ANÓNIMO

Ai ferri corti

ANÓNIMO

Ai ferri corti.
Romper con esta realidad,
sus defensores y sus falsos críticos

Extraído de: https://web.archive.org/web/20160628164249/
http://www.libreriaelinsurgente.net/files/cuerpoacuerpointerior.pdf

Editado originalmente en italiano en 1998. Originalmente publicado en castellano/euskera por la editorial Muturreko Burutazioak en 2001. Se corrigío y añadió una introducción y un prefacio por una editorial/distri madrileña que no firmó el documento en el año 2012 (ver enlace anterior) y es esa versión la que tomamos de base, hemos decidido dejar ambas sin alterar porque consideramos que cumplen su propósito perfectamente.

Traducción: Muturreko Burutazioak

Ediciones Extáticas

edextaticas@riseup.net / edicionesextaticas.noblogs.org

Ni copyright, ni copyleft, ni propiedad intelectual.

De todos para todos.

Los editores alientan la reproducción y difusión de este texto bajo los medios necesarios.

Este texto fue maquetado en algún rincón de lo que se conoce como Madrid, en el año 2020.

PREFACIO

Ai ferri corti fue editado originalmente en italiano en el año 1998, fruto de las discusiones y debates internos de la denominada área insurreccionalista y tuvo una limitada recepción en su país. Mayor impacto ha tenido en los países de habla hispana, desde su primera traducción al castellano en ese mismo año ha sido reeditado múltiples veces en diversos formatos. En esta nueva edición hemos corregido los fallos detectados en la edición del año 2001 (Muturreko Burutazioak, Bilbao) y hemos añadido una nueva introducción, fruto de la discusión entre los autores y editores del texto, con vistas a contextualizar un texto que, pese a los 14 años transcurridos desde que salió por primera vez, conserva plena vigencia y actualidad.

Ai ferri corti con un lenguaje claro y directo nos expone claves del debate antiautoritario, tan escaso y necesario en estos momentos de confusión. No nos entrega fórmulas mágicas de intervención, pero esboza las líneas maestras de una acción insurreccional fuera de toda mediación. Una invitación a manejar nuestro propio timón para no ser arrastrados por cualquier otra embarcación que nos conduzca a tierras pantanosas de las que luego es difícil salir. Un estímulo para suplir la escasa formación revolucionaria y la profunda fosa que abre la falta de interés por el conocimiento de luchas y de procesos insurreccionales anteriores, para participar con conocimiento de causa en nuestro propio proceso revolucionario individual y colectivo.

Para finalizar queremos hacer ciertas aclaraciones semánticas que puedan ser de utilidad para entender esta locución tan interesante como difícil de traducir. La expresión *ai ferri corti* con..., se podría traducir como cuerpo a cuerpo con lo existente, sus defensores y sus falsos críticos. Se usa para caracterizar un punto de no retorno, de ruptura inminente y violenta de una relación con algo/alguien. *Ferri corti* se usa para hablar de armas blancas (podrían ser dagas

o puñales), que constituían el último estadio de un duelo de los siglos pasados, la lucha con armas cortas, que se desarrollaba cuerpo a cuerpo y donde tenía especial importancia la destreza y la rapidez de los contendientes, que luchaban para defender una cierta forma de honor. Todos estos significados forman parte de la constelación semántica de esta bella expresión.

INTRODUCCIÓN

Cuando este texto apareció, hace 14 años, la situación era más bien distinta. A cualquiera que hablase de insurrección como posible inicio de un cambio revolucionario se le miraba con sospecha, o como mucho con suficiencia, como un romántico soñador de las barricadas absolutamente fuera de lugar. La pacificación socialdemócrata —impuesta, por lo menos en Italia, sobre la liquidación del último «asalto al cielo» revolucionario: el setenta y siete— ha terminado en la actualidad su ciclo. El mismo valor del dinero sólo puede ser impuesto a través de la policía y el terror. De los piquetes generalizados en Argentina del 2001 a las revueltas inglesas del año pasado, pasando a través del conflicto social en Grecia o las sublevaciones del Norte de África, la insurrección como posibilidad histórica sale fuera de los libros, saltando de las estanterías de los «clásicos» al mundo de los vivos. Ya es más probable la violencia insurrecta que un retorno pacífico a las relaciones productivas y sociales de los años ochenta y noventa. *Y es en esa dirección en la que se está pertrechando el enemigo*. ¿Entonces?

La «tarea» de los anarquistas ya no es más simplemente la de mostrar la posibilidad de la acción directa ni mucho menos la de limitarse a proponer luchas específicas con métodos insurreccionales. Hoy debemos y podemos intentar algo más. Frente al desastre ecológico y social, en algunos países —avanzadilla de una tendencia general— la apuesta parece cada vez más clara: comunismo anarquista o «fascismo» (obviamente modernizado). Desde esta altura —que da vértigo— debemos pensar hoy la perspectiva insurreccional, una perspectiva capaz de entrelazar el ataque y la autoorganización.

Si bien el problema es muy amplio, como se puede apreciar, todavía es posible obtener tres puntos sobre los cuales reflexionar con urgencia.

El posible conflicto se juega en el territorio, hecho de logística, saberes, estructuras y movimientos. Conocer el territorio es fundamental para no limitarse, en caso de revueltas, a acciones simbólicas y testimoniales. El Estado no es un enemigo abstracto ni mucho menos una fortaleza tecnoburocrática externa a nuestros lugares cotidianos de vida. Estado, fuera de las simplificaciones panfletarias, quiere decir cárceles y policías, pero también quiere decir flujos de dinero y de energía, aparatos productivos, transportes, control de la salud, del agua y de la comida. Si nuestro conocimiento de todo esto es mayor, el sabotaje —arma histórica de los explotados en revuelta— puede hacerse todavía más preciso y eficaz.

Pero no tenemos sólo necesidad —aquí viene el segundo punto— de conocimientos «logísticos» o topográficos. Sin contactos reales en los barrios o en los pueblos en los que vivimos difícilmente podremos saber donde anidan los reaccionarios o los «colaboracionistas», pero, sobre todo, correremos el riesgo de que nos miren con sospecha —o, peor aún, de ser relegados— por los rebeldes que no nos conozcan. Y no es ciertamente con la ideología —saliendo rápido con nuestras banderas rojas y negras— con lo que se crean relaciones de confianza y de complicidad. En este sentido las estructuras de base que proponemos para las luchas específicas (contra los desahucios,[1] contra la represión, contra el TAV, etc.) también son importantes, sobre todo por la red de relaciones que entrelazan. El viejo Gustav Landauder —y llegamos así al tercer punto— decía que el Estado es la forma histórica que ha sustituido a la convivencia. Se trata de una definición simple y

1. Queremos puntualizar a los lectores de habla hispana que el movimiento contra los desahucios que se desarrolla en la actualidad en algunas ciudades italianas (sobre todo en Turín) difiere del que se da en el estado español; enfocado hacia la paralización de desahucios por impago de alquiler de familias, está impulsado por compañeros anarquistas radicados en los barrios «conflictivos» y sus métodos de lucha están basados en la acción directa y la horizontalidad; a modo de ejemplo, uno de los lemas más coreados es *la casa, si prende, l'afflitto non si paga* (la casa se toma, el alquiler no se paga).

al mismo tiempo muy precisa. Porque piensa el dominio no sólo como un aparato represivo, sino como modo de reproducción de una sociedad alienada. Esto significa que destruir el Estado también quiere decir construir un modo diverso de producir, desplazarse, alimentarse, curarse, amarse. Entre la insurrección y la autogestión generalizada existe una relación de implicación recíproca. Un choque insurreccional que no extienda y perfeccione los tiempos y los espacios autogestionados es recuperado por el enemigo —allí donde el enemigo es nuestro propio modo de vida, no un malvado monstruo externo a la sociedad. De la misma manera, no es posible una experiencia auténtica de autogestión sin ruptura insurreccional de la normalidad estatal.

Y es esta implicación recíproca la que nos sugiere la forma de intervenir en los conflictos. Las asambleas de lucha, por ejemplo, no son potencialmente revolucionarias solo por las relaciones y las formas de decidir sobre las que se basan, sino también por los contenidos y los objetivos que se proponen. En ausencia de objetivos y contenidos subversivos, la forma asamblearia es un óptimo instrumento de parálisis y de recuperación política —bastaría pensar, por poner un ejemplo histórico, en los Consejos durante la revolución alemana del 18-19, de hecho controlados por la socialdemocracia. ¿Hasta que el conflicto no explote con toda la claridad, deberemos pues quedarnos en casa? Ciertamente no. Pero una vez definidos los principios generales de una asamblea, es tarea de los anarquistas no subordinar el acuerdo práctico entre los individuos a los esquematismos asamblearios. Esto es impulsar el que las asambleas de lucha sean un sitio para organizarse —una *ocasión organizativa*— y no micro-parlamentos (aunque sean «libertarios»).Algunos puntos, nada más. Al margen de la condivisión teórica, es en la tempestad social donde cada cual encontrará sus propios compañeros, aquellos con los que avanzar para llegar de veras a un cuerpo a cuerpo con lo existente, sus defensores y sus falsos críticos. En ese *lugar de lo posible* que queremos alcanzar lo más pronto posible.

I

> *Cada uno puede dejar de girar en la esclavitud de lo que no conoce y, rechazando la oferta de palabras vacías,* entablar un cuerpo a cuerpo con la vida.
>
> C. Michelstaedter

La vida no es más que una búsqueda continua de algo a lo que aferrarse. Uno se levanta a la mañana para reencontrarse, un stock de horas más tarde, de nuevo en la cama, tristes péndulos oscilando entre el vacío de deseos y el cansancio. El tiempo pasa, y nos gobierna con un aguijón que se va haciendo cada vez menos fastidioso. Las obligaciones sociales son un fardo que no parece doblegar nuestras espaldas porque lo llevamos con nosotros a donde sea. Obedecemos sin siquiera hacer el esfuerzo de decir que sí. La muerte se descuenta viviendo, escribía el poeta desde otra trinchera.

Podemos vivir sin pasión y sin sueños —he aquí la gran libertad que esta sociedad nos ofrece. Podemos hablar sin frenos, en particular de aquello que no conocemos. Podemos expresar todas las opiniones del mundo, aún las más arriesgadas, y desaparecer detrás de sus sonidos. Podemos votar al candidato que preferimos, reclamando a cambio el derecho de lamentarnos.

Podemos cambiar de canal en cualquier instante, toda vez que nos parezca que nos estamos volviendo dogmáticos. Podemos divertirnos en horas fijas y atravesar a velocidades siempre mayores ambientes tristemente idénticos. Podemos aparecer como jóvenes testarudos, antes de recibir helados golpes de sentido común.

Podemos casarnos todas las veces que queramos, así de sagrado es el matrimonio. Podemos ocuparnos en infinidad de cosas útiles y, si no sabemos escribir, podemos convertirnos en periodistas. Podemos hacer política de mil modos, aun hablando de guerrillas exóticas. Tanto en la carrera como en los afectos, podemos ser excelsos en la obediencia, si es que no llegamos a mandar.

También a fuerza de obediencia nos podemos convertir en mártires, y esta sociedad, en desmedro de las apariencias, todavía tiene tanta necesidad de héroes.

Nuestra estupidez no parecerá, por cierto, más grande que la de los demás. Si no sabemos decidirnos, no importa, dejamos que elijan los otros. Luego *tomaremos partido*, como se dice en la jerga de la política y del espectáculo. Las justificaciones nunca faltan, sobre todo en un mundo tan glotón.

En esta gran feria de roles cada uno de nosotros tiene un aliado fiel: el dinero. Democrático por excelencia, éste no mira a nadie a la cara. Gozando de su compañía no existe mercancía ni servicio alguno que no nos sean debidos. Quienquiera que sea su portador, ambiciona con la fuerza de una sociedad entera. Es cierto, este aliado nunca es suficiente y, sobre todo, nunca se da a todas las personas.

Pero la suya es una jerarquía especial, que unifica en los valores aquello que es opuesto en las condiciones de vida. Cuando se posee, se tienen todas las razones. Cuando falta, se tienen no pocos atenuantes.

Con un poco de ejercicio, podremos transcurrir días enteros sin una sola idea. Los ritmos cotidianos piensan en nuestro lugar. Del trabajo al «tiempo libre», todo se desarrolla en la continuidad de la supervivencia. Tenemos siempre algo a lo que agarrarnos. En el fondo, la más estupefaciente característica de la sociedad actual es la de hacer convivir las «comodidades cotidianas» con una catástrofe al alcance de la mano. Junto a la administración tecnológica de lo existente, la economía progresa en la incontrolabilidad más irresponsable. Se pasa de las diversiones a las masacres de masas con la disciplinada inconsciencia de gestos calculados. La compraventa de muerte se extiende a todo el tiempo y a todo el espacio. El riesgo y el esfuerzo audaz no existen más; sólo existen la seguridad o el desastre, la rutina o la ruina. Salvados o hundidos. Vivos, jamás.

Con un poco de práctica, podremos recorrer la calle de casa a la escuela, de la oficina al supermercado, del banco a la discoteca, con los ojos cerrados. Estamos realizando debidamente la máxima de aquel viejo sabio griego: «también los que duermen rigen el orden del mundo».

Ha llegado la hora de romper con este *nosotros*, reflejo de la única comunidad actual, la de la autoridad y la mercancía.

Una parte de esta sociedad tiene absoluto interés en que el orden siga reinando; la otra, en que todo se derrumbe lo más rápido posible. Decidir de qué parte estar es el primer paso. Pero por todos lados están los resignados, verdadera base del acuerdo entre las partes, los mejoradores de lo existente y sus falsos críticos. En todos lados, también en nuestra vida, que es el auténtico *lugar* de la guerra social, en nuestros deseos, en nuestra determinación así como en nuestras pequeñas, cotidianas sumisiones.

Contra todo esto hay que acudir a las armas cortas, para sostener finalmente un cuerpo a cuerpo con la vida.

II

> Las cosas que es necesario haber aprendido para hacerlas, las aprendemos haciéndolas.
>
> Aristóteles

El secreto es comenzar en serio.

La organización social actual no sólo retrasa, sino que impide y corrompe toda práctica de libertad. Para aprender qué es la libertad, no cabe otra posibilidad que experimentarla, y para poder experimentarla hay que tener el *tiempo* y el *espacio* necesarios.

La base fundamental de la acción libre es el diálogo. Ahora bien, dos son las condiciones de un auténtico discurso en común: un interés real de los individuos por las cuestiones abiertas a la discusión (problema de contenido) y una libre indagación de las posibles respuestas (problema del método).

Estas dos condiciones deben realizarse *contemporáneamente*, desde el momento en que el contenido determina al método y viceversa. Se puede hablar *de* libertad sólo *en* libertad. Si no se es libre al responder, ¿para qué sirven las preguntas? ¿Si las preguntas son falsas para qué sirve responder? Sólo existe el diálogo cuando los individuos pueden hablar sin mediaciones, o sea, cuando están en una relación de reciprocidad.

Si el discurso se desarrolla en un único sentido, no hay comunicación posible. Si alguno tiene el poder de imponer las preguntas, el contenido de estas últimas le será directamente funcional (y las respuestas llevarán en el método mismo el marco de la sumisión).

A un súbdito sólo se le pueden hacer preguntas cuyas respuestas confirmen su rol de súbdito. Es desde este rol que el amo formulará las futuras preguntas. La esclavitud consiste en seguir respondiendo, puesto que las preguntas del amo se responden solas.

Las investigaciones de mercado son, en este sentido, idénticas a las elecciones. La soberanía del elector se corresponde con la soberanía del consumidor y viceversa. Cuando la pasividad televisiva necesita justificarse se hace llamar *audiencia*; cuando el Estado tiene la necesidad de legitimar su poder se hace llamar *pueblo soberano*. Tanto en un caso como en el otro, los individuos no son otra cosa que rehenes de un mecanismo que les concede el *derecho* de hablar después de haberlos privado de la *facultad* de hacerlo.

Cuando se puede elegir solamente entre un candidato u otro, ¿qué queda del diálogo? Cuando se puede elegir sólo entre mercancía y programas televisivos diferentemente idénticos, ¿qué queda de la comunicación? Los contenidos de las cuestiones devienen insignificantes porque el método es falso.

«Nada se asemeja más a un representante de la burguesía que un representante del proletariado» escribía en 1907 Sorel. Aquello que los hacia idénticos era el hecho de ser, precisamente, *representantes*. Decir hoy lo mismo de un candidato de derecha y un candidato de izquierda no es ni más ni menos que una trivialidad.

Los políticos, sin embargo, no tienen necesidad de ser originales (de esto se ocupan los publicistas), basta que sepan *administrar* tales trivialidades. La terrible ironía es que los mass media son definidos como medios de *comunicación* y la feria del voto es llamada *elección* (o sea elección en un fuerte sentido, decisión libre y consciente).

El punto es que el Poder no admite ninguna gestión diferente. Aun queriéndolo (lo que nos lleva ya hacia una plena «utopía», para imitar el lenguaje de los *realistas*), nada importante puede ser pedido a los electores, desde el momento en que el único acto libre que éstos podrían cumplir —la única *elección* autentica— sería dejar de votar. El que vota *anhela* preguntas insignificantes, ya que las preguntas auténticas excluyen la pasividad y la delegación.

Nos explicamos mejor.

Supongamos que se pida a través de un referéndum la abolición del capitalismo (dejemos de lado el hecho de que tal demanda, dadas las actuales relaciones sociales, es *imposible*). Seguramente la mayoría de los electores votaría por el capitalismo, por el simple hecho de que no se puede *imaginar* un mundo sin mercancías y sin dinero saliendo tranquilamente de casa, de la oficina o de un supermercado. Pero si todavía votase en contra nada cambiaría, porque una demanda de este tipo debe *excluir* a los electores para permanecer auténtica. Una sociedad entera no se puede cambiar por decreto.

El mismo razonamiento se puede hacer para demandas menos extremas. Tomemos el ejemplo de un barrio. Si los habitantes pudiesen (otra vez nos encontramos en plena «utopía») expresarse sobre la organización de los espacios de sus vidas (casas, calles, plazas, etc.) ¿qué sucedería? Digamos enseguida que la elección de los habitantes sería en principio *inevitablemente* limitada, siendo los barrios resultado del desplazamiento y de la *concentración* de la población en relación con las necesidades de la economía y del control social. Tratemos a pesar de todo de imaginar *otra* organización de estos guetos.

Sin temor a ser desmentidos, se puede afirmar que la mayoría de la población tendría al respecto las mismas ideas que la policía. Si así no fuese (si una aun limitada práctica del diálogo provocase el surgimiento del deseo de nuevos ambientes), sobrevendría la explosión del gueto. ¿Cómo conciliar, manteniendo constante el orden social presente, el interés del constructor de coches y las ganas de *respirar* de los habitantes, la libre circulación de los individuos y el miedo de los propietarios de los negocios de lujo, los espacios de juego de los niños y el cemento de los estacionamientos, de los bancos y de los centros comerciales? ¿Y todas las casas vacías dejadas en manos de la especulación? ¿Y los bloques de nuestros barrios que se asemejan terriblemente a

los cuarteles, que se asemejan terriblemente a las escuelas, que se asemejan terriblemente a los hospitales, que se asemejan terriblemente a los manicomios? Desplazar un pequeño muro de este laberinto de horrores significa poner en juego el proyecto entero. Cuanto más se aleja uno de la mirada policial sobre el ambiente, más se acerca al choque con la policía.

«¿Cómo pensar libremente a la sombra de una capilla?» escribió una mano anónima sobre el espacio sagrado de la Sorbona durante el Mayo Francés. Este impecable interrogante tiene un alcance general. Cada ambiente pensado económica y religiosamente no puede más que imponer deseos económicos y religiosos. Una iglesia excomulgada sigue siendo la casa de dios. En un centro comercial abandonado siguen charlando las mercancías. El patio de un cuartel fuera de uso *todavía contiene* el paso militar. En este sentido tenía razón quien decía que la destrucción de la Bastilla fue un acto de psicología social aplicada. Ninguna bastilla podría ser tratada de otro modo, porque sus muros seguirían relatando una historia de cuerpos y deseos prisioneros.

El tiempo de las prestaciones, de las obligaciones y del aburrimiento desposa a los espacios del consumo en bodas incesantes y fúnebres. El trabajo reproduce el ambiente social que reproduce la resignación al trabajo. Se aman las noches frente al televisor porque se ha pasado todo el día en la oficina o en el metro. Estar callados en la fábrica transforma los gritos del estadio en una gran promesa de felicidad. La sensación de culpa en la escuela *reivindica* la irresponsabilidad idiota del sábado a la noche en la discoteca. La publicidad del Marina D'or hace soñar sólo a ojos salidos de un Mc Donald's. Etcétera.

Hay que saber experimentar la libertad para ser libres. Hay que liberarse para poder hacer experiencia de la libertad. En el interior del orden social presente, el tiempo y el espacio impiden la experiencia de la libertad porque sofocan la libertad de la experiencia.

III

Los tigres de la ira son más sabios que los caballos de la instrucción

W. Blake

Sólo trastornando los imperativos del tiempo y del espacio social se pueden imaginar nuevas relaciones y nuevos ambientes. El viejo filósofo decía que se desea sólo sobre la base de aquello que se conoce. Los deseos pueden cambiar sólo si se cambia la vida que los hace nacer.

Para hablar claro, la insurrección contra los tiempos y lugares del Poder es una necesidad material y al mismo tiempo psicológica.

Bakunin decía que las revoluciones son realizadas por tres cuartos de fantasía y por un cuarto de realidad. Lo que importa es entender dónde nace la fantasía que hace estallar la revuelta generalizada. El *desencadenamiento de todas las malas pasiones*, como decía el revolucionario ruso, es la fuerza irresistible de la transformación.

Por más que todo esto puede hacer sonreír a los resignados o a los fríos analistas de los movimientos históricos del capital, podemos decir —si dicha jerga no nos indigestara— que una idea tal de la revolución es extremadamente moderna.

Malas, las pasiones lo son en tanto prisioneras, sofocadas por una normalidad que es el más frío de los gélidos monstruos. Pero malas también lo son porque la voluntad de vida, antes que desaparecer bajo el peso de deberes y máscaras, se transforma en su contrario.

Sometida a las obligaciones cotidianas, la vida se niega una y otra vez a sí misma y reaparece en la figura de esclavo; ante la búsqueda desesperada de espacio, ella se hace presencia onírica, contracción física, tic nervioso, violencia idiota y gregaria. ¿Lo insoportable de las actuales condiciones de vida no está quizás testimoniado por la masiva difusión de psicofármacos, esta nueva intervención del Estado social?

El dominio administra en todas partes la cautividad [*cattività*], justificando aquello que en cambio es un producto suyo, la maldad [*cattiveria*].[2]

La insurrección hace las cuentas con ambas.

Si no quiere engañarse a sí mismo y a los demás, cualquiera que combata por la demolición del presente edificio social, no puede esconder que la subversión es un juego de fuerzas salvajes y bárbaras. Algunos los llamaban cosacos, algún otro chusma, a fin de cuentas son los individuos a quienes la paz social no les ha quitado la ira.

¿Pero cómo crear una nueva comunidad a partir de la cólera? Terminemos de una vez por todas con los ilusionismos de la dialéctica. Los explotados no son portadores de ningún proyecto positivo, ni siquiera el de la sociedad sin clases —(todo esto se parece muy de cerca al esquema productivo).

Su única comunidad es el capital, del cual pueden escapar sólo a condición de destruir todo aquello que los hace existir como explotados: salario, mercancía, roles y jerarquías. El capitalismo no sienta en absoluto las bases de su propia superación hacia el comunismo —la famosa burguesía «que forja las armas que le darán muerte»— sino más bien las bases de un mundo de horrores.

Los explotados no tienen nada que autogestionar, a excepción de su propia negación como explotados. Sólo así junto a ellos desaparecerán sus amos, sus guías, sus apologetas acicalados de las más diversas maneras. En esta «inmensa obra de demolición urgente» debe encontrarse, cuando antes, la alegría.

«Bárbaro», para los griegos, no significaba sólo «extranjero», sino también «balbuceante», tal como se definía con desprecio a aquel que no hablaba correctamente la lengua de la *polis*. Lenguaje y territorio son dos realidades inseparables. La ley fija los límites que el orden de los Nombres hace respetar.

2. *Cattivitá* y *Cattiveria* hacen sinergia con el latinismo *Captivus*: prisionero.

Todo Poder tiene sus bárbaros, todo discurso democrático tiene sus propios balbuceantes tartamudos. La sociedad de la mercancía, con la expulsión y el silencio, pretende hacer su obstinada presencia una nada. Y sobre esta nada la revuelta ha puesto su causa. La exclusión y las colonias internas, jamás podrán enmascararlas del todo ninguna ideología del diálogo y de la participación. Cuando la violencia cotidiana del Estado y de la economía hace estallar la parte mala, no podemos sorprendernos si alguien pone los pies sobre la mesa y no acepta discusiones. Sólo entonces las pasiones se sacuden de encima un mundo de muerte. Los Bárbaros están a la vuelta de la esquina.

IV

> Debemos abandonar todo modelo y estudiar nuestras posibilidades
>
> E. A. Poe

Necesidad de la insurrección. Necesidad, obviamente, no en el sentido de ineluctabilidad (un suceso que antes o después *debe* suceder), sino en el sentido de condición concreta de una posibilidad. Necesidad de lo posible. El dinero en esta sociedad es necesario. Una vida sin dinero es posible. Para hacer experiencia de esto es necesario destruir esta sociedad. Hoy se puede hacer experiencia sólo de aquello que es socialmente necesario.

Curiosamente, aquellos que consideran la insurrección como un trágico error (o también, según los gustos, como un irrealizable sueño romántico), hablan mucho de acción social y de espacios de libertad para experimentar. Sin embargo, basta desmaquillar un poco razonamientos de este tipo para que salga todo el jugo.

Para actuar libremente es necesario, como se ha dicho, hablarse sin mediaciones. Y entonces que se nos diga: ¿sobre qué asunto, cuánto y dónde se puede dialogar actualmente?

Para discutir libremente se debe arrancar tiempo y espacio de los imperativos sociales. Al fin y al cabo, el diálogo es inseparable de la lucha. Es inseparable materialmente (para hablarnos debemos substraernos del tiempo impuesto y aferrarnos a los espacios posibles) y psicológicamente (los individuos aman hablar de aquello que hacen porque sólo entonces las palabras transforman la realidad).

Lo que se olvida es que vivimos todos en un gueto, aunque no paguemos el alquiler de casa o nuestro calendario cuente con muchos domingos. Si no logramos destruir este gueto, la libertad de experiencia se reduce a algo bien miserable. Muchos libertarios piensan que el cambio de la sociedad puede y debe acontecer

gradualmente, sin una ruptura repentina. Por eso hablan de «esferas públicas no estatales» donde elaborar nuevas ideas y nuevas prácticas. Dejando de lado los aspectos decididamente cómicos de la cuestión (¿*dónde* no hay Estado? ¿*Cómo* ponerlo entre paréntesis?), lo que se puede notar es que el referente ideal de estos discursos sigue siendo el método autogestionario y federalista experimentando por los subversivos en algunos momentos históricos (la Comuna de París, la España revolucionaria, la Comuna de Budapest, etcétera). Sin embargo, el pequeño pormenor que se descuida es que, la posibilidad de hablarse y de cambiar la realidad, los rebeldes la han tomado con las armas. En definitiva, se olvida un pequeño detalle: la insurrección. No se pude descontextualizar un método (la asamblea de barrio, la decisión directa, la conexión horizontal, etcétera) del marco que lo ha hecho posible, ni mucho menos enfrentar esto contra aquello (con razonamientos del tipo «no sirve atacar al Estado, se necesita autoorganizarse, concretizar la utopía»). Aun antes de considerar, por ejemplo, qué han significado —y qué podrían significar hoy— los Consejos proletarios, hace falta considerar las condiciones en las cuales nacieron (1905 en Rusia, 1918-1921 en Alemania y en Italia, etcétera). Se ha tratado de momentos insurreccionales. Que alguien nos explique cómo es posible, hoy, que los explotados decidan en primera persona sobre cuestiones de una cierta importancia sin romper por la fuerza la normalidad social; después se podrá hablar de autogestión y de federalismo.

Antes de discutir sobre qué quiere decir autogestionar las actuales estructuras productivas «después de la revolución», se necesita afirmar una trivialidad de base: los patrones y la policía no estarían de acuerdo. No se puede discutir acerca de una posibilidad descuidando las condiciones que la hacen concreta. Toda hipótesis de liberación está ligada a la ruptura con la sociedad actual.

Pongamos un último ejemplo. También en un ámbito libertario se habla de democracia directa. Se puede responder de inmediato

que la utopía anarquista se opone al método de la decisión por mayoría. Correctísimo. Pero el punto es que ninguno habla *concretamente* de democracia directa. Dejando de lado a aquellos que entienden por democracia directa su exacto contrario, es decir la constitución de listas cívicas y la participación en las elecciones municipales, tomemos a quienes imaginan asambleas ciudadanas reales en las cuales hablarse sin mediaciones.

¿Sobre qué cosas se podrían expresar los susodichos ciudadanos? ¿Cómo podrían responder de otro modo sin cambiar al mismo tiempo las preguntas? ¿Cómo mantener la distinción entre una supuesta libertad política y las actuales condiciones económicas, sociales y tecnológicas? Al fin y al cabo, a pesar de todos los rodeos que demos alrededor de este asunto, el problema de la destrucción queda. A menos que se piense que una sociedad centralizada tecnológicamente pueda ser al mismo tiempo federalista; o también que pueda existir la autogestión generalizada en auténticas prisiones, como son las ciudades actuales. Decir que todo esto se cambia gradualmente significa sólo mezclar pésimamente las cartas. Sin una revuelta generalizada no se puede *comenzar* cambio alguno. La insurrección es la *totalidad* de las relaciones sociales que, ya no enmascarada por las especializaciones del Capital, se abre a la aventura de la libertad. La insurrección por sí sola no da respuestas, es verdad, sólo empieza a hacer las preguntas. El punto entonces no es actuar gradualmente o actuar aventuradamente.

El punto es: actuar o soñar con hacerlo.

La crítica de la democracia directa (para seguir con el ejemplo) debe considerar a esta última en su dimensión concreta. Sólo así se puede ir *más allá*, pensando cuáles son las bases sociales de la autonomía individual. Sólo así este *mas allá* puede transformarse de inmediato en método de lucha. Hoy los subversivos se encuentran en la situación de tener que criticar las hipótesis ajenas definiéndolas de un modo más correcto del que lo hacen sus propios sostenedores. Para afilar mejor las propias armas.

V

> Es una verdad axiomática, de perogrullo, que la revolución no se puede hacer sino cuando hay fuerzas suficientes para hacerla. Pero es una verdad histórica que las fuerzas que determinan la evolución y las revoluciones sociales no se calculan con las listas de los censos
>
> E. Malatesta

La idea de la posibilidad de una transformación social hoy no está de moda.

Las «masas», se dice, están totalmente dormidas e integradas en las normas sociales. De una constatación similar se pueden extraer por lo menos dos conclusiones: la revuelta no es posible; la revuelta es posible solamente siendo pocos.

La primera conclusión puede a su vez descomponerse en un discurso abiertamente institucional (necesidad de elecciones, de las conquistas legales, etcétera) y en otro de reformismo social (autoorganización sindical, luchas por los derechos colectivos, etcétera). De la misma manera, la segunda conclusión puede fundar tanto un discurso vanguardista clásico como un discurso antiautoritario de agitación permanente.

A modo de premisa se puede hacer notar que, en el curso de la historia, ciertas hipótesis aparentemente opuestas han compartido un fundamento común.

Si se toma, por ejemplo, la oposición entre socialdemocracia y bolchevismo, resulta claro que ambas partían del presupuesto de que las masas no tienen una conciencia revolucionaria y que por lo tanto deben ser dirigidas. Socialdemócratas y bolcheviques diferían sólo en el método —partido reformista o partido revolucionario; estrategia parlamentaria o conquista violenta del Poder— con el cual aplicar un idéntico programa: aportar desde el exterior la conciencia a los explotados.

Tomemos la hipótesis de una práctica subversiva «minoritaria» que rechaza el modelo leninista. Desde una perspectiva libertaria, o bien se abandona todo discurso insurreccional (a favor de una revuelta declaradamente solitaria), o bien, más tarde o más temprano se necesitará también plantear el problema del alcance social de las propias ideas y de las propias prácticas. Si no se quiere resolver la cuestión en el ámbito de los milagros lingüísticos (por ejemplo diciendo que las tesis que se sostienen están *ya* en la cabeza de los explotados, o que la propia rebelión es *ya* parte de una condición difundida) se impone de hecho un dato: estamos aislados —lo que no quiere decir: somos pocos—.

Actuar siendo pocos no sólo no constituye un límite, sino que representa un modo distinto de pensar la transformación social misma. Los libertarios son los únicos que imaginan una dimensión de vida colectiva no subordinada a la existencia de centros directivos. La auténtica hipótesis federalista es la idea que hace posible el acuerdo entre las libres uniones de los individuos. Las relaciones de afinidad son un modo de concebir la unión no ya sobre la base de la ideología y de la adhesión cuantitativa, sino a partir del conocimiento recíproco, de la confianza y de la compartición de pasiones proyectuales. Pero la afinidad en los proyectos y la autonomía de la acción individual no tienen sentido si no pueden ensancharse sin ser sacrificadas a supuestas necesidades superiores. La unión horizontal es aquello que concretiza cualquier práctica de liberación: una unión informal, *de hecho*, capaz de romper con toda representación. Una sociedad centralizada no puede renunciar al control policial y al mortal aparato tecnológico. Para esto, quien no sabe imaginar una comunidad sin autoridad estatal no tiene instrumentos para criticar la economía que está destruyendo el planeta; quien no sabe pensar una comunidad *de* únicos no tiene armas contra la mediación política. Al contrario, la idea de la libre experiencia y de la unión de afinidades como base de nuevas relaciones hace posible un completo vuelco social.

Sólo abandonando toda la idea de *centro* (la conquista del Palacio de Invierno o, con el paso del tiempo, de la televisión estatal) se puede construir una vida sin imposiciones y sin dinero. En este sentido, el método del ataque difuso es una forma de lucha que trae consigo un mundo distinto. Actuar cuando todos predican la espera, cuando no se puede contar con grandes séquitos, cuando no se sabe por anticipado si se obtendrán resultados —actuar así significa ya afirmar por lo que combatimos: por una sociedad *sin medida*.

He aquí entonces que la acción en pequeños grupos de afines contiene la más importante de las cualidades: la de no ser una simple toma de conciencia táctica, sino la de realizar al mismo tiempo el propio fin. Liquidar la mentira de la *transición* (la dictadura antes que el comunismo, el Poder antes que la libertad, el salario antes que la toma del montón, la certeza del resultado antes que la acción, las peticiones de financiación antes que la expropiación, la «banca ética» antes que la anarquía, etc.) significa hacer de la revuelta misma un modo diferente de concebir las relaciones.

Atacar de inmediato la Hidra tecnológica quiere decir pensar una vida sin policías de bata blanca (lo que significa: sin la organización económica y científica que los hace necesarios); atacar inmediatamente los instrumentos de la domesticación mediática quiere decir crear relaciones libres de *imágenes* (lo que significa: libres de la pasividad cotidiana que las fabrica). Quien grita que ya no es más —o que no es todavía— tiempo de revuelta, nos revela de antemano cuál es la sociedad por la cual combate.

Por el contrario, sostener la necesidad de una insurrección social, de un movimiento incontenible que rompa con el Tiempo histórico para hacer emerger lo posible, significa decir algo simple: no queremos dirigentes. Hoy el único federalismo concreto es la rebelión generalizada. Para rechazar toda forma de centralización se necesita ir más allá de la idea cuantitativa de lucha, es decir la

idea de llamar a unirse a los explotados para un choque frontal con el Poder. Se necesita pensar otro concepto de fuerza —para quemar las listas del censo y cambiar la realidad.

> Regla principal: no actuar en masa. Conducid una acción con tres o con cuatro como máximo. El número de los pequeños grupos debe ser lo más grande posible y cada uno de ellos debe aprender a atacar y desparecer velozmente. La policía trata de aplastar a una masa de miles de personas con un único grupo de cien cosacos. Es más fácil enfrentar a un centenar de hombres que a uno solo, especialmente si éste golpea por sorpresa y desaparece misteriosamente. La policía y el ejército no tendrán poder si Moscú se cubre de estos pequeños destacamentos inaferrables [...] No ocupar fortalezas. Las tropas siempre serán capaces de tomarlas o simplemente destruirlas gracias a su artillería. Nuestras fortalezas serán los patios interiores o cualquier lugar desde el cual sea accesible golpear y fácil salir. Si tuvieran que tomar estos lugares, no encontrarían a nadie y perderían gran cantidad de hombres. Es imposible para ellos agarrarlos a todos porque deberían, para esto, llenar cada casa de cosacos.
>
> Aviso a los insurrectos, Moscú, 11 de diciembre de 1905.

VI

> La poesía consiste en hacer matrimonios y divorcios ilegales entre las cosas.
>
> F. Bacon

Pensar otro concepto de fuerza. Quizás sea esta la nueva poesía. En el fondo, ¿qué es la revuelta social sino un juego generalizado de matrimonios y divorcios ilegales entre las cosas?

La fuerza revolucionaria no es una fuerza igual y contraria a la del Poder. Si así fuera estaríamos ya derrotados porque cada cambio sería el eterno retorno de la constricción. Todo se reduciría a un choque militar, a una macabra danza de estandartes. Pero los movimientos reales escapan siempre a la mirada cuantitativa.

El Estado y el Capital tienen los más sofisticados sistemas de control y de represión. ¿Cómo contrarrestar este Moloch?

El secreto consiste en el arte de descomponer y recomponer.

El movimiento de la inteligencia es un juego continuo de descomposiciones y de correspondencias. Lo mismo vale para la práctica subversiva. Criticar la tecnología, por ejemplo, significa componer el cuadro general, mirarla no como un simple conjunto de máquinas, sino como una relación social, como *sistema*; significa comprender que un instrumento tecnológico refleja la sociedad que lo ha producido y que su introducción modifica las relaciones entre los individuos. Criticar la tecnología significa rechazar la subordinación de cada actividad humana a los tiempos de la ganancia. De otro modo nos engañaríamos sobre su alcance, sobre su supuesta neutralidad, sobre la reversibilidad de sus consecuencias.

Sin embargo, luego se necesita descomponerla en sus mil ramificaciones, en sus realizaciones concretas que nos mutilan cada día más; se necesita entender que la difusión de las estructuras productivas y de control que la tecnología hace posible simplifica

el sabotaje. De otro modo sería imposible atacarla. Lo mismo vale para las escuelas, los cuarteles, las oficinas. Se trata de realidades inseparables de las relaciones jerárquicas generales y mercantiles, pero que se concretizan en lugares y hombres determinados.

¿Cómo volvernos *visibles* —nosotros, siendo pocos— ante los estudiantes, ante los trabajadores, ante los parados? Si se piensa en términos de consenso y de imagen (hacerse visible, justamente), la respuesta se da por descontada: sindicatos y especuladores políticos profesionales son más fuertes que nosotros. Una vez más, el defecto radica en la capacidad de componer-descomponer. El reformismo actúa sobre el detalle y de modo cuantitativo: se mueve con grandes números para cambiar algunos elementos aislados del Poder. Una crítica global de la sociedad, en cambio, puede hacer surgir una visión cualitativa de la acción.

Justamente porque no existen centros o sujetos revolucionarios a los que subordinar los propios proyectos, toda realidad social reenvía al todo del cual es parte. Ya se trate de contaminación, de cárcel o de urbanística, un discurso realmente subversivo termina por poner *todo* en cuestión. Hoy más que nunca, un proyecto cuantitativo (juntar a los estudiantes, a los trabajadores o a los parados en organizaciones permanentes con un programa específico) no puede hacer más que actuar sobre el detalle, quitándole a las acciones su fuerza principal: la de plantear cuestiones irreductibles a las separaciones de categoría (estudiantes, trabajadores, inmigrantes, homosexuales, etc.). Más aun teniendo en cuenta que el reformismo es cada vez más incapaz de reformar algo (piénsese en el paro, falsamente presentado como un desgaste —resoluble— en la racionalidad económica).

Alguien decía que hasta el pedido de una comida no envenenada es en sí mismo un proyecto revolucionario, desde el momento en que para satisfacerlo sería necesario cambiar todas las relaciones sociales. Toda reivindicación dirigida a un interlocutor preciso lleva consigo su propia derrota, por la misma razón que ninguna

autoridad puede resolver, ni aun queriéndolo, un problema de alcance general. ¿A *quién* dirigirse para reducir la contaminación del aire?

Aquellos obreros que durante una huelga salvaje llevaban una bandera sobre la cual estaba escrito *No pedimos nada*, habían comprendido que la derrota está en la reivindicación misma («contra el enemigo la reivindicación es eterna» rememora una ley de las XII tablas). No le queda a la revuelta otra solución más que tomar todo para sí. Como había dicho Stirner: «Aunque ustedes les concedan a ellos todo lo que piden, ellos les pedirán siempre más, porque lo que quieren es nada menos que esto: el fin de toda concesión».

¿Y entonces? Entonces se puede pensar en actuar pocos sin actuar aisladamente, con la conciencia de que cualquier buen contacto sirve de más, en situaciones explosivas, que los grandes números.

Muy a menudo, ciertas luchas sociales tristemente reivindicativas desarrollan métodos más interesantes que los objetivos (un grupo de parados, por ejemplo, que pide trabajo y termina por quemar una oficina de empleo). Es verdad que se puede estar en desacuerdo al decir que el trabajo no debe ser buscado, sino destruido. O se puede tratar de unir la crítica de la economía con aquella oficina quemada apasionadamente, la crítica de los sindicatos con un discurso de sabotaje. Todo objetivo específico de lucha reúne en sí, lista para estallar, la violencia de todas las relaciones sociales. La trivialidad de sus causas inmediatas, se sabe, es el ticket de entrada a las revueltas en la historia.

¿Qué podría hacer un grupo de compañeros decididos frente a situaciones similares? No mucho, sino ha pensado ya (por ejemplo) en cómo distribuir un panfletillo o en qué puntos de la ciudad expandir un foco de protesta; quizás algo más, si una inteligencia gaya y facinerosa les hace olvidar los grandes números y las grandes estructuras organizativas.

Sin querer renovar por esto la mitología de la huelga general como condición desencadenante de la insurrección, está bastante claro que la interrupción de la actividad social se mantiene como un punto decisivo. Hacia esta parálisis de la normalidad debe dirigirse la acción subversiva, cualquiera sea la causa de un choque insurreccional. Si los estudiantes siguen estudiando, los obreros —los que quedan— y los empleados siguen trabajando, los parados siguen preocupándose por el empleo, ningún cambio es posible.

La práctica revolucionaria estará siempre *por encima* de la gente.

Una organización separada de las luchas sociales no sirve ni para desencadenar la revuelta ni para expandir y defender su alcance. Si es verdad que los explotados se acercan a aquellos que saben garantizar, en el curso de las luchas, mayores mejoras económicas —esto es, si es verdad que toda lucha reivindicativa tiene un carácter necesariamente reformista— son los libertarios quienes pueden, a través de sus métodos (la autonomía individual, la acción directa, la conflictividad permanente), impulsarlos a ir más allá del modelo de la reivindicación, a negar todas las identidades sociales (profesor, empleado, obrero, etcétera).

Una organización reivindicativa permanente y especifica de los libertarios quedaría *al margen* de las luchas (sólo pocos explotados podrían elegir formar parte), o perderían su propia peculiaridad libertaria (en el ámbito de las luchas sindicales, los más profesionales son los sindicalistas). Una estructura organizativa formada por revolucionarios y por explotados puede permanecer conflictiva sólo si se encuentra ligada a la duración de una lucha, a un objetivo específico, a la perspectiva del ataque; en fin, si es una crítica práctica del sindicato y de la colaboración con los patrones.

Por el momento no se puede calificar precisamente «remarcable» la capacidad de los subversivos de lanzar luchas sociales (antimilitaristas, contra las nocividades ambientales, etcétera).

Queda la otra hipótesis (queda, bien entendido, para el que no respeta que «la gente es cómplice y resignada», y apaga y vámonos), la de una intervención autónoma en luchas —o en revueltas más o menos extendidas— que nacen espontáneamente. Si se buscan discursos claros sobre la sociedad por la que los explotados pelean (como ha pretendido algún teórico sutil frente a una reciente ola de huelgas), nos podemos quedar tranquilamente en casa.

Si nos limitamos —algo en el fondo no muy distinto— a «adherir críticamente», se agregarán nuestras banderas rojas y negras a las de partidos y sindicatos. Una vez más la crítica del detalle se casa con el modelo cuantitativo. Si se piensa que cuando los parados hablan de derecho al trabajo se debe actuar en esa línea (con las clásicas distinciones entre trabajo asalariado y «actividad socialmente útil»), entonces el único *lugar de la acción* parece ser la plaza poblada de manifestantes. Como sabía el viejo Aristóteles, sin unidad de tiempo y espacio no hay *representación* posible.

¿Pero quién dijo que a los parados no se les puede —con la práctica— hablar de sabotaje, de abolición del derecho o de negarse a pagar el alquiler? ¿Quién dijo que durante una huelga la economía no puede ser criticada *en otro lugar*? Decir aquello que el enemigo no espera y estar donde no nos aguarda. Esta es la nueva poesía.

VII

Somos demasiado jóvenes, no podemos esperar más

Pintada sobre un muro en París

La fuerza de una insurrección es social, no militar. El criterio para evaluar el alcance de una revuelta generalizada no es el choque armado, sino más bien la amplitud de la parálisis de la economía, de la toma de posesión de lugares de producción y de distribución, de la gratuidad que quema todo cálculo, de la deserción de las obligaciones y de los roles sociales; resumiendo, el trastocamiento de la vida. Ninguna guerrilla, por más eficaz que sea, puede sustituir a este grandioso movimiento de destrucción y de transformación. La insurrección es el leve emerger de una trivialidad: ningún Poder se puede regir sin la servidumbre voluntaria de quien lo padece. Nada mejor que la revuelta revela que son los mismos explotados quienes hacen funcionar la máquina asesina de la explotación. La interrupción extendida y salvaje de la actividad social desgarra de un golpe el velo de la ideología y hace aparecer las relaciones reales de fuerza; el Estado se muestra entonces como lo que es —la organización política de la pasividad.

La ideología de un lado y la fantasía del otro revelan entonces todo su peso material. Los explotados no hacen más que descubrir una fuerza que siempre han tenido, terminando con la ilusión de que la sociedad se reproduce por sí sola —o de que algún topo excave por ellos. Ellos son insurgentes contra su propio pasado de obediencia —*lo que ha Estado*, precisamente— contra la costumbre erigida en defensa del viejo mundo. La conjura de los insurrectos es la única ocasión en la cual la «colectividad» no es la noche que denuncia a la policía el vuelo de las luciérnagas, ni la mentira que hace de la suma de los malestares individuales un bien común, sino más bien lo negro que da a la diferencia la fuerza de la complicidad.

El capital es antes que nada la comunidad de la delación, la unión que hace la debilidad de los individuos, un ser-conjunto que nos vuelve divididos. La conciencia social es una voz interior que repite: «Los otros aceptan». La fuerza real de los explotados se levanta así contra ellos. La insurrección es el proceso que libera esta fuerza, aunándola al placer de vivir y a la autonomía; es el momento en que se piensa recíprocamente que lo mejor que se puede hacer por los otros es liberarse a sí mismos. En este sentido, ella es «un movimiento colectivo de realización individual».

La normalidad del trabajo y del «tiempo libre», de la familia y del consumo, mata toda mala pasión por la libertad. (En este mismo momento, mientras escribimos estas líneas, estamos separados de nuestros símiles y esta separación libera al Estado del peso de prohibirnos escribir). Sin una fractura violenta con la costumbre ningún cambio es posible. Pero la revuelta es siempre obra de minorías. Alrededor está la masa, lista para transformarse en instrumento de dominio (para el siervo que se rebela, el «Poder» es al mismo tiempo la fuerza del amo y la obediencia de los otros siervos) o para aceptar por inercia el cambio en curso. La huelga general salvaje más grande de la historia —la del Mayo Francés— no ha involucrado más que a un quinto de la población de un único Estado. De esto no se saca como única conclusión la de apropiarse del Poder para dirigir las masas, ni la de que es necesario presentarse como la conciencia del proletariado; sino simplemente que no existe salto alguno entre la sociedad actual y la libertad. La actitud servil y pasiva no es un asunto que se resuelve en un día o en un mes. Su contrario debe hacerse espacio y *tomarse su tiempo*. El trastocamiento social no es otra cosa que la condición de partida.

El desprecio por la «masa» no es cualitativo, sino más bien ideológico, o sea subordinado a las representaciones dominantes. El pueblo del capital existe, ciertamente, pero no tiene contornos precisos. Es siempre de la masa anónima de donde sale,

amotinándose, lo desconocido y la voluntad de vivir. Decir que somos los únicos rebeldes en un mar de sometimiento es en el fondo reconfortante, porque clausura la partida de antemano.

Nosotros simplemente decimos que no sabemos quiénes son nuestros cómplices y que tenemos la necesidad de una tormenta social para descubrirlo. Hoy cada uno de nosotros decide en qué medida los otros no pueden decidir (abdicando de la posibilidad de elección propia hacemos funcionar a un mundo de autómatas).

Durante la insurrección la posibilidad de elegir se extiende con las armas y con las armas hay que defenderla, porque es sobre su cadáver que nace la reacción. Por más minoritario (¿pero en base a qué punto de referencia?) que sea respecto de sus fuerzas activas, el fenómeno insurreccional puede asumir dimensiones extremadamente amplias, y es en este punto en el que se revela su naturaleza social. Cuanto más extendida y entusiasta es la rebelión, menos se transforma el choque militar en su criterio de medida. Con la extensión de la autoorganización armada de los explotados se revela toda la fragilidad del orden social y se afirma la certeza de que la revuelta, así como las relaciones jerárquicas y mercantiles, está *en todos lados*. El que piensa en la revolución como un golpe de Estado, en cambio, tiene un concepto militar del choque. Cualquier organización que se pone como vanguardia de los explotados tiende a ocultar el hecho de que el dominio es una relación social y no un simple cuartel general a conquistar; de otro modo, ¿cómo justificaría su propio rol?

Lo más útil que se puede hacer con las armas es volverlas lo más inútiles posibles. Pero el problema de las armas se queda en un plano abstracto sino se liga a la relación entre revolucionarios y explotados, entre organización y movimiento real.

Demasiado a menudo, de cualquier manera, los revolucionarios han pretendido ser la conciencia de los explotados, representar el grado de madurez subversiva. El «movimiento social» se ha transformado así en la justificación del partido (que en la

versión leninista se transforma en una élite de profesionales de la revolución). El círculo vicioso es cuanto más nos separamos de los explotados, más debemos *representar* una relación que falta.

La subversión se reduce así a sus propias prácticas y la representación deviene organización de un fraude ideológico —la versión burocrática de la apropiación capitalista. El movimiento revolucionario se identifica entonces con su expresión «más avanzada», la cual *realiza* el concepto. La dialéctica hegeliana de la totalidad ofrece un armazón perfecto para esta construcción.

Pero existe también una crítica de la separación y de la representación que justifica la espera y *valoriza* el rol de los críticos. Con el pretexto de no separarse del «movimiento social» se acaba por denunciar toda práctica de ataque en cuanto «fuga hacia delante» o mera «propaganda armada». Una vez más el revolucionario está llamando a «desvelar», quizás en su misma inacción, las condiciones reales de los explotados. En consecuencia, ninguna revuelta es posible fuera de un movimiento social visible.

Entonces, el que actúa debe necesariamente querer sustituir a los proletarios. El único patrimonio a defender llega a ser la «crítica radical», la «lucidez revolucionaria». La vida es miserable y por lo tanto no se puede más que teorizar sobre la miseria. La verdad ante todo. De este modo, la separación entre subversivos y explotados no es en absoluto eliminada, sino sólo desplazada. Nosotros no somos explotados junto a otros explotados; nuestros deseos, nuestra rabia y nuestras debilidades no forman parte del enfrentamiento de clases. No podemos actuar cuando nos parece: tenemos una misión —aunque ciertamente no se llame así— que cumplir. Hay quien se sacrifica por el proletariado con la acción y hay quien lo hace con la pasividad.

Este mundo nos está envenenando, nos constriñe a actividades inútiles y nocivas, nos impone tener la necesidad de dinero y nos priva de relaciones apasionantes. Estamos envejeciendo entre hombre y mujeres sin sueños, extranjeros en un presente que

no deja espacio a nuestros impulsos más generosos. No somos partisanos de abnegación alguna. Es simplemente que lo que esta sociedad sabe ofrecer como lo *mejor* (la carrera, la fama, la victoria imprevista, el «amor»), no nos interesa. El mando nos repugna tanto como la obediencia. Somos explotados como los demás y queremos terminar cuanto antes con la explotación. Para nosotros, la revuelta no necesita de otras justificaciones.

Nuestra vida se nos escapa y todo discurso de clase que no parta de esto no es otra cosa que una mentira. No queremos dirigir ni sostener movimientos sociales, sino participar en los que existen en la medida en que reconozcamos en ellos exigencias comunes. Desde una perspectiva *desmedida* de liberación, no hay formas de luchas superiores. La revuelta necesita de todo, diarios y libros, armas y explosivos, reflexiones y blasfemias, venenos, puñales e incendios. El único problema interesante es *cómo mezclarlos*.

VIII

Es fácil golpear a un pájaro de vuelo uniforme.

B. Gracián

El deseo de cambiar cuanto antes la propia vida no sólo lo comprendemos, sino que es el único criterio con el cual buscamos a nuestros cómplices. Lo mismo vale para lo que se puede llamar una *necesidad de coherencia*. La voluntad de vivir las propias ideas y crear la teoría a partir de la propia vida no es ciertamente la búsqueda de *ejemplaridades* (y de su revés paternalista y jerárquico), sino antes el rechazo de toda ideología incluida la del placer. De quien se alegra de los espacios que alcanza a recortar —y a salvaguardar— para sí en esta sociedad, nos separa, aun antes de la reflexión, el modo mismo de palpar la existencia. Pero igualmente distante sentimos a quien querría desertar de la normalidad cotidiana para confiarse a la mitología de la clandestinidad y de la organización combatiente, o sea para encerrarse en otras jaulas. No hay ningún rol, por más arriesgado legalmente que sea, que pueda sustituir el cambio real de las relaciones. No hay atajos al alcance de la mano, no existe un salto inmediato al más allá. La revolución no es una guerra.

La infausta ideología de las armas ya ha transformado, en el pasado, la necesidad de coherencia de pocos en el gregarismo de los muchos. Que las armas se dirijan de una vez por todas contra la ideología.

Quien tiene la pasión del desorden social y una visión «personal» de la lucha de clases, quiere hacer algo de inmediato. Si analiza las transformaciones del Capital y del Estado, es para decidirse a atacarlos, no para irse a dormir con las ideas más claras. Si no ha interiorizado las prohibiciones y las distinciones de la ley y de la moral dominante, trata de usar todos los instrumentos para determinar las reglas del propio juego. La pluma y el revólver son por igual armas para él, a diferencia del escritor y del soldado,

para quienes se trata de asuntos profesionales y en definitiva de identidades mercantiles. El subversivo es subversivo aún sin la pluma y el revólver, mientras posea el arma que contiene a todas las otras: la propia determinación.

La «lucha armada» es una estrategia que puede ponerse al servicio de *cualquier* proyecto. Aun hoy, la guerrilla es usada por organizaciones cuyo programa es en esencia socialdemócrata; simplemente, sostienen sus reivindicaciones con una práctica militar. La política puede hacerse también con las armas. En cualquier trato con el Poder —o sea, en cualquier relación que lo tenga a este último como interlocutor, aun siendo el enemigo— el que quiere negociar debe situarse como fuerza representativa. Representar una realidad social significa, desde esta perspectiva, reducirla a la propia organización. No se quiere, de este modo, a la lucha armada como extendida y espontánea, sino ligada a las diversas fases de los acuerdos. La organización gestionará los resultados. Las relaciones entre los miembros de la organización y entre esta última y el mundo exterior reflejan en consecuencia lo que es un programa autoritario; llevan en el corazón la jerarquía y la obediencia.

Para quien se pone como meta la conquista violenta del poder político, el problema no es muy distinto. Se trata de hacer propaganda de la propia fuerza de vanguardia capaz de dirigir el movimiento revolucionario. La «lucha armada» se presenta como la forma superior de las confrontaciones sociales. Quien es más representativo militarmente —debido al efecto espectacular de las acciones— constituye entonces el auténtico partido armado.

Los procesos y los tribunales populares se presentan como la consecuente puesta en escena de quien desea sustituir al Estado. El Estado, por su parte, tiene todo el interés en reducir la amenaza revolucionaria a algunas organizaciones combativas, para transformar la subversión en un encuentro entre dos ejércitos: las instituciones por un lado y el partido armado por el otro.

Lo que el dominio teme es la revuelta generalizada y anónima. La imagen mediática del «terrorista» actúa junto a la policía en defensa de la paz social. El ciudadano aplaude o se asusta, pero se mantiene siempre como ciudadano, es decir, como espectador. Es el maquillaje reformista de lo existente el encargado de alimentar la mitología armada, produciendo la falsa alternativa entre política legal y política clandestina. Basta con notar cuántos sinceros demócratas de izquierda se conmueven con la guerrilla en Méjico o en América Latina. La pasividad necesita siempre de guías y de especialistas. Cuando se desilusiona con aquellos tradicionales, se codea con los nuevos. Una organización armada —con un programa y una sigla— específica de los revolucionarios, puede tener ciertamente características libertarias, así como la revolución social que muchos anarquistas quieren es, sin duda, también una «lucha armada». ¿Pero es suficiente?

Si reconocemos la necesidad de organizar, en el curso de la lucha insurrecta, el *hecho armado*; si sostenemos la posibilidad, desde ahora, de atacar las estructuras y los hombres del dominio; si consideramos decisiva, en fin, la unión horizontal entre los grupos de afinidad en las prácticas de revuelta; criticamos la perspectiva de quien presenta las acciones armadas como la superación real de los límites de las luchas sociales y atribuye así a *una* forma de lucha un rol superior a las otras. Además, vemos en el uso de siglas y programas la creación de una identidad que separa a los revolucionarios de los demás explotados, haciéndolos al mismo tiempo visibles a los ojos del Poder, o sea *representables*. El ataque armado, en este sentido, no es uno más de los tantos instrumentos de la propia liberación, sino una expresión que se carga de valor simbólico y que tiende a apropiarse de una rebelión anónima. La organización informal como *hecho* ligado a la temporalidad de las luchas se transforma en una estructura decisional, permanente y formalizada. Una *ocasión* para encontrarse en los propios proyectos se transforma en un proyecto en sí mismo. La organización comienza a querer reproducirse a sí misma, exactamente como

las estructuras cuantitativas reformistas. Sigue indefectiblemente la triste seguidilla de comunicados de reivindicación y de documentos programáticos en los cuales se alza la voz para encontrarse luego persiguiendo una identidad que existe sólo porque ha sido declarada. Acciones de ataque del todo similares a otras *simplemente* anónimas parecen entonces representar quién sabe qué salto cualitativo en la práctica revolucionaria. Reaparecen los esquemas de la política y se empieza a volar de un modo uniforme. Cierto es que la necesidad de organizarse es algo que puede acompañar *siempre* la práctica de los subversivos, más allá de las exigencias transitorias de una lucha. Pero para organizarse hay necesidad de acuerdos vivos y concretos, no de una imagen en busca de reflectores. El secreto del juego subversivo es la capacidad de hacer pedazos los espejos deformantes y de encontrarse cara a cara con las propias desnudeces. La organización es el conjunto real de los proyectos que la hacen vivir. Todo el resto es prótesis política o no es nada. La insurrección es mucho más que una «lucha armada», porque en ella el enfrentamiento generalizado es todo uno con el trastocamiento del orden social. El viejo mundo es invertido en la medida en que los explotados insurgentes están *todos armados*. Sólo entonces las armas no son la expresión separada de alguna vanguardia, monopolio de futuros patronos y burócratas, sino la condición concreta de la fiesta revolucionaria, la posibilidad colectiva de extender y defender la transformación de las relaciones sociales. Fuera de la ruptura insurreccional, la práctica subversiva es todavía menos «lucha armada», salvo si se quiere restringir el inmenso campo de las propias pasiones a algunos instrumentos solamente. Cuestión de contentarse con los roles ya fijados o de buscar la coherencia en el punto más lejano: la vida.

Entonces realmente en la revuelta generalizada podremos descubrir, a contraluz, una maravillosa *conjura de los yoes* para crear una sociedad sin jefes y sin durmientes. Una sociedad de libres y de únicos.

IX

> No nos pidas la fórmula que mundos pueda abrirte, sí alguna sílaba torcida y seca como una rama.
>
> *Sólo esto podemos hoy decirte: lo que no somos, lo que no queremos.*
>
> E. Montale

La vida no puede ser sólo algo a lo cual aferrarse. Es un pensamiento que brota en cada uno de nosotros, por lo menos una vez. Tenemos una posibilidad que nos hace más libres que los dioses: la de irnos. Es una idea para saborear hasta el fondo.

Nada ni nadie nos obliga a vivir. Ni siquiera la muerte. Por eso nuestra vida es una *tabula rasa*, una tablita que todavía no ha sido escrita y que entonces contiene todas las palabra posibles.

Con una libertad similar no podemos vivir como esclavos. La esclavitud está hecha para quien está *condenado a vivir*, para el que está destinado a la eternidad, no para nosotros. Para nosotros está lo desconocido.

Lo desconocido de ambientes en los cuales perderse, de pensamientos jamás recorridos, de garantías que saltan por el aire, de desconocidos perfectos a quienes regalar la vida.

Lo desconocido de un mundo al cual poder donarle los excesos de amor propio. El riesgo, también. El riesgo de la brutalidad y del miedo. El riesgo de verlo finalmente a la cara, el *mal de vivir*.

Todo esto encuentra quien quiere terminar con el *oficio de existir.*

Nuestros contemporáneos parecen vivir por oficio. Se enloquecen asfixiados por miles de obligaciones, incluida la más triste —la de divertirse—.

Enmascaran la incapacidad de determinar la propia vida con detalladas y frenéticas actividades, con una velocidad que administra comportamientos cada vez más pasivos. No conocen la ligereza de lo negativo.

Podemos no vivir, he aquí la más bella razón para abrirse paso con fiereza hacia la vida. «Para decir apaga y vámonos a los músicos siempre hay tiempo; es mejor revolverse y jugar» —así habla el materialismo del alborozo.

Podemos no hacer, he aquí la más bella razón para actuar. Recogemos en nosotros mismos la potencia de todos los actos de los que somos capaces y ningún amo podrá quitarnos la posibilidad del rechazo. Aquello que somos y que deseamos comienza con un *no*. De allí nacen las únicas razones para levantarse por la mañana. De allí nacen las únicas razones para ir armados a asaltar un orden que nos sofoca.

Por un lado está lo existente, con sus costumbres y sus certezas. Y de certezas, este veneno social, se muere.

Por el otro lado está la insurrección, lo desconocido que interrumpe en la vida de todos. El posible inicio de una práctica exagerada de la libertad.

Podemos traducirlo «En duelo a muerte con lo existente, sus defensores y sus falsos críticos», no sin hacer ciertas aclaraciones semánticas que pueden ser de utilidad para entender esta locución tan interesante como difícil de traducir. La expresión «ai ferri corti con...» se usa para caracterizar un punto de no retorno, de ruptura inminente y violenta de una relación con algo/alguien. «Ferri corti» se usa para hablar de las armas blancas (podría ser «dagas» o «puñales») que constituían el último estadio de un típico duelo de los siglos pasados, la lucha con armas cortas, que se desarrollaba cuerpo a cuerpo y donde tenía especial importancia la destreza y rapidez de los contendientes, que luchaban para defender una cierta forma de honor. Todos estos núcleos forman parte de la constelación semántica de esta bella expresión.

Ediciones Extáticas