



Textos Subterrâneos
textosubterraneos@riseup.net
www.textosubterraneos.pt

Tradução: Textos Subterrâneos

Grafismo: Textos Subterrâneos

A primeira edição deste texto apareceu no já longínquo ano 2000 pela Discórdia Edições (discordia.no.sapo.pt/index2.html), com o título *Ai Ferri Corti. Confronto inevitável com o existente, seus defensores e seus falsos críticos*.
A actual edição sai à luz em **Abril de 2015**.

Depósito Legal: 391618/15

Texto extraído de non-fides.fr e traduzido do original em italiano:
Ai ferri corti con l'esistente, i suoi difensori e i suoi falsi critici.

Este livro está escrito em desacordo ortográfico. A sua reprodução é completamente livre e pode ser descarregado em formato digital em:
www.textosubterraneos.pt

Nota prévia

Ai Ferri Corti é uma expressão idiomática italiana de impossível tradução para o português. Qualquer tentativa de o fazer faria perder a sua própria riqueza semântica. Ela está associada ao uso de *ferros curtos*, ou seja, de armas brancas, e remonta ao período dos antigos duelos de espada em que no limite do confronto eram utilizados punhais ou adagas para dar a estocada final ao inimigo. Nesse sentido, a expressão refere-se a esse momento crítico em que ou se mata ou se morre, em que se dá um ponto sem retorno, em que os participantes na contenda se lançam à busca de desferir o golpe fatal. E é esse o sentido dado à expressão no texto, o de um confronto mortal em que nos lançamos sem medo de que tudo acabe.

Nada a perder

Vocês não nos podem matar, nós já estamos mortos!

Insurrectos argelinos

Existe uma questão de extrema importância que cada um de nós deve colocar a si mesmo face ao existente: o que é a vida? É a partir da resolução desse problema que podemos avançar para nos questionarmos sobre o que queremos e não queremos e afrontar a vida tal como ela se apresenta. E se para uns a vida é procurar respostas para melhor nos inserirmos dentro da realidade que nos é oferecida, acomodando-nos ao *melhor dos mundos possíveis*, para outros, talvez uma minoria, a questão é, como romper com essa mesma realidade e confrontar a própria vida? Estar *a ferros curtos* com a vida, de acordo com a própria expressão italiana com que nos familiarizámos desde a primeira edição em português deste texto no longínquo ano de 2000, significa

não lhe pedir esmola, esperando para ver o que ela tem para nos dar, mas olhá-la nos olhos, através de um exercício de reflexão, e exigir tudo aquilo que ela tem para nos oferecer. Para que isso aconteça, é necessário atacar as instituições de morte que foram erigidas em nome de uma qualquer forma de existência que não queremos para nós.

A expressão *ai ferri corti*, utilizada pelo autor anónimo deste opúsculo, provém de uma citação do filósofo Carlo Michelstaedter que se encontra em epígrafe no primeiro capítulo. Essa citação é, por sua vez, extraída do livro *La persuasione e la rettorica* e seria interessante tomarmos de empréstimo o que este filósofo precoce nos diz nesta obra um parágrafo antes de introduzir a expressão para melhor a compreendermos. *Existe uma experiência que um cientista que deseja objectividade pode fazer: ponha-se em perigo mortal e, em vez de perder a cabeça devido ao medo infinito, tenha a coragem de não ter medo até ao fim: então cortará a vida na sua maior parte e afirmar-se-á finito naquele infinito onde os outros se encontram atormentados pelo medo, e conhecerá o que é a vida.* Estar em confronto mortal com a vida relaciona-se, então, com essa experiência limite e, nesse sentido, associa-se a uma ideia exposta no último capítulo do texto que aqui apresentamos, a de que *Nada nem ninguém nos obriga a viver.* E este é um capítulo crucial para podermos compreender a crise existencial que nele encontramos. Crise no sentido grego da palavra κρῖσις (krisis), ou seja, um

momento crítico ou decisivo em que se dá um juízo sobre algo. Juízo com carácter decisório, que nasce de uma análise das questões colocadas e que serve de ponto de partida para a acção. Daí a importância da questão anteriormente mencionada: o que é a vida?

Tomemos então um momento para analisarmos a questão e as várias vertentes que dela escorrem. Podemos verificar que é uma questão que nos pode acompanhar sempre ao longo da nossa existência, que se poderia alongar aos diversos âmbitos dela, mas que, enquanto momento crítico, deve ser resolvida. A vida é um constante devir que nos empurra sempre adiante e não nos permite apenas uma pura contemplação; impele-nos a agir. E esse momento crítico tem carácter decisório. Ao decidirmos, actuamos sobre a vida e interagimos com as inúmeras acções dos diversos entes que partilham connosco o tempo e o espaço de acção. Todas as nossas decisões, por mais irrisórias que sejam, têm um carácter determinante na forma como a realidade se desenvolve.

Assim, voltando ao texto aqui retratado, ele diz-nos que *o segredo* para confrontar os instrumentos de opressão existentes nesta realidade *consiste na arte de decompor e recompor*. A análise da estrutura da sociedade em que estamos inseridos deve ser feita a partir das suas diversas particularidades que se interligam num todo, todo esse que é uma rede complexa de particularidades. Esse é o jogo que deve ser feito numa dialéctica de análise destrutiva, em que se imagina a estrutura do edifício para melhor

compreendermos a forma de o demolir. É a partir da compreensão das diversas ramificações do todo que melhor compreendemos o nosso papel nesta realidade e a importância da crítica da acção. Só assim podemos decidir colaborar na construção deste edifício social ou detoná-lo com a nossa recusa. Daí que voltemos mais uma vez à questão: o que é a vida?

Esta é uma questão que não pode ter uma resposta conclusiva e universal; ela é essencialmente individual. Pode-se dizer que a resposta depende de diversos factores, sejam eles culturais, geográficos, biológicos ou sociais. Todos esses factores influenciam a nossa visão do mundo e a forma como a nossa vida nele se insere. Os contrastes aparecem no modo como cada um de nós se implica na própria existência. Daí que o nosso τέλος (telos), a finalidade da nossa existência, tenha a tendência para ser bastante diferente de indivíduo para indivíduo, influenciando as nossas acções e a forma como o mundo se desenvolve. Contudo, vemos que, de alguma forma, o *status quo* se tende a homogeneizar com base numa cultura moderna imperativa e expansiva. E a questão aqui tem que ver com a análise da forma como os diferentes indivíduos parecem seguir o mesmo fim, vendendo-se sempre o mesmo produto com diferentes rótulos no mercado da existência. Nesse sentido, dá-se uma indistinção das vontades numa sociedade em que parecemos sair das mesmas linhas de montagem adornados apenas de forma *diversa*. Existe uma ideologia injectada pelo próprio *zeitgeist* que nos assombra e que nos incute o

medo de sermos *diferentes*, ou seja, de procurarmos *de facto* romper com esta realidade, correndo o risco de cair na *marginalidade*. Por isso, apesar de todos os enfeites com que nos mascaramos para dar uma aparência de uma *diversidade* carnavalesca, no fim de contas, somos levados a agir com o mesmo móbil que reproduz incessantemente o fluxo quotidiano ao qual nos vamos aprisionando, aquilo que outrora se chamou de servidão voluntária. No baile de máscaras desta realidade todos dançamos ao mesmo ritmo e a dança macabra que nos faz mover é a de uma sobrevivência resignada à monotonia da vida.

Só derrubando os imperativos sociais do tempo e do espaço se podem imaginar novas relações e novos ambientes. É essa existência resignada que nos esgota a imaginação e a vontade de querer algo *diferente*. *O tempo passa, guiando-nos com um agulhão cada vez menos incomodativo.* E parece que nos esquecemos de que a vida é um campo de possibilidades e que desde o momento em somos doutrinados pelos diversos aparelhos de controlo e monitorização social, esse mesmo campo nos é reduzido, sendo guiados como gado no sentido de nos conformarmos ao redil onde nos encontramos inseridos e às diversas tarefas que fazem funcionar a maquinaria social. Daí que a própria palavra ensino, que hoje é usada pela maior instituição de adestramento do Estado, seja derivada da palavra latina *insignire*, deixar marca em, como forma de ficarmos para sempre marcados por aquilo que nos é imposto à partida. Assim se reproduz o existente, conservando-se

a mesma estrutura sob uma aparência camaleónica e fazendo transparecer que vivemos num sistema de liberdade de escolhas. Mas no fim de contas, fazendo nós parte desta megamáquina, não deixamos de ser funcionários que a determinam. O medo e a esperança são os seus combustíveis mais eficientes e enquanto somos guiados por esse *agulhão cada vez menos incomodativo*, limitados às tarefas prescritas pelas normas sociais e políticas, somos cúmplices de toda esta destruição, denominada desenvolvimento, que nos *mata* a todos os níveis. Só incendiando a imaginação podemos actuar sobre esta realidade, procurando respostas para as questões que levantamos a nós próprios, rasgando os papéis que nos são dados à partida e escrevendo a nossa própria história nessa *tabula rasa*¹, nessa *tabuinha que ainda não está escrita e que, por isso, contém todas as palavras possíveis*.

A proposta existencial deste texto que se segue é a de tomarmos posição neste mundo, decidirmos como queremos viver e por que queremos viver; se queremos viver *assim* ou se procuramos embrenhar-nos no desconhecido, ir à ventura, tendo a coragem de *não ter medo até ao fim*. Porque, tal como está escrito no último capítulo de *Ai Ferri Corti: A escravidão é feita para quem está condenado a viver, para quem está*

1. Expressão utilizada no IX capítulo de *Ai Ferri Corti*. Originalmente em latim, a tradução para o português mais fiel seria tábua rasa, referindo-se às tábuas raspadas que na antiga Roma eram utilizadas para escrever. A expressão *tabula rasa* significa assim, em sentido figurado, algo que ainda está por escrever. (N.A.)

forçado à eternidade, não para nós. Para nós existe o desconhecido. Se esta é uma vida em que a morte está sempre à espreita, se ela é já de si uma incógnita com inúmeras possibilidades em aberto, qual a razão de nos arrastarmos pelo fastio das tarefas regulares que vão esgotando, a conta gotas, a nossa existência. Por que não desafiar a vida, tal como ela se encontra imposta hoje em dia, para um duelo mortal? Por que não deixarmo-nos levar pelo gozo de dizer *basta* e lançarmo-nos nessa aventura insurgente de confronto com a realidade?

É nesse sentido que *Ai Ferri Corti* é um apelo à insurreição, ao erguer de um tronco demasiado vergado pelas vicissitudes da existência e ao levantar de um punho que agarre o porvir. Só procurando atacar de inúmeras maneiras as instituições enraizadas nesta sociedade secular, podemos fazer abalar os seus fundamentos, procurando que esse mesmo edifício um dia desabe. E essa luta é acima de tudo vital, não se deve basear numa espera de que *os outros* também corram em direcção desse edifício prontos a atacá-lo, mas deve surgir como forma de repulsa, como recusa em participar, porque *não sabemos quem são os nossos cúmplices e (...) temos a necessidade de uma tempestade social para descobri-los.* Só através de um ataque constante se criam as condições para essa descoberta.

A insurgência contra esta realidade, a busca de novas relações, de transformar os ambiente nocivos em que a vida decorre, baseia-se num projecto negativo, de recusa e destruição, porque não se pode procurar

fazer a autogestão de instrumentos de dominação sem correr o risco de que eles continuem a ser utilizados com o fim para que foram concebidos. É nesse sentido que colide com qualquer projecto de reforma da realidade, dando-lhe apenas novas formas e adornando-a com novas cores. O sentido da positividade é o do desenvolvimento do já existente; a negatividade quebra esse sentido com a sua crítica e mina as estruturas em que esse existente está assente. *Os explorados não têm nada para autogerir senão a sua própria negação enquanto explorados.*

Ai Ferri Corti coloca-nos várias questões, voltando sempre de forma implícita àquela que foi colocada por nós de início: o que é a vida? E se a resposta nos indica que dentro desta realidade a vida não é senão miséria e que a miséria equivale a um estado de morte em vida, para que de facto procuremos viver, na plena acepção da palavra, necessitamos de subverter esta realidade, atacando o seu cerne, ou seja, as próprias relações de dominação que nela imperam e que são produto da nossa própria conformação.

Os insurgentes argelinos da Primavera de 2001 declararam que *não os podiam matar porque já estavam mortos*. E lançaram-se ao ataque das instituições que geravam essa morte em vida, procurando nada mais do que destruí-las por completo. Esse era o seu projecto negativo, esse era o impacto que procuravam ter sobre a sua realidade. *Reduzidos ao estado de mortos-vivos pela sociedade argelina, sabiam que tinham de a destruir para começar a viver*, diz-

nos Jaime Semprum em *Apologie pour l'insurrection algérienne*. Só partindo de um ponto de negação da realidade, indo em busca não da apropriação do que nela existe no sentido da sua reformação, mas de um combate acérrimo contra as suas estruturas, seremos capazes de a subverter. Quem declara estar morto e, sem nada a perder, se insurge contra os mercenários a soldo das instituições estatais, compreende que só se sente de novo o pulsar da vida através da rebelião e da insurgência, que só assim poderá ganhar de novo um impulso vital. E nós, que temos a perder senão uma morte em vida enquanto seguirmos agrilhoados à ideologia dominante? Ideologia que busca o lucro fácil, que corrompe as nossas relações, que nos ensina a sermos competitivos e empreendedores, gerando a ilusão de que pisando tudo e todos podemos chegar ao topo da hierarquia social, que nos fascina com o seu espectáculo e o seu entretenimento e nos faz sonhar com a ribalta e a fama, que promove a esperança de *uma vida melhor*, mas que nos força a viver como presos condenados a trabalhos forçados numa imensa galé em progressivo movimento. Enquanto funcionários dessa maquinaria social não somos mais que peças descartáveis, objectos *inanimados*, estamos mortos. Ao insurgirmo-nos contra o existente, lançamo-nos, sem nada a perder, em busca de resgatar de novo a vida. Cabe-nos, então, decidir o que queremos para nós e responder à questão do que é a vida.

Textos Subterrâneos

Ai Ferri Corti

Confronto mortal com o existente, os seus
defensores e os seus falsos críticos.

I.

Cada um pode deixar de deambular na escravidão daquilo que não conhece – e, recusando a oferta de palavras vazias, entrar em confronto mortal² com a vida.

C. Michelstaedter

A vida não é mais do que uma busca contínua de algo a que nos possamos agarrar. Levantamo-nos pela manhã para nos voltarmos a ver, umas quantas horas mais tarde, de novo na cama; tristes pendulares entre o vazio de desejos e o cansaço. O tempo passa, guiando-nos com um agulhão cada vez menos incomodativo. As obrigações sociais são um fardo que parece já não nos fazer dobrar as costas, porque as levamos connosco para todo o lado. Obedecemos sem

2. Neste capítulo, para traduzir a expressão *ai ferri corti*, foi sempre utilizada a expressão *confronto mortal*. Onde quer que se leia esta última, estará sempre implícito o significado da expressão italiana. (N.T.)

o cansaço de dizer que sim. A morte expia-se vivendo, escreveu o poeta de uma outra trincheira.

Podemos viver sem paixão e sem sonhos – eis a grande liberdade que esta sociedade nos oferece. Podemos falar sem parar, especialmente daquilo que não conhecemos. Podemos expressar todas as opiniões do mundo, mesmo as mais ousadas, e desaparecer por detrás do seu burburinho. Podemos votar no candidato que preferimos, pedindo em troca o direito do nos lamentarmos. Podemos mudar de canal a todo o instante, se alguma vez nos parecesse que nos estávamos a tornar dogmáticos. Podemos divertir-nos a horas fixas e atravessar a uma velocidade cada vez maior ambientes tristemente idênticos. Podemos parecer jovens obstinados, antes de levar com baldes de água fria de bom senso. Podemos casar-nos quando quisermos, tão sagrado é o matrimónio. Podemos empenhar-nos utilmente e, mesmo que não saibamos escrever, tornar-nos jornalistas. Podemos fazer política de mil e uma maneiras, mesmo falando de guerrilhas exóticas. Na profissão como nos afectos, podemos ser os melhores a obedecer, se por acaso não conseguirmos comandar. Por meio da obediência podemos-nos, também, converter em mártires, e esta sociedade, apesar das aparências, tem ainda tanta necessidade de heróis.

A nossa estupidez não parecerá, certamente, maior do que a dos outros. Se não nos sabemos decidir, não importa, deixamos os outros escolher. Logo *tomaremos posição*, como se diz na gíria da política e do espectáculo. Justificações nunca nos faltam, sobretu-

do num mundo em que engolimos tudo.

Nesta grande festa dos papéis, cada um de nós tem um fiel aliado: o dinheiro. Democrático por excelência, ele não olha a caras. Na sua presença, não existem mercadorias ou serviços que nos sejam negados. Quem quer que seja o seu portador, ele afirma-se com o apoio de toda uma sociedade. É certo que este aliado nunca é suficiente e, sobretudo, não chega para todos. Mas ele tem uma hierarquia especial que une nos valores o que se encontra em oposição nas condições de vida . Quando se possui, têm-se todas as justificações. Quando falta, são muito poucas as atenuantes que se têm.

Com um pouco de esforço, podemos passar dias inteiros sem uma só ideia. Os ritmos quotidianos pensam por nós. Do trabalho ao “tempo livre”, tudo se desenrola na continuidade da sobrevivência. Temos sempre qualquer coisa a que nos possamos agarrar. No fundo, a característica mais surpreendente da actual sociedade é a de fazer conviver o “conforto quotidiano” com uma catástrofe à mão de semear. Conjuntamente com a administração tecnológica do existente, a economia avança no mais irresponsável descontrolo. Passa-se dos divertimentos aos massacres em massa com a disciplinada inconsciência dos gestos programados. O comércio da morte estende-se a todo o tempo e a todo o espaço. Não existe mais risco nem esforço destemido; existe apenas a segurança ou o desastre, a rotina ou o infortúnio. Salvos ou devastados. Vivos, nunca.

Com um pouco de esforço, podemos percorrer o

caminho de casa à escola, do trabalho ao supermercado, do banco à discoteca, de olhos fechados. Estamos a realizar por completo o adágio daquele velho sábio grego: «Os que dormem também sustentam a ordem do mundo».

Chegou a hora de romper com este *nós*, reflexo da única comunidade actual, a da autoridade e da mercadoria.

Uma parte desta sociedade tem todo o interesse que a ordem continue a reinar, a outra que tudo se desmorone o mais rápido possível. O primeiro passo é decidir de que lado estar. Mas os resignados, verdadeira base do acordo entre as partes, os aperfeiçoadores do existente e os seus falsos críticos, estão por todo o lado, mesmo na nossa vida, que é o lugar autêntico da guerra social, nos nossos desejos, na nossa determinação como nas nossas pequenas submissões quotidianas.

Devemos entrar em confronto mortal com tudo isso, para finalmente entrar em confronto mortal com a vida.

II.

Aquilo que temos de aprender a fazer, aprendemos fazendo.

Aristóteles

O segredo é começar verdadeiramente.

A organização social actual não só atrasa, como impede e corrompe qualquer prática de liberdade. Para aprender o que é a liberdade não existe outra forma senão experimentá-la, e para poder experimentá-la é preciso o *tempo* e o *espaço* necessários.

A base fundamental da acção livre é o diálogo. Portanto, são duas as condições para um autêntico discurso em comum: um verdadeiro interesse dos indivíduos pelas questões abertas a discussão (problema de conteúdo) e uma livre pesquisa das respostas possíveis (problema de método). Estas duas condições devem ser realizadas *contemporaneamente*, uma vez que o conteúdo determina o método e vice-versa. Só

se pode falar *de* liberdade *em* liberdade. Se não se é livre a responder, para que servem as perguntas? Se as perguntas são falsas, para que serve responder? O diálogo só existe quando os indivíduos podem falar sem mediações, ou seja, quando se encontram numa relação de reciprocidade. Se o discurso é de sentido único, não existe comunicação possível. Se alguém tem o poder de impor as perguntas, o conteúdo destas últimas ser-lhe-á directamente funcional (e as respostas trarão no próprio método a marca da sujeição). A um súbdito só se podem colocar questões cujas respostas confirmarão o seu papel de súbdito. Deste papel o senhor extrairá as futuras questões. A escravidão consiste em continuar a responder, já que as perguntas do senhor se respondem por si sós.

Os estudos de mercado são, nesse sentido, idênticos às eleições. A soberania do eleitor corresponde à soberania do consumidor e vice-versa. Quando a passividade televisiva precisa de se justificar, auto-denomina-se *audiências*; quando o Estado precisa legitimar o seu próprio poder, auto-denomina-se *povo soberano*. Num e noutro caso, os indivíduos não são mais do que reféns de um mecanismo que lhes concede o *direito* de falar depois de os terem privado da *faculdade* de fazê-lo. Quando podemos escolher apenas entre um ou outro candidato, que resta do diálogo? Quando podemos escolher apenas entre mercadorias ou programas diferentemente idênticos, que resta da comunicação? Os conteúdos das questões tornam-se insignificantes porque o método é falso.

«Nada se assemelha mais a um representante da burguesia do que um representante do proletariado», escrevia Sorel em 1907. O que os tornava idênticos era o facto de serem, precisamente, *representantes*. Um candidato de direita e um candidato de esquerda dizerem hoje a mesma coisa é, francamente, uma banalidade. Os políticos, porém, não necessitam de ser originais (os publicitários encarregam-se disso), basta que saibam *administrar* tais banalidades. A terrível ironia é que os *mass media* são definidos como meios de comunicação e a feira do voto é chamada *eleição* (isto é, escolha num amplo sentido, decisão livre e consciente).

A questão é que o poder não admite nenhuma gestão diferente. Apesar de o desejarem (o que nos deixa já em plena “utopia”, para imitar a linguagem dos *realistas*), nada de importante pode ser pedido aos eleitores, já que o único acto livre – a única *eleição* autêntica – que estes poderiam realizar, seria deixar de votar. Quem vota *pretende* questões insignificantes, já que as questões autênticas excluem a passividade e a delegação. Expliquemo-nos melhor.

Suponhamos que se pede através de um referendo a abolição do capitalismo (passemos por cima do facto de que tal questão, compreendendo as actuais relações sociais, é *impossível*). Seguramente, a maioria dos eleitores votaria pelo capitalismo pelo simples facto de, ao saírem tranquilamente de casa, do trabalho ou de um supermercado, não poderem *imaginar* um mundo sem mercadorias e sem dinheiro. Mas mesmo se

votassem contra, nada mudaria, já que uma questão do género, para permanecer autêntica, deve *excluir* os eleitores. Não se pode mudar uma sociedade inteira por decreto.

Pode-se fazer o mesmo raciocínio para questões menos radicais. Tomemos o exemplo de um bairro. Se os habitantes pudessem (uma vez mais, estamos em plena “utopia”) expressar-se sobre a organização do espaço onde vivem (casas, ruas, praças, etc.), que aconteceria? Digamos desde já que a escolha dos habitantes seria à partida *inevitavelmente* limitada, sendo os bairros resultado da deslocação e da *concentração* da população em relação às necessidades da economia e do controlo social. No entanto, tentamos imaginar uma outra organização destes guetos. Sem receio de nos contradizermos, podemos afirmar que a maioria da população teria, a esse respeito, as mesmas ideias da polícia. Se assim não fosse (isto é, se uma *prática* de diálogo, mesmo que limitada, fizesse surgir o desejo de novos ambientes), dar-se-ia a explosão do gueto. Como conciliar, tendo em conta a presente ordem social, o interesse do construtor de automóveis e a vontade de *respirar* dos habitantes; a livre circulação dos indivíduos e o medo dos proprietários de negócios de luxo; os espaços de recreio das crianças e o cimento dos parques de estacionamento, dos bancos e dos centros comerciais? E todas as casas vazias deixadas à disposição da especulação? E os condomínios que se assemelham terrivelmente aos quartéis, que se assemelham terrivelmente às esco-

las, que se assemelham terrivelmente aos hospitais, que se assemelham terrivelmente aos manicómios? Mover um pequeno muro deste labirinto dos horrores significa pôr em causa toda a planificação. Quanto mais distantes estivermos de uma visão policial sobre o ambiente, mais nos aproximamos do confronto com a polícia.

«Como pensar livremente à sombra de uma igreja?», escreveu uma mão anónima no espaço sagrado da Sorbonne durante o Maio francês. Esta excelente interrogação tem um alcance geral. Qualquer ambiente pensado economicamente e religiosamente não irá senão impor desejos económicos e religiosos. Uma igreja profanada continua a ser a casa de Deus. As mercadorias continuam a cavaquear num centro comercial abandonado. O pátio de um quartel inactivo *ainda contém* a marcha militar. Neste sentido, tinha razão quem dizia que a destruição da Bastilha foi um acto de psicologia social aplicada. Nenhuma Bastilha pode ser gerida de forma diferente, porque os seus muros continuariam a contar uma história de corpos e desejos aprisionados.

O tempo dos deveres, das obrigações e do tédio une-se aos espaços de consumo numas núpcias incessantes e fúnebres. O trabalho reproduz o ambiente social que reproduz a resignação ao trabalho. Amam-se as noites diante da televisão porque se passou o dia no trabalho e no metro. Estar em silêncio na fábrica transforma os gritos no estádio numa promessa de felicidade. O sentimento de culpa na escola *reivindi-*

ca a irresponsabilidade idiota de um sábado à noite na discoteca. A publicidade do Club Med faz sonhar com os olhos esbugalhados num McDonald`s. Etc.

É preciso saber experimentar a liberdade para se ser livre. É preciso libertarmo-nos para poder experimentar a liberdade. Dentro da presente ordem social, o tempo e o espaço impedem a experimentação da liberdade porque sufocam a liberdade de experimentar.

III.

Os tigres da cólera são mais sábios que os cavalos da instrução.

W. Blake

Só derrubando os imperativos sociais do tempo e do espaço se podem imaginar novas relações e novos ambientes. O velho filósofo dizia que só se deseja em face daquilo que se conhece. Só se podem mudar os desejos se se mudar a vida que os faz nascer. Falando de forma clara, a insurreição contra os tempos e os lugares do poder é uma necessidade material e, ao mesmo tempo, psicológica.

Bakunin dizia que as revoluções se fazem com três quartos de fantasia e um quarto de realidade. O que importa é perceber onde nasce a fantasia que faz explodir a revolta generalizada. *O desencadeamento de todas as más paixões*, como dizia o revolucionário russo, é a força irresistível da transformação. Por mui-

to que tudo isto possa fazer rir os resignados ou os frios analistas dos movimentos históricos do capital, podemos dizer – se essa gíria não nos fosse indigesta – que semelhante ideia da revolução é extremamente moderna. As paixões são *más* enquanto estiverem aprisionadas, sufocadas numa normalidade que é o mais frio dos monstros frios. Mas também são más porque a vontade de vida, mais do que desaparecer sob o peso dos deveres e das máscaras, transforma-se no seu contrário. Constrangida pelas obrigações quotidianas, a vida nega-se a si própria e reaparece na figura de serva; na desesperante procura de *espaço*, ela torna-se presença onírica, contracção física, tique nervoso, violência idiota e gregária. A insuportabilidade das actuais condições de vida não é, por ventura, denunciada pela difusão massiva de psicofármacos, essa nova intervenção do Estado social? O domínio administra por todo o lado a reclusão tomando como justificação aquilo que é ao invés o seu produto, a maldade. A insurreição faz as contas com ambas.

Se não nos queremos enganar a nós próprios e os outros, quem quer que seja que lute pela demolição do presente edifício social não pode ocultar que a subversão é um jogo de forças selvagens e bárbaras. Uns chamavam-lhes cossacos, outros malfeitores, na prática são os indivíduos a quem a paz social não subtraiu a própria cólera.

Mas como criar uma nova comunidade a partir da cólera? Que se acabe de uma vez por todas com os ilusionismos da dialéctica. Os explorados não são

portadores de qualquer projecto positivo, mesmo que seja a sociedade sem classes – (tudo isso se assemelha bem de perto ao modelo produtivo). A sua única comunidade é o capital, do qual só podem escapar destruindo tudo isso que os faz existir como explorados: salário, mercadorias, papéis e hierarquias. O capitalismo não prepara o caminho da sua própria superação para o comunismo – a famosa burguesia que «forja as armas que lhe trarão a morte» –, mas para um mundo de horrores.

Os explorados não têm nada para autogerir senão a sua própria negação enquanto explorados. Só assim, conjuntamente com eles, desaparecerão os seus senhores, os seus guias e os seus defensores vestidos de forma diversa. Nesta «imensa obra de demolição urgente» deve-se encontrar, desde logo, a alegria.

“Bárbaro”, para os gregos, não era só o estrangeiro, mas também o “balbuciante”, como era definido com desprezo quem não falava correctamente a língua da *polis*. A língua e o território são duas realidades inseparáveis. A lei fixa os limites que a ordem dos Nomes faz respeitar. Qualquer poder tem os seus próprios bárbaros, qualquer discurso democrático tem os seus próprios balbuciantes. A sociedade das mercadorias quer banir – com a exclusão e o silêncio – a sua obstinada presença como se fosse um nada. A revolta fundou a sua causa nesse nada. Nenhuma ideologia do diálogo e da participação poderá alguma vez mascarar a exclusão e as colónias internas. Quando a violência quotidiana do Estado e da

economia faz explodir a parte má, não nos podemos surpreender se alguém põe os pés em cima da mesa e não aceita discussões. Só então as paixões se livram de um mundo de morte. Os Bárbaros estão ao virar da esquina.

IV.

Devemos abandonar todos os modelos e estudar as nossas possibilidades.

E. A. Poe

Necessidade da insurreição. Necessidade, obviamente, não no sentido da inevitabilidade (um acontecimento que deve *acontecer* mais cedo ou mais tarde), mas no sentido da condição concreta de uma possibilidade. Necessidade do possível. O dinheiro é necessário nesta sociedade. É possível uma vida sem dinheiro. Para experimentar esse possível é preciso destruir esta sociedade. Hoje só se pode experimentar aquilo que é socialmente necessário.

Curiosamente, aqueles que consideram a insurreição um erro trágico (ou, segundo os gostos, um sonho romântico irrealizável), falam muito de acção social e de espaços de livre experimentação. Contudo, basta retirar um pouco da maquilhagem a raciocínios

do género para fazer sobressair toda a sua essência. Para agir livremente é necessário, como foi dito, falar-se sem mediações. Que nos digam então: sobre quê, quando e onde se pode dialogar actualmente?

Para se discutir livremente deve-se arrebatrar tempo e espaço aos imperativos sociais. Em suma, o diálogo é inseparável da luta. É inseparável materialmente (para falarmos devemos-nos subtrair ao tempo imposto e agarrar os espaços possíveis) e psicologicamente (os indivíduos adoram falar daquilo que fazem, pois só então as palavras transformam a realidade).

Aquilo de que nos esquecemos é que vivemos todos num gueto, mesmo que não se pague renda de casa ou o calendário tenha muitos domingos. Se não conseguirmos destruir este gueto, a liberdade de experimentação reduz-se a uma coisa bem miserável.

Vários libertários acreditam que a mudança da sociedade pode e deve dar-se gradualmente, sem uma ruptura imprevista. Por isso falam de «esferas públicas não estatais» para elaborar novas ideias e novas práticas. Pondo de parte os aspectos decididamente cómicos da questão (*onde* não há Estado? *como* pô-lo entre parênteses?), o que se pode notar é que a referência ideal destes discursos continua a ser o método autogestionário e federalista experimentado pelos subversivos nalguns momentos históricos (a Comuna de Paris, a Espanha revolucionária, a Comuna de Budapeste, etc.). Contudo, a pequena banalidade negligenciada é que a possibilidade de se falar e de mudar a realidade foi tomada pelos re-

beldes em armas. Esquece-se, em suma, um pequeno detalhe: a insurreição. Não se pode extrair um método (as assembleias de bairro, a decisão directa, a relação horizontal, etc.) do contexto que o tornou possível, e até mesmo apoiar este contra aquele (com raciocínios do tipo, «não é preciso atacar o Estado, é necessário auto-organizarmo-nos, tornar real a utopia»). Ainda antes de considerar, por exemplo, que significaram – e que poderão significar hoje – os conselhos proletários, é preciso considerar as condições em que nasceram (o ano de 1905 na Rússia, os de 18 a 21 na Alemanha e em Itália, etc.). Trataram-se de momentos insurreccionais. Alguém nos explique como é possível que, hoje em dia, os explorados decidam na primeira pessoa sobre questões de alguma importância sem romper à força a normalidade social; depois poder-se-á falar de autogestão e de federalismo. Ainda antes de discutir sobre o que significaria autogerir as actuais estruturas produtivas “depois da revolução”, é preciso afirmar uma banalidade de base: os patrões e a polícia não estarão de acordo. Não se pode discutir sobre uma possibilidade negligenciando as condições que a tornam concreta. Qualquer hipótese de libertação está ligada à ruptura com a actual sociedade.

Dêmos um último exemplo. No âmbito libertário também se fala de democracia directa. Pode-se responder de imediato que a utopia anarquista se opõe ao método de decisão pela maioria. Correctíssimo. Mas a questão é que ninguém fala *concretamente* de democracia directa. Pondo de parte aqueles que vendem como de-

mocracia directa exactamente o seu contrário, ou seja, a constituição de listas cívicas e a participação nas eleições municipais, ficamos com aqueles que imaginam verdadeiras assembleias de cidadãos nas quais se fala sem mediações. Sobre que coisas se poderiam expressar os chamados cidadãos? Como poderiam responder diferentemente, sem alterar ao mesmo tempo as questões? Como manter a distinção entre uma pretensa liberdade política e as actuais condições económicas, sociais e tecnológicas? Em suma, seja de que forma for, o problema da destruição permanece. A não ser que se pense que uma sociedade centralizada tecnologicamente possa ser ao mesmo tempo federalista; ou então que possa existir autogestão generalizada em autênticas prisões como são as actuais cidades. Dizer que tudo isso deve ser mudado gradualmente significa apenas baralhar as cartas. Sem uma revolta generalizada não se pode *começar* qualquer mudança. A insurreição é a *totalidade* das relações sociais que, desmascarada das especializações do capital, se abre à aventura da liberdade. A insurreição por si só não dá respostas, é verdade, começa apenas a pôr as questões. O problema então não é: agir gradualmente ou agir aventurosamente. O problema é: agir ou sonhar fazê-lo.

A crítica da democracia directa (para manter o exemplo) deve considerar esta última na sua verdadeira dimensão. Só assim pode ir *mais longe*, pensando quais são as bases sociais da autonomia individual. Só assim este mais longe se pode transformar, desde logo, num método de luta. Hoje os subversivos estão

na condição de dever criticar as outras hipóteses, definindo-as de uma forma mais correcta do que os seus próprios defensores.

Para afiar melhor as próprias armas.

V.

É uma verdade axiomática, lapalissiana, que não se pode fazer a revolução senão quando existam forças suficientes para fazê-la. Mas é uma verdade histórica que as forças que determinam a evolução e as revoluções sociais não se calculam através dos boletins de recenseamento.

E. Malatesta

A ideia da possibilidade de uma transformação social não está na moda hoje em dia. As “massas”, diz-se, estão completamente adormecidas e integradas nas normas sociais. Desse tipo de constatação podem-se extrair, pelo menos, duas conclusões: a revolta não é possível; a revolta só é possível em poucos. A primeira conclusão pode, por sua vez, decompor-se num discurso abertamente institucional (necessidade de eleições, de conquistas legais, etc.) e num outro de reformismo social (auto-organização sindical,

luta pelos direitos colectivos, etc.). Da mesma forma, a segunda conclusão pode fundar um discurso vanguardista clássico, assim como um discurso anti-autoritário de agitação permanente.

Como premissa, pode-se observar que, no curso da história, hipóteses aparentemente opostas tiveram um fundamento comum.

Se tomarmos como exemplo a oposição entre a social-democracia e o bolchevismo, torna-se evidente que ambos partiam do pressuposto de que as massas não têm uma consciência revolucionária e que, por isso, devem ser dirigidas. Os sociais-democratas e os bolcheviques divergiam apenas no método – partido reformista ou partido revolucionário; estratégia parlamentar ou conquista violenta do poder – com o qual aplicar um programa idêntico: levar consciência aos explorados desde fora.

Tomemos a hipótese de uma prática subversiva “minoritária” que recusa o modelo leninista. Numa perspectiva libertária, ou se abandona qualquer discurso insurreccional (a favor de uma revolta declaradamente solitária), ou então será necessário, mais cedo ou mais tarde, abordar a questão do impacto social das próprias ideias e das próprias práticas. Se não se pretende resolver a questão no âmbito dos milagres linguísticos (por exemplo, dizendo que as teses sustentadas se encontram já nas cabeças dos explorados, ou então que a própria rebelião faz *já* parte de uma condição generalizada), impõe-se um dado adquirido: estamos isolados – o que não quer dizer: somos poucos.

Serem poucos a agir não só não constitui uma limitação, como representa um modo diferente de pensar a própria transformação social. Os libertários são os únicos a imaginar uma dimensão de vida colectiva não subordinada à existência de centros directivos. A verdadeira hipótese federalista é precisamente a ideia que possibilita o acordo entre as livres uniões dos indivíduos. As relações de afinidade são um modo de conceber a união, já não baseada na ideologia e na adesão quantitativa, mas a partir do conhecimento recíproco, da confiança e da partilha de paixões projectuais. Porém, a afinidade nos projectos e a autonomia da acção individual continuam a ser letra morta se não se puderem alargar sem serem sacrificadas a pretensas necessidades superiores. A relação horizontal é o que torna concreta qualquer prática de libertação: uma relação informal, *de facto*, de forma a romper com todas as representações. Uma sociedade centralizada não pode prescindir de controlo policial e de um aparelho tecnológico mortal. Por isso, quem não consegue imaginar uma comunidade sem autoridade estatal, não tem instrumentos para criticar a economia que está a destruir o planeta; quem não sabe pensar uma comunidade *de únicos*, não tem armas contra a mediação política. Pelo contrário, a ideia da livre experimentação e da união de afinidades como fundamento de novas relações, torna possível uma completa inversão social. Só abandonando qualquer ideia *de centro* (a conquista do Palácio de Inverno ou então, de acordo com os

tempos, da televisão de Estado), se pode construir uma vida sem imposições e sem dinheiro. Nesse sentido, o método do ataque generalizado é uma forma de luta que traz consigo um mundo diferente. Agir quando todos aconselham a espera, quando não se pode contar com muitos seguidores, quando não se sabe antecipadamente se se obterão resultados – agir de tal modo significa já afirmar por que lutamos: uma sociedade *sem limites*. Eis então que a acção em pequenos grupos de afinidade contém a mais importante das qualidades – a de não ser uma simples precaução táctica, mas de realizar ao mesmo tempo o próprio fim. Acabar com a mentira da *transição* (a ditadura antes do comunismo, o poder antes da liberdade, o salário antes do tirar do monte³, a certeza do resultado antes da acção, o pedido de financiamento antes da expropriação, os “bancos éticos” antes da anarquia, etc.) significa fazer da própria revolta um modo diferente de conceber as relações. Atacar de imediato a hidra tecnológica quer dizer pensar uma vida sem polícias de colarinho branco (o que significa: sem a organização económica e científica que os torna necessários); atacar de imediato os instrumentos da domesticação mediática quer dizer criar

3. Em italiano *presa nel mucchio*, expressão utilizada por Errico Malatesta em *Al caffè* e que, basicamente, significa partilhar bens. Reportando-nos ao texto de Errico Malatesta: “Compreendi, vós sois partidários da *prise au tas*, como dizem os vossos companheiros franceses, ou seja, que cada um produz aquilo que quiser e joga no monte ou, se quiser, leva aquilo que produziu para os armazéns comunais; e cada um tira do monte tudo aquilo de que precisa ou que gosta.” (N.T.)

relações livres da *imagem* (o que significa: livres da passividade quotidiana que a fabrica). Quem clama que já não é – ou que ainda não é – tempo de revolta, revela-nos de antemão qual é a sociedade pela qual luta. Pelo contrário, defender a necessidade de uma insurreição social, de um movimento imparável que rompa com o Tempo histórico para fazer emergir o possível, significa dizer uma coisa simples: não queremos dirigentes. Hoje, o único federalismo concreto é a rebelião generalizada.

Para recusar qualquer forma de centralização deve-se ultrapassar a ideia quantitativa da luta, ou seja, a ideia de apelar a um ajuntamento dos explorados para um confronto com o poder. Deve-se pensar num outro conceito de força – para queimar os boletins de recenseamento e mudar a realidade.

Regra principal: não agir em massa. Conduz uma acção em grupos de três ou quatro no máximo. O número dos pequenos grupos deve ser o maior possível e cada um deles deve aprender a atacar e a desaparecer rapidamente. A polícia procura esmagar uma multidão de um milhar de pessoas com um só grupo de cem cossacos. É mais fácil vencer uma centena de homens que um só, especialmente se este ataca de surpresa e desaparece misteriosamente. A polícia e o exército ficarão sem poder se Moscovo estiver coberta por estes pequenos destacamentos esquivos. (...) Não ocupar fortalezas. As tropas estarão sempre em

posição de tomá-las ou simplesmente destruí-las graças à sua artilharia. As nossas fortalezas serão os pátios interiores em todos os lugares de onde seja fácil atacar e partir. Se tivessem de tomar esses lugares, não encontrariam lá ninguém e perderiam muitos homens. É-lhes impossível tomá-los todos porque teriam, para isso, de encher todas as casas de cossacos.

*Aviso aos insurgentes, Moscovo,
11 de Dezembro de 1905*

VI.

A poesia consiste em fazer casamentos e divórcios ilegais entre as coisas.

F. Bacon

Pensar um outro conceito de força. Talvez seja precisamente essa a nova poesia. No fundo, que é a revolta social senão um jogo generalizado de casamentos e divórcios ilegais entre as coisas?

A força revolucionária não é uma força igual e contrária à do poder. Se assim fosse, estaríamos já derrotados, porque cada mudança seria o eterno retorno da constrição. Tudo se reduziria a um confronto militar, a uma dança macabra de estandartes. Mas os movimentos reais fogem sempre a uma visão quantitativa.

O Estado e o capital têm os sistemas de controle e de repressão mais sofisticados. Como combater este Moloch?⁴ O segredo consiste na arte de decompor e

recompor. O movimento da inteligência é um jogo contínuo de decomposições e de correspondências. O mesmo vale para a prática subversiva. Criticar a tecnologia, por exemplo, significa compor o seu quadro geral, vê-la não como um simples conjunto de máquinas, mas como uma relação social, como um sistema; significa compreender que um instrumento tecnológico reflecte a sociedade que o produziu e que a sua introdução modifica as relações entre os indivíduos. Criticar a tecnologia quer dizer recusar a subordinação de todas as actividades humanas aos tempos do lucro. Caso contrário, iludir-nos-íamos sobre o seu alcance, sobre a sua pretensa neutralidade, sobre a reversibilidade das suas consequências. Logo depois, contudo, é necessário decompô-la nas suas mil ramificações, nas suas realizações concretas que nos mutilam todos os dias; é necessário compreender que a difusão das estruturas produtivas e de controlo que ela permite torna mais simples a sabotagem. Caso contrário, seria impossível atacá-la. O mesmo vale para as escolas, os quartéis, os escritórios. Tratam-se de realidades inseparáveis da generalidade das relações hierárquicas e mercantis, mas que se concretizam em determinados lugares e homens.

Como tornarmo-nos *visíveis* – nós, tão poucos – aos estudantes, aos trabalhadores, aos desempregados?

4. Deus adorado pelos Amonitas e por outros povos do Norte de África e do Levante mediterrânico antes da era cristã, a quem os filhos primogénitos eram sacrificados. O seu sentido figurado refere-se a algo que requer um sacrifício demasiado elevado. (N.T.)

Se se pensa em termos de consenso e de imagem (tornarmo-nos visíveis, precisamente), a resposta é óbvia: os sindicatos e os políticos espertalhões são mais fortes do que nós. Uma vez mais, o que faz falta é a capacidade de compor-decompor. O reformismo age sobre detalhes e de uma forma quantitativa: mobiliza grandes números para mudar alguns elementos isolados do poder. Uma crítica global da sociedade, por sua vez, pode fazer emergir uma visão qualitativa da acção. Precisamente porque não existem centros ou sujeitos revolucionários a quem subordinar os próprios projectos, cada realidade social refere-se ao todo do qual faz parte. Quer se trate de poluição, de prisão ou de urbanismo, um discurso realmente subversivo acaba por pôr *tudo* em questão. Hoje mais do que nunca, um projecto quantitativo (reunir os estudantes, os trabalhadores e os desempregados em organizações permanentes com um programa específico) não pode senão agir sobre detalhes, tirando à acção a sua principal força – a de colocar questões irreduzíveis às separações de categoria (estudantes, trabalhadores, imigrantes, homossexuais, etc.). Tanto mais que o reformismo é cada vez mais incapaz de reformar algo (veja-se o desemprego, falsamente apresentado como uma falha – resolúvel – na racionalidade económica). Alguém dizia que agora até mesmo a procura de alimentos não envenenados é, em si mesma, um projecto revolucionário, a partir do momento em que, para satisfazê-la, necessitaria de mudar todas as relações sociais. Qualquer reivin-

dicação dirigida a um interlocutor preciso traz em si a própria derrota, quanto mais não seja pelo facto de que nenhuma autoridade pode resolver – nem mesmo querendo – um problema de carácter geral. A *quem* nos podemos dirigir para combater a poluição do ar?

Aqueles operários que, durante uma greve selvagem, levavam uma faixa na qual estava escrito *Não pedimos nada*, tinham compreendido que a derrota se encontrava na própria reivindicação («contra o inimigo a reivindicação é eterna»⁵ lembra uma lei das Doze Tábuas⁶). À revolta não resta senão tomar tudo. Como disse Stirner: «Por mais que lhes oferecerdes, eles vão sempre querer mais; porque o que eles querem é, nada mais nada menos, que finalmente se acabe com as dádivas.»

E depois? Depois pode-se pensar em agir com poucos sem agir isoladamente, com a consciência de que qualquer bom contacto serve mais, em situações explosivas, do que um grande número. Muitas vezes,

5. O original em italiano, *Contro il nemico la rivendicazione è eterna*, é traduzido aqui de forma literal de acordo com o próprio contexto em que a frase se insere. Ainda assim, é de salientar que a frase original em latim *Adversus hostem aeterna auctoritas esto* se poderia traduzir *Contra o inimigo toda a autoridade é eterna*, o que, dentro do contexto da Lei das Doze Tábuas, significaria que o direito de propriedade em face de um inimigo seria eterno, ou seja, que apesar do domínio de uma propriedade poder pertencer a um inimigo (estrangeiro) que a conquistou através da guerra, essa propriedade será sempre reivindicada como propriedade do seu anterior ocupante. (N.T.)

6. A *Lex Duodecim Tabularum* (Lei das Doze Tábuas) está na origem do direito romano, aparecendo entre 451 e 449 A.C. com o intuito de instituir uma regulamentação escrita que pudesse pôr fim à arbitrariedade legislativa dos patrícios sobre os plebeus e definir uma legislação para a recém constituída República Romana. (N.T.)

lutas sociais tristemente reivindicativas desenvolvem métodos mais interessantes do que os objectivos (um grupo de desempregados, por exemplo, que procura trabalho e acaba por incendiar um centro de emprego). É claro que se pode ficar à parte a dizer que o trabalho não deve ser exigido, mas destruído. Ou pode-se procurar unir a crítica da economia àquele centro incendiado apaixonadamente, a crítica dos sindicatos a um discurso de sabotagem. Cada objectivo de luta específica contém em si a violência, pronta a explodir, de todas as relações sociais. Sabe-se que a banalidade das suas causas imediatas é o cartão de visita das revoltas na história.

Que poderia fazer um grupo de companheiros determinados em situações idênticas? Não muito, se (por exemplo) não pensou já em como distribuir um panfleto ou a quais pontos da cidade se pode alargar um bloco de protesto; qualquer coisa mais, se uma inteligência alegre e sem lei faz com que se esqueçam os grandes números e as grandes estruturas organizativas.

Sem querer renovar por isso a mitologia da greve geral como condição desencadeante da insurreição, é bastante claro que a interrupção da actividade social permanece um ponto decisivo. A acção subversiva deve estender-se até esta paragem da normalidade, seja qual for a causa de um confronto insurreccional. Se os estudantes continuam a estudar, os operários – os que ainda restam – e os empregados a trabalhar, os desempregados a preocuparem-se com o emprego, nenhuma mudança é possível. A prática

revolucionária estará sempre *acima* das pessoas. Uma organização separada das lutas sociais não serve nem para desencadear a revolta nem para alargar e defender o seu alcance. Se é verdade que os explorados se alinham àqueles que sabem garantir, no decorrer da luta, maiores melhorias económicas – ou seja, se é verdade que toda a luta reivindicativa tem um carácter necessariamente reformista –, são os libertários que podem impelir através dos métodos (a autonomia individual, a acção directa, a conflitualidade permanente) a ultrapassar o quadro das reivindicações, a negar todas as identidades sociais (professor, empregado, operário, etc.). Uma organização reivindicativa permanente específica dos libertários ficaria *à parte* das lutas (só poucos explorados poderiam escolher fazer parte dela), ou então perderia a própria peculiaridade libertária (no âmbito das lutas sindicais, os mais profissionais são os sindicalistas). Uma estrutura organizativa formada por revolucionários e explorados só pode permanecer conflituosa se estiver ligada à temporaneidade de uma luta, a um objectivo específico, à perspectiva do ataque; em suma, se for uma crítica prática do sindicato e da colaboração com os patrões.

De momento não se pode dizer que a capacidade que os subversivos têm para dar início a lutas sociais (anti-militaristas, contra as nocividades ambientais, etc.) seja considerável. Resta a outra hipótese (resta, entenda-se, para quem não repete que «as pessoas são cúmplices e resignadas», e ponto final), a de uma

intervenção autónoma nas lutas – ou em revoltas mais ou menos estendidas – que nasçam espontaneamente. Se se procuram discursos claros sobre a sociedade pela qual os explorados lutam (como afirmou um qualquer teórico subtil frente a uma recente onda de greves), podemos ficar tranquilamente em casa. Se nos limitarmos – o que no fundo não é muito diferente – a “aderir criticamente”, as próprias bandeiras vermelhas e negras juntar-se-ão às dos partidos e sindicatos. Mais uma vez, a crítica do detalhe une-se ao modelo quantitativo. Se se pensa que quando os desempregados falam de direito ao trabalho se deve fazer o mesmo (com as devidas distinções a propósito do salário e da “actividade socialmente útil”), então o único *lugar da acção* parece ser a praça lotada de manifestantes. Como sabia o velho Aristóteles, sem unidade de tempo e de lugar não existe *representação* possível.

Mas quem disse que aos desempregados não se pode falar – pondo-as em prática – de sabotagem, de abolição do direito ou de recusa a pagar a renda? Quem disse que, durante uma greve de praça⁷, a economia não pode ser criticada noutro lugar? Di-zer o que o inimigo não espera e estar onde não nos aguarda. Essa é a nova poesia.

7. No original *Sciopero di piazza*. Como curiosidade, a palavra greve tem a sua origem na *Place de Grève*, hoje *Place de l'Hotel-de-Ville*, nas margens do rio Sena em Paris, local que serviu para execuções e suplicios durante o Antigo Regime e onde os trabalhadores desempregados se reuniam em busca de trabalho. Grevista seria, então, originalmente alguém que procurava um empregador, tendo a palavra derivado para o sentido que lhe é dado hoje, já que a praça era também o espaço público onde se reuniam os trabalhadores insatisfeitos e em protesto. (N.T.)

VII.

Somos demasiado jovens, não podemos esperar mais.

Mural em Paris

A força de uma insurreição é social, não militar. A medida para avaliar o alcance de uma revolta generalizada não é o confronto armado, mas a amplitude da paragem da economia, da tomada de posse de lugares de produção e de distribuição, da gratuidade que incendeia qualquer cálculo, da deserção das obrigações e dos papéis sociais; resumidamente, a agitação da vida. Nenhuma guerrilha, por muito eficaz que seja, pode substituir-se a este grandioso movimento de destruição e de transformação. A insurreição é a rápida emergência de uma banalidade: nenhum poder pode manter-se sem a servidão voluntária de quem o tolera. Nada melhor que a revolta para revelar que quem faz funcionar a máquina assassina da exploração são

os próprios explorados. A interrupção alargada e selvagem da actividade social remove de uma só vez o manto da ideologia e faz aparecer as verdadeiras relações de força: o Estado mostra para que existe – a organização política da passividade. A ideologia por um lado e a fantasia pelo outro revelam, então, todo o seu peso material. Os explorados não fazem mais do que descobrir uma força que sempre tiveram, acabando com a ilusão de que a sociedade se reproduz por si só – ou que qualquer toupeira escava em vez deles. Eles insurgem-se contra o seu próprio passado de obediência – *o que é Estado*, precisamente –, contra o hábito erigido em defesa do velho mundo. A conjura dos insurgentes é a única ocasião em que a “colectividade” não é a noite que denuncia à polícia o voo dos pirilampos, nem a mentira que faz da soma dos mal-estares individuais um bem comum, mas o negro que dá à diferença a força da cumplicidade. O capital é antes de mais a comunidade da delação, a união que faz a debilidade dos indivíduos, um estar juntos que nos divide. A consciência social é uma força interior que repete: «Os outros aceitam». A verdadeira força dos explorados ergue-se dessa forma contra eles. A insurreição é o processo que liberta essa força, trazendo-a para o lado do prazer de viver e da autonomia; é o momento em que se pensa reciprocamente que a melhor coisa que se pode fazer pelos outros é libertar-se a si mesmo. Nesse sentido, é «um movimento colectivo de realização individual».

A normalidade do trabalho e do “tempo livre”, da

família e do consumo, mata toda a má paixão pela liberdade. (Neste preciso momento, enquanto escrevemos estas linhas, estamos separados dos nossos semelhantes e essa separação tira ao Estado o peso de proibir-nos a escrever). Sem uma fractura violenta com o hábito, nenhuma mudança é possível. Mas a revolta é sempre obra de minorias. Ao redor encontra-se a massa, pronta a tornar-se instrumento de domínio (para o servo que se rebela, o “poder” é ao mesmo tempo a força dos senhores e a obediência dos outros servos) ou a aceitar por inércia a mudança posta em prática. A maior greve geral selvagem da história – a do Maio francês – não envolveu nem um quinto da população de um único Estado. Isso não quer dizer que a única conclusão é apropriarmo-nos do poder para dirigir as massas, nem que é necessário apresentarmo-nos como a consciência do proletariado; mas simplesmente que não existe nenhum salto entre a sociedade actual e a liberdade. A atitude servil e passiva não é uma questão que possa ser resolvida em alguns dias ou em alguns meses. Mas o seu contrário deve criar espaço para si e *tomar o seu próprio tempo*. A agitação social não é mais do que a condição de partida.

O desprezo da “massa” não é qualitativo, mas ideológico, ou seja, está subordinado às representações dominantes. O povo do capital existe, é certo, mas não tem contornos precisos. Continua a ser sempre da massa anónima que saem, amotinando-se, o desconhecido e a vontade de viver. Dizer que somos

os únicos rebeldes num mar de submissão é, no fundo, reconfortante, porque encerra a partida antecipadamente. Nós dizemos simplesmente que não sabemos quem são os nossos cúmplices e que temos a necessidade de uma tempestade social para descobri-los. Hoje cada um de nós decide em que medida os outros não podem decidir (abdicando da própria possibilidade de escolha faz-se funcionar um mundo de autómatos). Durante a insurreição as armas abrem caminho à possibilidade de escolha e é com elas que é preciso defendê-la, pois é sobre o seu cadáver que nasce a reacção. Por muito que seja minoritário (mas em relação a que unidade de referência?) nas suas forças activas, o fenómeno insurreccional pode tomar dimensões extremamente amplas, e é nisso que revela a sua natureza social. Quanto mais extensa e entusiasta é a rebelião, menor será a medida do confronto militar. Com o alargamento da organização armada dos explorados revela-se toda a fragilidade da ordem social e afirma-se a consciência de que a revolta, tal como as relações hierárquicas e mercantis, está *em toda a parte*. Quem pensa a revolução como um golpe de Estado tem, pelo contrário, uma concepção militar do confronto. Qualquer organização que se estabelece como vanguarda dos explorados, tende a esconder o facto de que o domínio é uma relação social e não um simples quartel-general a conquistar; caso contrário, como justificaria o seu próprio papel?

A coisa mais útil que se pode fazer com as armas é torná-las tão inúteis quanto possível. Mas o proble-

ma das armas permanece abstracto se não é ligado à relação entre revolucionários e explorados, entre organização e movimento real.

Muitas vezes, infelizmente, os revolucionários tiveram a pretensão de ser a consciência dos explorados, de representar o seu grau de maturidade subversiva. O “movimento social” tornou-se assim a justificação do partido (que na versão leninista se transforma numa elite de profissionais da revolução). Dá-se um círculo vicioso porque quanto mais nos separamos dos explorados, mais devemos *representar* uma relação inexistente. A subversão aparece assim reduzida às próprias práticas e a representação transforma-se na organização de um *racket*⁸ ideológico – a versão burocrática da apropriação capitalista. O movimento revolucionário identifica-se, então, com a sua expressão “mais avançada”, a que *realiza* o seu conceito. A dialéctica hegeliana da totalidade oferece um fundamento perfeito a esta construção.

Mas existe também uma crítica da separação e da representação que justifica a espera e *valoriza* o papel dos críticos. Com o pretexto de não se separar do “movimento social”, acaba por denunciar todas as práticas de ataque como uma “fuga para a frente” ou uma mera “propaganda armada”. Mais uma vez, o revolucionário é chamado a “revelar”, quiçá na sua

8. No original em inglês. A palavra *racket* poderia, em contexto, ser traduzida por fraude, já que se refere a um esquema fraudulento em que um determinado grupo propõe resolver um problema que só passa a existir a partir do momento em que se propõe a resolvê-lo. (N.T.)

própria inacção, as verdadeiras condições dos explorados. Assim sendo, nenhuma revolta é possível fora de um movimento social visível. Quem age, nesse caso, deve à força querer substituir-se aos proletários. O único património a defender torna-se a “crítica radical”, a “lucidez revolucionária”. A vida é miséria, por isso não se pode senão teorizar a miséria. A verdade primeiro que tudo. Desta forma, a separação entre os subversivos e os explorados não é de nenhuma forma eliminada, mas apenas adiada. Nós não somos explorados ao lado de outros explorados; os nossos desejos, a nossa raiva e as nossas debilidades não fazem parte do confronto de classe. De facto, não podemos agir quando nos parece: temos uma missão – ainda que não se chame bem assim – a cumprir. Há quem se sacrifique pelo proletariado com a acção e quem se sacrifique com a passividade.

Este mundo está a envenenar-nos, obriga-nos a actividades inúteis e nocivas, impõe-nos a necessidade de ter dinheiro e priva-nos de relações apaixonantes. Estamos a envelhecer entre homens e mulheres sem sonhos, estranhos num presente que não deixa espaço aos nossos impulsos mais generosos. Não somos partidários de qualquer abnegação. Simplesmente, aquilo que esta sociedade sabe oferecer de *melhor* (a carreira, a fama, o lucro rápido, o “amor”) não nos interessa. Comandar repugna-nos tanto quanto obedecer. Somos explorados como os outros e queremos acabar, desde já, com a exploração. Para nós a revolta não precisa de outras justificações.

A nossa vida foge-nos e cada discurso de classe que não parta daí não é senão uma mentira. Não queremos dirigir nem apoiar movimentos sociais, mas participar naqueles que existem na medida em que lhes reconheçamos exigências comuns. Numa perspectiva *desmedida* de libertação, não existem formas de luta superiores. A revolta precisa de tudo, jornais e livros, armas e explosivos, reflexões e blasfémias, venenos, punhais e incêndios. A única questão interessante é *como misturá-los*.

VIII.

É fácil acertar num pássaro com um voo uniforme.

B. Gracián

Não só compreendemos o desejo de mudar de imediato a própria vida, como é o único critério através do qual procuramos os nossos cúmplices. O mesmo vale para aquilo que se pode chamar uma *necessidade de coerência*. A vontade de viver as próprias ideias e de criar a teoria a partir da própria vida não é certamente a busca de *exemplaridade* (e do seu reverso paternalista e hierárquico), mas a recusa de toda a ideologia, incluindo a do prazer. De quem se contenta com os espaços que consegue conquistar – e *salvaguardar* – nesta sociedade, separa-nos, antes mesmo da reflexão, o próprio modo de palpar a existência. Mas sentimos igualmente distante quem gostaria de desertar da normalidade quotidiana para se confiar à mitologia da clandestinidade e da orga-

nização combatente, isto é, para se encerrar noutras jaulas. Não existe nenhum papel, por muito arriscado que seja em termos legais, que possa substituir a verdadeira mudança das relações. Não existe um atalho à mão de semear, não existe um salto imediato para outro lugar. A revolução não é uma guerra.

A infausta ideologia das armas já transformou, no passado, a necessidade de coerência de poucos no gregarismo dos muitos. Que as armas se voltem por fim contra a ideologia.

Quem tem a paixão da agitação social e uma visão “pessoal” do confronto de classe, quer fazer algo de imediato. Se analisa as transformações do capital e do Estado é para decidir atacá-las e não, certamente, para ir dormir com as ideias mais claras. Se não interiorizou as proibições e as distinções da lei e da moral dominante, procura utilizar todos os instrumentos para determinar as regras do próprio jogo. A caneta e a pistola são igualmente armas para ele, diferenciando-se do escritor e do soldado para quem são questões profissionais e, por isso, de identidade mercantil. O subversivo permanece como tal mesmo sem caneta e sem pistola, permanece como tal desde que preserve a arma que contém todas as outras: a própria determinação.

A “luta armada” é uma estratégia que pode ser posta ao serviço de *qualquer* projecto. A guerrilha é usada ainda hoje por organizações cujo programa é na substância social-democrata; simplesmente, sustentam as próprias reivindicações com uma prática militar. Tam-

bém se pode fazer política com as armas. Em qualquer negociação com o poder – isto é, em qualquer relação que mantenha este último como interlocutor, mesmo sendo adversário –, quem deseja negociar deve apresentar-se como uma força representativa. Representar uma realidade social quer dizer, nesta perspectiva, reduzi-la à própria organização. Nesse caso, não se deseja que o confronto armado seja generalizado e espontâneo, mas ligado às diversas fases da negociação. A organização fará a gestão dos seus resultados. As relações entre os membros da organização e entre esta última e o exterior reflectem adequadamente aquilo que é um programa autoritário; trazem a hierarquia e a obediência no coração.

Para quem tem como objectivo a conquista violenta do poder político, o problema não é muito diferente. Trata-se de propagandear a própria força de vanguarda de forma a dirigir o movimento revolucionário. A “luta armada” é apresentada como a forma mais elevada das lutas sociais. Quem é mais representativo militarmente – graças ao sucesso espectacular das acções – constitui, portanto, o autêntico partido armado. Os processos e os tribunais populares são a consequente encenação de quem se quer substituir ao Estado.

O Estado, por sua vez, tem todo o interesse em reduzir a ameaça revolucionária a algumas organizações combatentes, para transformar a subversão num confronto entre dois exércitos: as instituições de um lado e o partido armado do outro. Aquilo que

o domínio teme é a revolta generalizada e anónima. A imagem mediática do “terrorista” trabalha conjuntamente com a polícia na defesa da paz social. O cidadão aplaude ou assusta-se, mas mantém-se porém como cidadão, ou seja, espectador.

É o embelezamento reformista do existente a alimentar a mitologia armada, produzindo a falsa alternativa entre a política legal e a política clandestina. Basta ver quantos democratas sinceros da esquerda se comovem com a guerrilha no México ou na América Latina. A passividade teve sempre a necessidade de guias e de especialismos. Quando se desilude com os tradicionais, apega-se aos novos.

Uma organização armada – com um programa e uma sigla – específica dos revolucionários pode ter, certamente, características libertárias, da mesma forma que a revolução social que muitos anarquistas querem é, sem dúvidas, também uma “luta armada”. Mas será suficiente?

Se reconhecemos a necessidade de organizar, no decorrer do confronto insurreccional, *o facto armado*; se apoiamos a possibilidade de atacar desde já as estruturas e os homens do domínio; se, por fim, consideramos decisivas as relações horizontais entre os grupos de afinidade nas práticas de revolta; criticamos a perspectiva de quem apresenta as acções armadas como a verdadeira ultrapassagem dos limites das lutas sociais e atribui, assim, a *uma* forma de luta um papel superior às outras. Para além disso, vemos no uso de siglas e programas a criação de uma identidade

que separa os revolucionários dos outros explorados, tornando-os ao mesmo tempo visíveis ao poder, ou seja, *representáveis*. O ataque armado, nesse sentido, não é mais um dos muitos instrumentos da própria libertação, mas uma expressão carregada de valor simbólico e que tende a apropriar-se de uma rebelião anónima. A organização informal como *facto* ligado à temporaneidade das lutas converte-se numa estrutura decisional, permanente e formalizada. Uma *ocasião* para se encontrar nos próprios projectos transforma-se num projecto em si. A organização começa a querer reproduzir-se a si mesma, exactamente como as estruturas quantitativas reformistas. Segue inevitavelmente a triste parafernália de comunicados e reivindicações e de documentos programáticos, nos quais ergue a voz para depois se encontrar a correr atrás de uma identidade que só existe porque foi declarada. Acções de ataque em tudo idênticas a outras mas que são *simplesmente* anónimas parecem, então, representar, quiçá, uma espécie de salto qualitativo na prática revolucionária. Reaparecem os esquemas da política e começa-se a voar de modo uniforme.

Certamente, a necessidade de se organizarem é algo que pode *sempre* acompanhar a prática dos subversivos, para além das exigências temporárias de uma luta. Mas para se organizarem precisam de acordos vivos e concretos, não de uma imagem à procura de holofotes.

O segredo do jogo subversivo é a capacidade de quebrarmos os espelhos deformadores e de nos encontrarmos face a face com a nossa própria nudez.

A organização é o verdadeiro conjunto dos projectos que a fazem viver. Tudo o resto são próteses políticas ou não é nada.

A insurreição é muito mais do que uma “luta armada”, porque nela o confronto generalizado une-se à agitação da ordem social. O velho mundo é subvertido na medida em que os explorados insurgentes estão *todos armados*. Só assim as armas deixam de ser a expressão separada de uma qualquer vanguarda, monopólio de futuros patrões e burocratas, passando a ser a condição concreta da festa revolucionária, a possibilidade colectiva de alargar e defender a transformação das relações sociais. À excepção da ruptura insurreccional, a prática subversiva é ainda menos uma “luta armada”, a não ser que se queira restringir o imenso campo das próprias paixões a alguns instrumentos apenas. É uma questão de nos contentarmos com os papéis já fixados ou de procurar a coerência no ponto mais distante: a vida.

Então, realmente podemos ver na revolta generalizada, a contraluz, uma maravilhosa *conjura dos egos*, para criar uma sociedade sem chefes e sem dormentes. Uma sociedade de livres e únicos.

IX.

*Não nos peças a fórmula que te possa abrir mundos
e sim alguma sílaba torta e seca como um ramo.*

Hoje só te podemos dizer

o que não somos, o que não queremos.

E. Montale

A vida não pode ser só qualquer coisa a que nos possamos agarrar. É um pensamento que toca qualquer um pelo menos uma vez. Temos uma possibilidade que nos torna mais livres do que os deuses: a de partirmos. É uma ideia para saborear ao máximo. Nada nem ninguém nos obriga a viver. Nem mesmo a morte. Por isso, a nossa vida é uma *tabula rasa*, uma tabuinha que ainda não está escrita e que, por isso, contém todas as palavras possíveis. Com semelhante liberdade, não podemos viver como escravos. A escravidão é feita para quem está *condenado a viver*, para quem está forçado à eternidade, não para nós.

Para nós existe o desconhecido.

O desconhecido de ambientes em que nos possamos perder, de pensamentos nunca antes perseguidos, de garantias que vão pelos ares, de completos estranhos a quem possamos oferecer a vida. O desconhecido de um mundo ao qual possamos finalmente oferecer os excessos do amor-próprio. E o risco também. O risco da brutalidade e do medo. O risco de finalmente ver a *dor de viver* no rosto. Tudo isso encontra quem quer acabar com o *ofício de existir*.

Os nossos contemporâneos parecem viver por ofício. Andam ofegantes de um lado para o outro entre milhares de obrigações, incluindo a mais triste – a de se divertirem. A incapacidade de determinarem a própria vida é mascarada com actividades detalhadas e frenéticas, com uma velocidade que confere comportamentos cada vez mais passivos. Não conhecem a ligeireza do negativo.

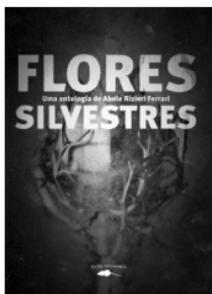
Podemos não viver, eis a mais bela razão para nos abirmos com orgulho à vida. «Para pôr um ponto final há sempre tempo; mais vale revoltarmo-nos e jogar» – assim fala o materialismo da alegria.

Podemos não fazer, eis a mais bela razão para agir. Acumulemos em nós próprios a força de todos os actos dos quais somos capazes e nenhum patrão poderá jamais tirar-nos a possibilidade da recusa. O que somos e o que queremos começam com um não. Dele nascem as únicas razões para nos levantarmos pela manhã. Dele nascem as únicas razões para irmos armados ao assalto de uma ordem que nos sufoca.

De um lado está o existente, com os seus hábitos e as suas certezas. E de certezas, esse veneno social, morre-se.

Do outro está a insurreição, o desconhecido que irrompe na vida de todos. O possível início de uma prática exagerada da liberdade.

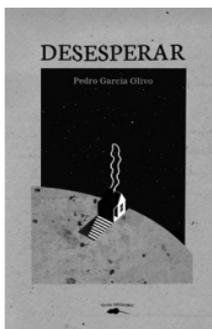
Outros livros publicados



Flores Silvestres.
Uma Antologia de Abele Rizieri Ferrari

2013 | 320 pgs | 13x18 cm

“A Anarquia é, para mim, um meio para chegar à realização do indivíduo; não o contrário. Se assim fosse, a Anarquia também seria um fantasma.”



Desesperar
Pedro García Olivo

2014 | 196 pgs | 11,3x17 cm

Só o desespero nos liberta da mentira interior; só ele nos devolve à realidade árida, nua, quase cadáver, de uma condição humana alheia ao menor brilho e à transcendência mais insignificante. Instrumento de liquidação sumária de todas as Quimeras, poderíamos definir o desespero como um abrir de olhos sem covardia perante o fantasma do que acreditamos ser; um reconhecimento frio e sossegado da nossa pequenez imunda, da nossa insignificância de ruído ténue no meio de uma noite qualquer, da nossa impotência de coisa inútil embalada pelos ventos mais comuns.

AL FERRI
CORTI