedes exactamente?
Que é o que VÓS propoñedes?”

Este xénero de preguntas pode parecer inocente.
Mais infelizmente, non son preguntas. Son *operacións*.

Remitir todo o NÓS que se expresa a un VÓS
estranxeiro, é dende logo esconxurar a ameaza de
que este NÓS se dirixa a min, de que este NÓS me
atravesese. Máis alá diso, é constituír a quen non fai
máis do que propor un enunciado –inatribuíbel por
si mesmo– en *propietario* deste. Pois na organización
metódica da separación até o de agora dominante,
os enunciados non están autorizados a circular a
non ser na condición de poderen ostentar un pro-

pietario, un *autor*. Sen o cal ameazarían con volverse un pouco *comúns*, e só aquel que enuncia o SE impersoal está autorizado á difusión anónima.

Para alén diso, existe esta mistificación: que, apriados no rumbo dun mundo que nos desagrada, existirían propostas a facer, alternativas a encontrar. Que poderíamos, noutros termos, abstraérmonos da situación en que nos atopamos, para discutir de modo desapaixonado, entre persoas razoábeis.

Pois ben, non. Non existe ningún espazo fóra da situación. Non existe nada exterior á guerra civil mundial. Estamos irremediabilmente *nela*. Todo o que podemos facer é elaborar unha estratexia. Compartir unha análise da situación e elaborar unha estratexia. É o único NÓS posibelmente revolucionario, o NÓS práctico, aberto e difuso, de quen actúa na mesma dirección.

No momento en que escribimos isto, en Agosto de 2003, podemos afirmar que nos enfrontamos coa maior ofensiva do Capital dos últimos 20 anos. O an-

terrorismo e a supresión das últimas mellorías conquistadas noutros tempos polo defunto movemento obreiro dan o ton dun castigo xeral á poboación. Endexamais os xestores da sociedade coñeceron tan ben os obstáculos dos que se liberaron e os medios que posúen. Eles saben, por exemplo, que a pequena burguesía planetaria que poboaa agora as metrópoles está demasiado desarmada para ofrecer a mínima resistencia á súa anulación programada. Tal como tamén saben que se encontra agora inscrita en millóns de toneladas de formigón, na propia arquitectura das “novas cidades”, a contrarrevolución que dirixen. Nun prazo máis longo, o plan do Capital parece ser separar, a escala global, un conxunto de zonas protexidas, incesantemente ligadas entre si, onde o proceso de valorización capitalista abarcaría, nun movemento simultaneamente perpetuo e sen limitacións, todas as manifestacións da vida. Esa zona de confort imperial, cidadá e desterritorializada, formaría unha especie de contínuum policial onde reinaría un nivel de control cada vez máis

constante, tanto política como biometricamente. O “resto do mundo” podería entón ser tratado, á medida da súa incompleta pacificación, como depósito e, simultaneamente, como un enorme territorio exterior para civilizar. A experiencia salvaxe de cohabitación zona a zona entre enclaves hostís, tal como se desenvolve hai décadas en Israel, ofrecería o modelo de xestión do social que se anuncia. Non dubidamos que o obxectivo real de todo isto sexa, para o Capital, o de reconstituír de cero esta sociedade *para si*. Calquera que sexa a forma e o prezo.

Vimos xa na Arxentina que o derrube económico dun país enteiro non foi, dende o seu punto de vista, un prezo demasiado elevado a pagar.

Neste contexto, Nós somos aqueles, todos aqueles, que senten a necesidade *táctica* destas tres operacións:

1. Impedir por todos os medios a recomposición da esquerda.

2. Facer progresar, de “catástrofe natural” a “movemento social”, o proceso de comunización, a construción do Partido.

3. Levar a secesión até os sectores vitais da máquina imperial.

1. Periodicamente, a esquerda sofre derrotas. Iso agrádanos, mais non nos chega. Pretendemos que a súa derrota sexa definitiva. Sen remedio. Que nunca máis o espectro dunha oposición conciliábel veña sobrevoar o espírito daqueles que *se saben* inadecuados ao funcionamento capitalista. A esquerda –e isto é admitido polo mundo enteiro hoxe en día; mais, recordarémolo aínda despois de mañá?– é parte integrante dos dispositivos de neutralización propios da sociedade liberal. Canto máis se agudiza a explosión do social, máis a esquerda invoca a “sociedade civil”. Canto máis a policía exerce imponentemente o seu arbitrio, máis ela se declara pacifista. Canto máis o Estado se liberta das últimas formali-

dades xurídicas, máis ela se torna cidadán. Canto máis crece a urxencia de nos apropiarmos dos medios da nosa existencia, máis a esquerda nos exhorta a esperar, a reclamar a mediación, se non mesmo a protección, dos nosos señores. É ela a que nos incentiva hoxe en día, perante gobernos que se colocan *abertamente* no terreo da guerra social, a procurar a súa comprensión, a redactar as nosas queixas, a formular reivindicacións, a estudar economía política. De León Blum¹ a Lula², a esquerda nunca foi máis do que isto: o partido do home, do cidadán e da civilización. Hoxe en día, este programa coincide co programa da contrarrevolución integral. O de manter en pé as ilusións que nos paralizan. A vocación da esquerda é por tanto a de expor o soño para cuxa realización só o imperio dispón dos medios. Ela constitúe a faceta idealista da modernización imperial, a válvula necesaria á insoportábel marcha do capitalismo. Xa non SE lle fai asco a escribilo nas propias publicacións do ministerio de Xuventude, de Educación e de Investigación: “Actualmente to-

dos saben que sen a axuda concreta dos cidadáns, o Estado non terá nin os medios nin o tempo para erguer as obras que poden evitar a explosión da nosa sociedade.” (*Guide de l’engagement: Envie d’agir*)³.

Desfacer a esquerda, ou sexa, *manter constantemente aberto o canal do descontentamento social*, non é só necesario mais, hoxe en día, posíbel. Somos testemuñas, precisamente cando se reforzan a un ritmo acelerado as estruturas imperiais, da pasaxe da vella esquerda traballadora, fósil do movemento obreiro e del proveniente, a unha nova esquerda, mundial, *cultural*, da cal podemos afirmar que o negrismo forma a punta máis avanzada. Esta nova esquerda está aínda mal informada acerca da recente neutralización do “movemento antiglobalización”. Os logros que ela consegue pasan aínda como tales, ao mesmo tempo que os antigos xa non fan efecto.

A nosa tarefa é arruinar a esquerda mundial por todos lados onde ela se manifesta, sabotar metodicamente, ou sexa tanto en teoría como na práctica, cada un dos seus posíbeis momentos de constitu-

ción. Así, o noso éxito en Xénova non residiu tanto nos espectaculares enfrontamentos coa policía ou nos danos inflixidos aos organismos do Estado e do Capital, mais antes no feito de que a difusión das prácticas de confrontación propias do “Black Bloc”⁴ *en todos os desfiles da manifestación* sabotou a apoteose anunciada polos *Tute Bianche*. Da mesma maneira, o noso fracaso posterior consistiu en non ter sabido elaborar a nosa posición de tal maneira que se transformase a nosa vitoria na rúa en algo máis do que un simple espantallo axitado agora sistematicamente por todos os movementos ditos “pacifistas”.

É agora a retirada desta esquerda mundial para os foros sociais –retirada motivada polo feito de *ter sido vencida na rúa*– o que se fai necesario atacar.

2. De ano en ano medra a presión para que todo *funcione*. Á medida que progresa a ciberneticización do social, a situación normal tórnase cada vez mais imperiosa. E é de feito lóxico que se multipliquen, crecentemente, as situacións de crise, as avarías.

Unha falta de electricidade, unha vaga de calor ou un movemento social en nada diverxen, dende o punto de vista do imperio. Son perturbacións. É necesario *xestionalas*. Por agora, é dicir *debido á nosa fraqueza*, esas situacións de interrupción preséntanse como outros tantos momentos en que o imperio se sobrepón, se inscribe na materialidade dos mundos, experimenta novos procedementos. É así, neste intre, por riba de todo, que el se liga máis firmemente ás poboacións que pretende socorrer. O imperio preséntase en todos os lados como o axente do regreso á situación normal. A nosa tarefa, polo contrario, *é facer habitábel o estado de excepción*. Nunca conseguiremos verdadeiramente “bloquear a sociedade-empresa” sen reencher ese bloqueo con outros desexos que non os do regreso á normalidade.

Aquilo que se produciu nunha folga ou nunha “catástrofe natural”, nun certo sentido, é bastante semellante. Unha suspensión intervén na regularidade organizada das nosas dependencias. Sobrevénnos entón, a cada un, o ser necesario, o ser comu-

nista, aquilo que esencialmente nos vincula e aquilo que esencialmente nos separa. O veo de vergoña do que todo se cobre habitualmente esváese. A dispoñibilidade para o encontro, para a experimentación doutras relacións co mundo, cos outros, cun mesmo, tal como esta se manifesta, chega para varrer todas as dúbidas relativas á *posibilidade* do comunismo. Relativas á necesidade de comunismo, tamén. O que se require é entón a nosa capacidade de autoorganización, a nosa capacidade de, organizándonos xa dende a base das nosas necesidades, facer durar, propagar, tornar efectivo, o estado de excepción, de cuxo terror depende o poder imperial. Iso é particularmente urxente nos “movementos sociais”. A propia expresión “movemento social” parece existir para suxerir que o que verdadeiramente importa é a dirección na que imos e non tanto aquilo que está acontecendo. Existe en todos os movementos sociais, até o de hoxe, o prexuízo de ignorar o que pasa, cousa que explica o feito de que estes se sucedan sen endexamais se xuntaren, mais parecendo

perseguírense os uns aos outros. Daí a textura particular, tan volátil, da sociabilidade do movemento, onde todo empeño semella tan revogábel. Daí, tamén, a súa invariábel dramaturxia: un lixeiro bulir debido á resonancia mediática e despois, partindo desta agregación fráxil, o lento e fatal desgaste; e finalmente, esgotado o movemento, o último puñado de irredutíbeis agarrándose a este ou aquel sindicato, fundando esta ou aquela asociación, esperando dese modo encontrar unha continuidade organizativa para o seu empeño. Mais non é unha continuidade dese tipo a que procuramos: ter á nosa disposición un lugar para nos reunir e unha fotocopiadora para facer panfletos. A continuidade que procuramos é a que nos permite, despois de ter loitado durante meses, non volver a traballar, non retomar o traballo *como antes*, seguir a ferir. E iso non é posíbel construílo senón durante os movementos. É unha cuestión inmediatamente colectiva, material, de construción dunha verdadeira máquina de guerra revolucionaria, de construción do Partido.

Trátase, como dicíamos, de nos organizarmos na base das nosas necesidades –de conseguir responder progresivamente á cuestión colectiva de comer, durmir, pensar, amar, de crear as formas, de coordinar as nosas forzas– *e de concibir todo iso como un momento da guerra contra o imperio.*

Só desta maneira, habitando as propias perturbacións do programa, é que podemos afrontar este “liberalismo económico”, que non é senón a directa consecuencia, a realización lóxica, do liberalismo existencial que por todos os lados é aceptado, practicado, e ao cal cada un está ligado como ao seu dereito máis elemental, incluíndo aqueles que desexarían desafiar o “neoliberalismo”. É así que o Partido se construírá como unha secuencia de *lugares habitábeis* deixados atrás por cada unha das situacións de excepción coas que tropeza o imperio. Non deixaremos entón de constatar de que modo as subxectividade e os colectivos revolucionarios se volven menos fráxiles, a medida que toman todo un mundo nas súas maos.

3. O imperio é manifestamente contemporáneo da constitución de dous *monopolios*: por un lado, o monopolio científico das descrições “obxectivas” do mundo e das técnicas de experimentación sobre este, por outro o monopolio relixioso das técnicas de si, dos métodos polos cales se elaboran subxectividade; monopolio ao cal se asocia directamente a práctica psicanalítica. Dun lado unha relación co mundo en canto relación consigo mesmo –consigo en canto fragmento do mundo–, do outro unha relación consigo mesmo en canto relación co mundo –co mundo na medida en que el me atravesa. Todo acontece, deste xeito, como se as ciencias e as relixións, na súas propias fragmentacións, configurasen o espazo onde o imperio encontra a súa liberdade de movementos. Evidentemente, estes monopolios distribúense de modo diverso ao longo das zonas do imperio. Nas zonas chamadas desenvolvidas, as ciencias constitúen un discurso de verdade ao cal lle é recoñecido o poder de ordenar a propia existencia da colectividade, alá onde o discurso re-

lixioso perdeu esa capacidade. É aí polo tanto onde se fai preciso, para comezar, introducir a secesión.

Introducir a secesión nas ciencias non significa lanzarse sobre elas como unha fortaleza a conquistar ou a demoler, mais facer evidentes as liñas de fractura que as percorren, tomar partido por aqueles que acentúan esas liñas e que, para conseguilo, comezan por en principio non enmascaralas. Porque da mesma maneira que a falsa consistencia do social está permanentemente atravesada de fendas, tamén cada ramo das ciencias forma un campo de batalla saturado de estratexias. Hai moito que a comunidade científica conseguiu dar de si mesma a imaxe dunha grande familia unida, consensual acerca do fundamental, e extremadamente respectuosa das regras de cortesía. Esta foi incluso a principal operación política ligada á existencia das ciencias: ocultar as diverxencias internas e exercer, en base a esa imaxe idílica, efectos de terror desiguais. Terror polo que está fóra, en canto privación, de todo aquilo que non é recoñecido en canto científico, con es-

tatuto de discurso de verdade. Terror polo desdén, en canto descualificación pulida, feroz, das potenciais herexías. “Prezadísimo colega...”

Cada ciencia pon de pé un conxunto de hipóteses; esas hipóteses son outras tantas *decisións* no relativo á construción do real. Isto é algo hoxe en día largamente admitido. O que é negado, nembargantes, é o *significado ético* de cada unha das decisións, aquilo no que elas implican unha certa forma de vida, unha certa forma de comprender o mundo (por exemplo, soportar o tempo da existencia como o despregue dun “programa xenético”, ou a alegría como unha cuestión de serotonina).

Deste modo, os xogos de linguaxe científicos parecen menos feitos para establecer unha comunicación entre aqueles que os usan do que para excluír a aqueles que os ignoran. Os axenciamentos⁵ materiais, estancados, nos cales se insire a actividade científica –laboratorios, coloquios, etc.– transportan consigo o

divorcio entre as experimentacións e os mundos que estas poderían configurar. Non basta con describir o modo en como as pescudas chamadas “fundamentais” están sempre relacionadas a través de calquera tipo de lazo cos fluxos militar-mercantís, e como reciprocamente estes contribúen a definir os contidos daquelas, as propias orientacións da investigación. O modo usado polas ciencias para participar na pacificación imperial é, fundamentalmente, o de realizar só as experimentacións, testar só as hipóteses que sexan *compatíbeis* coa manutención da orde dominante. O noso modo de destruír a orde imperial non pode senón pasar pola apertura de espazos dispoñíbeis para experiencias antagonistas. Só na existencia destes lugares de liberación as experiencias poderán transportar consigo mundos propios, tal e como depende da pluralidade deses mundos a expresión da conflitividade sufocada das prácticas científicas.

É necesario que os practicantes da vella medicina mecanicista e pasteuriana vaian ao encontro daqueles que practican as medicinas “tradicionais”,

deixando á parte calquera confusión *new age*. Que se deixe de confundir o compromiso na investigación coa defensa xudicial da integridade dos laboratorios. Que as prácticas agrícolas non produtivistas se desenvolvan máis alá do pequeno cadrado das etiquetas bío. Que sexan cada vez máis numerosos aqueles que senten o carácter irrespirábel das contradicións do “ensino nacional”, entre defensa da República e oficina difusa de autoempresarialización. Que a “cultura” non poida gozar da colaboración dun só inventor de formas.

Por todos os lados as alianzas son posíbeis.

A perspectiva de crebar os circuítos capitalistas esixe, para se voltar efectiva, que as secesións se multipliquen e se agreguen.

DiráSEnos: estades dominados por unha alternativa que, dun xeito ou doutro, vos condena: se conseguídes constituír unha ameaza para o impe-

rio, nese caso seredes rapidamente eliminados; se non conseguídes constituír tal ameaza, autodestrúídesvos unha vez máis.

Queda só apostar por que existe outra posibilidade, unha fina e sinuosa senda, suficiente para que nela poidamos camiñar, suficiente para que *todos aqueles que comprenden* poidan por ela camiñar e vivir.

NOTAS

¹ Léon Blum foi un político socialista francés. Foi Primeiro Ministro entre 1936 e 1937, Xefe de Goberno pola Fronte Popular francesa (*Front Populaire*) en 1938 e Xefe de Estado antes de instaurarse a 4ª República Francesa.

² Lula da Silva foi Presidente do Brasil, polo Partido dos Trabalhadores (PT), entre o 2003 e o 2011.

³ “Ganas de Actuar? – A Guía do Compromiso” (*Guide de l'engagement : Envie d'agir?*), publicado en Hachette Tourisme, na colección Guide du Routard. Estraño *manual* de compromiso anticapitalista.

⁴ *Black Bloc*, é dicir, Bloque Negro, é máis do que unha colectividade estable de xente politicamente afín; é unha táctica de combate, desenvolvida inicialmente nos anos

da Autonomía alemá. Posteriormente fíxose moi sólida a partir dos manifestacións violentas contra o Cumio Mundial de 1999 da OMC (Organización Mundial do Comercio) en Seattle. A esencia do *Black Bloc* é o ataque en grupo, de modo anónimo, creando milicias de combate, que atacan sen compaixón as liñas policiais, vestíndose todos de negro, con carapuchas, a modo de máscaras. No G8 de Xénova os ataques dos *Black Bloc* foron contundentes.

⁵ *Agencement* (“Axenciamento”, tal e como nós o traducimos) é un concepto central no pensamento de Gilles Deleuze, filósofo francés do s. XX. Segundo el mesmo nos *Diálogos* con Claire Parnet (Escuta, São Paulo: 1998): “A unidade real mínima não é a palavra, nem a idéia ou o conceito, nem o significante, mas o agenciamento. É sempre um agenciamento que produz os enunciados. Os enunciados não têm por causa um sujeito que agiria como sujeito da enunciação, tampouco não se referem a sujeitos como sujeitos de enunciado. O enunciado é o produto de um agenciamento, sempre coletivo, que põe em jogo, em nós e fora de nós, populações, multiplicidades, territórios, devires, afetos, acontecimentos.” (p.43)

“Cada día, a xuventude agarda, agarda a súa oportunidade, así como tamén a agardan os obreiros, mesmo os vellos. Agardan todos, aqueles que están descontentos e que reflexionan. Agardan que se erga unha forza, algo do que formar parte, unha sorte de nova internacional, que non cometa os erros das antigas. Agardan a posibilidade de rematar dunha vez por todas co pasado. E que comece algo novo.

NÓS XA COMEZAMOS.”



Este libro
abriu as súas follas
no mes de San Xoan
de 2011

*

"Sapere Aude"
(Horacio)