

Philippe Pignarre
Isabelle Stengers

A FEITIÇARIA CAPITALISTA
Práticas de desencantamento
Trad: Anônimo do séc XX

Primeira Parte
O que se passou?

1 – Herdar Seattle

Estamos entre aqueles e aquelas, numerosos, que desde 30 de novembro de 1999, respiram um pouquinho melhor. Um grito nasceu em Seattle cuja retomada em outros lugares, de manifestação em manifestação, fez recuar ao passado, num só golpe, a evidência atordoante do que pretendia, e sempre pretende, definir o futuro.

Certamente, para outros que não nós, datas e lugares diferentes podem ser mais importantes, Chiapas em janeiro de 1994, ou França em dezembro de 1995, por exemplo. Não escrevemos uma tese de história, queremos somente nos apresentar: para nós, foi Seattle e este grito: “um outro mundo é possível!” que fissurou a placa de impotência que aos poucos se instalava com suas palavras de ordem de que todos, seguramente, conhecemos o caráter mentiroso, mas esse era um conhecimento que se tornava a cada dia mais insignificante.

É preciso evocar esses anos de antes de “Seattle”, guardar a memória de todas essas vozes, eruditas, entusiasmadas, ou resignadas que nos dizem que “nós não paramos os relógios”, que a “liberalização” do mundo está inscrita na história de modo tão inevitável quanto a gravidade na natureza.

Este livro se dirige a todos aqueles, todas aquelas que, como nós, viram se instalar palavras de ordem cuja evidência parecia se impôr sob o modo inexorável de uma maré montante que engole pouco a pouco, assim como castelos de areia, o que muitos dentre nós pensávamos como sendo “adquirido”. Sob todos os modos, sob todos os tons, o mesmo refrão: “a festa acabou, agora precisamos ser pragmáticos, submetemo-nos à dura realidade”. Nem mesmo uma “realidade transitória”: a “dura realidade” enfim reconhecida após as orgias de sonhos ideológicos. Nem sabíamos que havíamos vivido uma “festa” e a realidade que nos propunham não era “dura”, mas obscena, e não tinha nada de “real”: um conjunto de slogans dogmáticos “bestas e sórdidos” reivindicando a autoridade de pseudo teorias econômicas que inicialmente nos tinham provocado risos. Erramos ao ter rido.

“Um outro mundo é possível!” é um grito. Sua potência própria não é a de uma tese ou de um programa cujo valor se julga por sua “plausibilidade”. Ele não autoriza nenhuma perspectiva triunfal e não propõe nenhuma garantia. É por isso, por outro lado, que o singular “um outro

mundo” convém: não se trata de uma alusão a um mundo particular que poderíamos definir, também não se trata de outro mundo qualquer (qualquer um, mas não esse). Trata-se de apelar ao possível contra a aparência inexorável do processo que se instalou e que, com certeza, continua hoje ainda mais forte. Trata-se de quebrar algo que é da ordem do encantamento, da impotência atormentada que, mesmo aqueles que ainda lutavam, podiam sentir que se aproximava. Diremos que este grito é o nome de um acontecimento, e que a força deste acontecimento é o modo como ele faz existir, para todos aqueles, todas aquelas que lhe respondem a questão: como herdar, como prolongar? Como se tornar filho deste acontecimento?

Tornar-se filho de um acontecimento. Não nascer de novo na inocência, mas ousar habitar o possível como tal, sem as prudências adultas que fazem prevalecer as ameaças do “O que dirão?”, do “vão pensar o que de nós?”, ou “o que pensamos que somos?”, do “vocês acreditam que isso é suficiente?”. O acontecimento cria seu “agora” ao qual responde a questão de um certo “fazer como se” que é próprio das crianças quando ainda fabulam e criam. Claro que isso expõe a uma série de acusações, pois pode haver confusão com “tornar-se irresponsável”, ou “tomar seus sonhos por realidade”.

Mas isso não é muito importante, pois não nos dirigimos aos adultos, somente àqueles e àqueles que se questionam também como responder a algo que “faz de nós crianças”, que procuram abalar o peso dos “com que objetivo?”, das dúvidas quanto à legitimidade da intervenção, do saber dos riscos de incompreensão. “Fazer como se” o que o acontecimento produz de ousadia fosse o que ele demanda, o que cria seu prolongamento. Inversamente, não fazer como se o que escrevemos fosse “autorizado” por alguma posição de legitimidade. Sempre estamos um pouco ultrapassados pelo que escrevemos, mas, frequentemente, é uma experiência que permanece de ordem privada. Tornar-se filho do acontecimento é também isso: de modo algum nos apresentarmos como porta-vozes, profetas do acontecimento, mas como obrigados por algo que nos força a abandonar as prudências que convêm aos autores.

É, em primeiro lugar, portanto, da força do acontecimento que testemunha esse texto. Nós, Isabelle e Philippe, sabíamos que, mais cedo ou mais tarde, escreveríamos juntos, pois nossos trajetos se entre clamavam sob modos que exploraremos. Temos pontos de partida distantes – a filosofia da física e a atividade militante revolucionária –, mas, a partir daí, seguimos caminhos que nos colocaram em vizinhança. Uma se questionava sobre o que aconteceu conosco para que aquilo as ciências testemunham quando são vivas – a capacidade dos pesquisadores de trabalhar e criar em conjunto – seja encontrado tão pouco em outros lugares, seja nas ciências ditas “humanas”, ou nos grupos político que se propõem a criar os meios de resistir e de abrir o futuro? O outro, que os caminhos da luta política levaram a trabalhar na indústria farmacêutica no auge da potência desta,

questionou: como apreender, fora dos clichés e palavras de ordem, a maneira como procedem aqueles que definimos como adversários a combater? Para ambos, o que faz a força, o que faz a fraqueza se tornaram questões primordiais, anteriores ao verdadeiro, ou falso, o justo, ou injusto.

E tivemos a chance de ser nutridos por experiências práticas às quais esse texto fará, às vezes, eco. Participar de grupos, experimentando as situações e as necessidades que suscitam a possibilidade de pensar e de inventar em conjunto, permitiu a uma que se situasse em relação às exigências de um encontro entre “felicidade e política”, pois uma tal possibilidade é política, sem o que a política é apenas rotina cega, ou militante sacrificial, ou os dois. Procurar e encorajar autores que têm desejo de “impedir de pensar dando voltas” (“*empêcher de penser en ronde*”), foi, para o outro, se manter vigilante, atento às proposições minoritárias, aos recursos de pensamento que nascem ou sobrevivem à margem, criar ocasiões de encontros e de relação.

Portanto, sabíamos que deveríamos com que o que havíamos aprendido juntos e cada um por seu lado, um graças ao outro e com outros, de uma maneira ou outra, produzir juntos o mãos à obra. Mas é o acontecimento – Seattle e suas sequências – que fabricou o “nós” que prevalecerá nesse texto. A questão, como herdar Seattle, reuniu-nos sob um modo que tornou indiscernível o que vem de um e o que vem de outro, porque ela nos obrigou a arriscar uma aventura que trama e retrama tudo o que aprendemos. E nos obriga a arriscar um movimento que nos fará vulneráveis, como é sempre o caso quando nos dirigimos Tateando aos que, como nós, estão engajados e, portanto, questionados pelo acontecimento.

Evidentemente, há muitos modos de herdar Seattle. Sabemos a qual deles queremos resistir: o que nos advertiria a nos “comportarmos como adultos”. Aquele que transforma o grito em programa. Queremos ser herdeiros da multidão disparatada que fez a surpresa de Seattle. Aqueles e aquelas que lá se reuniram eram minorias múltiplas e frequentemente conflituais. O que as reuniu foi talvez, de maneira fugaz, uma visão, mas de modo algum uma teoria, nem mesmo uma definição comum da sociedade pela qual eles se expunham aos cassetes, aos gases lacrimogêneos, à prisão. No entanto, eles não vieram a Seattle, ou às outras aglomerações que se seguiram, por um movimento espontâneo. Houve todo um trabalho que ficou amplamente desconhecido por nós aqui na Europa, não somente porque a imprensa americana tomou cuidado de não ecoar nada, mas também, talvez, porque os movimentos ativistas americanos que conseguiram sobreviver e proliferar, apesar dos anos Reagan e aos que o seguiram, não se parecem mais com nossos grupos e organizações militantes.

No fim desse livro, pensaremos com algumas palavras que se traduzem mal em francês notadamente: *empowerment* e *reclaiming*. Isso faz parte dos riscos aos quais escolhemos nos expor: a aposta de que algo lá se passou e que podemos aprender com isso. Não se converter, não imitar, mas aceitar a prova – estranha para nós que pertencemos à velha Europa herdeira de um

racionalismo cético – de um desvio pelo que, com frequência, só deveria merecer um levantar de ombros desdenhoso.

É muito comum que, de Forum social a movimentos organizados, ouçamos falar hoje que ao grito “um outro mundo é possível!” sucedam “proposições construtivas, um “projeto de sociedade”. Não é o caso de denunciar, de falar imediatamente de recuperação, de tutelação, de traição. Compreendemos muito bem que, face aos problemas colocados que caminham verdadeiramente muito, muito mal, se impõe a urgência de organizar um verdadeiro movimento de oposição, com toda a seriedade que implica este termo. E quem diz oposição, diz, quase sempre, construção de uma “alternativa digna de crédito”: é preciso mostrar o que faríamos no lugar daqueles e daquelas que hoje têm o poder. Mas é precisamente este “no lugar de”, esta intercambialidade hipotética que nos paralisa. É neste ponto que aceitamos a ameaça da acusação de irresponsabilidade que acompanha cada “devir criança”. Parece-nos que oferecer outras soluções sem ter colocado os meios, criado os meios para que os problemas sejam colocados de outro modo, é fazer como se com um pouco de boa vontade, ou de humanidade tudo pudesse se arranjar. É subestimar, em nome da urgência, o imenso desafio que designa o grito “um outro mundo é possível!”.

Mas há uma outra versão, antagonista, do modo de herdar o grito de Seattle. Vários grupos que se ativam, com os quais desejamos trabalhar e aprender, afirmam que o que eles fazem não é política, porque a política é a recuperação, a tutelação, a traição. Nós certamente fazemos parte daqueles e daquelas para quem “tomar o poder” implica mudar a relação com o poder que se trata de tomar, ou seja, mudar a própria definição do poder. Mas existe, às vezes, o desgosto com a política, tal como ela se faz, por mais justificada que seja, algo como um desgosto para com a “coisa política”, suas negociações, seus compromissos. Algo como uma vontade de pureza que se duplica com certos efeitos de terror, com uma paixão pela triagem entre os bons e os maus. Tememos muito os “puros”, os defensores de um movimento cuja espontaneidade, o “sopro” deveriam ser protegidos de todo cálculo – pois todo cálculo seria uma mutilação –, de toda preocupação quanto ao poder – pois todo poder, qualquer que seja, corromperia.

Esta situação de estar tomado entre dois fogos, não somos os únicos a conhecer, mas é ela que, aqui, nos fará pensar, imaginar, ousar. Ousar, é certo, somente com palavras, mas pensamos que as palavras têm um poder. Elas podem envenenar, fechar em dilemas, suscitar disputas sem fim. Elas podem também criar, fazer existir, ou confirmar possíveis enfraquecidos pelo veneno de outras palavras. Ousaremos palavras que, esperamos, ajudem a habitar o precário possível nascido em Seattle, um possível tremulando ali onde o provável ocupava todo o espaço. Palavras que ajudem a habitar esse possível sem esmagá-lo, sem fazê-lo refém, sem lhe conferir o poder de designar aqueles e aquelas que seriam seus guardiões, a quem caberia mobilizar as massas, ou então os cidadãos, ou então a multidão.

Do mesmo modo, tentaremos aprender a nos separar de outras palavras que produzem tais guardiões, o que também significa aprender a nos separar de um certo passado que fez da mobilização um fim em si mesmo. Isso sem proclamar uma ruptura decisiva, uma separação referente àqueles e àquelas que resistiram, pensaram e lutaram antes. Enfim, tentaremos construir uma maneira de herdar de Seattle e de seus múltiplos passados, uma maneira que seja habitada pela questão do que obriga o grito que aí fez acontecimento.

Nós nos perguntamos, perguntaram a nós, por quem nós nos tomávamos, em que a vida e a experiência que são aquilo com que pensamos nos permitia de fazer o papel ao qual parecíamos pretender. As questões de direito, de legitimidade, são um pouco indiferentes para nós, mas não as questões dos modos de fazer. Fazer “como se” não é de jeito nenhum “fazer qualquer coisa”. Tornar-se criança, filhos do acontecimento não é balbuciar em todas as gamas, é uma experimentação que exige certo discernimento, uma maneira de se situar bem precisa para resistir ao deixar rolar. O contrário do infantilismo.

Qual tipo de sensibilidade ao acontecimento nos foi dada por nossos respectivos trajetos? Como evitar a caricatura do devir criança que consistiria em ceder à tentação de “ocupar todo lugar”, todos os lugares? Hesitamos muito antes de nos dar conta de que fracassaríamos se pudessem nos atribuir a posição daquele ou daquela que tem nas mãos um mapa a partir do qual poderia ser indicada a posição a tomar, o caminho a percorrer, as vias praticáveis e as etapas. Nós não sabemos. Não somos nem profetas nem teóricos. O que nos faz pensar, por outro lado, seriam os modos de pensamento, os hábitos que poderiam frustrar o que nasceu em Seattle, um pouco como um barco afunda, atolado na lama.

Não somos estrategistas, também não somos táticos, pois se é tático no corpo a corpo com uma situação particular. E se falamos de “barco”, não é somente porque o poder do acontecimento é o de embarcar aqueles e aquelas que lhe respondem – uma massa mais ou menos heteróclita reunida sem outro princípio de seleção. Mas também porque a imagem da barca comunica com a possibilidade de um papel que poderia nos guiar e nos obrigar. De fato, encontramos num livro esquecido, entre aqueles que povoam uma barca, um personagem que poderia nos convir: o lançador de sonda¹.

Os lançadores de sonda costumam se situar na parte da frente da embarcação, eles não olham ao longe. Não podem dizer os objetivos nem, sobretudo, escolhê-los. O que lhes cabe, a responsabilidade deles, aquilo para o que são utilizados, são as quedas d'água em que nos espatifamos, os recifes em que batemos, os bancos de areia em que atolamos. O saber deles provém

1 Étienne Souriau, *L'Ombre de Dieu*, PUF, Paris, 1955, p.91-93. Souriau distingue quatro tipos de figura – os Sábios, os Inspirados, os Sondadores e os Caçadores de aventuras –, entre os quais ele não estabelece nenhuma hierarquia. Pode acontecer que um mesmo personagem adote, segundo as circunstâncias, papéis distintos (aconteceu conosco, caçar aventuras), o que importa, é não confundi-los e não tentar ter todos ao mesmo tempo.

da experiência de um passado que anuncia os perigos dos cursos de água, de suas aparências enganadoras, de suas armadilhas que seduzem. A questão da urgência se coloca ao lançador de sonda como a qualquer um, mas sua questão própria é, e deve ser: “Podemos passar por aqui, como?” Quaisquer que sejam as urgências, quaisquer que sejam os “é preciso”, qualquer que seja a direção escolhida.

Os lançadores de sonda podem se enganar, mas eles sabem que o fato de que eles indicam corretamente, ou não, não tem a menor importância se não os ouvimos. Para eles, não se trata de ter razão sozinhos, ou de esperar que o futuro lhes dê razão. A razão deles é este barco, o que, no nosso caso, reúne aqueles que o grito “um outro mundo é possível” engajou, mas que se engajaram com línguas que, frequentemente, são o que os divide com passados que poderiam levá-los a enfrentamentos estéreis. Os lançadores de sonda não devem inventar palavras que possam ser ouvidas além das divisões, como se eles se autorizassem de uma transcendência diante da qual cada um devesse se inclinar: este é o papel do profeta, ou de seu substituto nos dias de hoje, o teórico. As palavras a criar deveriam servir como antídotos ao que transforma as divergências em oposições, ao que faz sonhar com uma unanimidade homogênea, de juízo que conferirá, enfim, à história o poder de reconhecer aqueles e aquelas que viram justo.

Alguns confiam na urgência, a de uma Terra cujas destruições nos forçam a nos entender sob pena de sermos destruídos. Outros evocam a oposição a um inimigo comum, que deveria bastar para fundar o acordo necessário. Tememos muito a primeira perspectiva e a segunda nos deixa mais do que céticos, por esse motivo nos situamos nessa posição de lançadores de sonda, atentos ao perigo do recife que nos ameaça: pensar que a tolerância a respeito das divergências seria suficiente; pensar que podemos fazer economia das práticas que criam a força das divergências enquanto tais. Práticas que fazem passar como um sonho ruim o que sempre pode conservar a tolerância: a nostalgia, ou a esperança que fazem da dificuldade em se entender aquilo que “é preciso” aceitar... por enquanto. É o perigo deste “é preciso” que nos faz escrever, imaginar, afirmar.

Em todo percurso desse texto, empregaremos um estilo afirmativo. Mas não nos enganemos: não se tratam de evidências que cada um, cada uma teria que aceitar como óbvias, mas de proposições que tentam transmitir afirmativamente, tanto o sentir dos perigos quanto a possibilidade de deles nos proteger. Deveríamos, talvez, ter sido mais prudentes, recheiar o texto com interrogações retóricas, de lembranças que somos nós que falamos, não a verdade. Não pudemos: a cada vez, era como se quiséssemos “convencer” um auditório fictício e geral, enquanto nos dirigíamos àqueles e àquelas que, como nós, mas sob outros modos, se sentem embarcados, exigia a afirmação que expõe, não a prudência que tranquiliza.

2 – *À quoi avons-nous affaire?*

Com o que lidamos?

O grito de Seattle se elevou contra aqueles e aquelas que pretendiam representar o único mundo possível. Mas quem são eles, de onde provém e em que consiste seu poder? Para alguns, a resposta é óbvia. Lidamos com aquilo que Marx caracterizou como “o capitalismo”. Digamos sem rodeios, fazemos parte daqueles e daquelas que não consideram que a herança de Marx faça parte de um passado ultrapassado. Pensamos, além disso, que o capitalismo, de fato, se encarregou da demonstração da tese marxista segundo a qual não se trata apenas de um desequilíbrio transitório, de um excesso de poder monopolizado pela economia que deveria “naturalmente”, “logicamente”, ou “progressivamente” se corrigir. Se, há quarenta anos, a perspectiva de uma “humanização” do capitalismo ainda podia ter crédito para muitos, ela, hoje, é uma hipótese refutada.

Mas dizemos isso sem o menor triunfalismo. Nas experiências cuidadosamente pensadas e preparadas em laboratório, a refutação de um possível pode, certamente, valer como confirmação do possível rival. Mas quando é questão de histórias humanas, este “ou, ou” não tem muito sentido. A refutação da possibilidade de uma regulação progressiva que impeça os “excessos do capitalismo”, que o ponha a serviço dos humanos, não vale como confirmação do possível rival, a necessidade de passar pela “revolução”. Tanto menos hoje que lidamos com uma situação bem paradoxal: o que Marx chamava de capitalismo pode, com certeza, ser considerado como desdobrando, hoje mais do que nunca, todos os seus efeitos, mas muitos são aqueles que nos dirão: vocês falam de capitalismo, vocês, então, são “ainda” marxistas? A obra de Marx é desqualificada enquanto seu diagnóstico é confirmado.

Queremos pensar “com” esse paradoxo, não contra ele, não para denunciar o triunfo da ideologia, a cegueira daqueles e daquelas que aceitaram o que é frequentemente apresentado como um “julgamento da história”: a derrota do marxismo. O que não quer dizer que desejamos pensar “com” os retóricos do fim da história e outras palavras de ordem midiático-acadêmicas. Mas sim com, por exemplo, os militantes do Greenpeace que se recusam a falar de capitalismo, mas que seguiram, desde Seattle, um trajeto de aprendizagem que os levou dos objetivos de proteção da natureza para uma temática centrada sobre uma “equidade durável”.

Nosso desafio é aprendermos também: aprender a coexistir com eles sem definir como um fim em si a eventual “conversão” à luta “anticapitalista”. Somos tentados a lhes “explicar” que o capitalismo condena a tal “equidade durável” a ser apenas um sonho vazio. Mas queremos nos dar os meios de aprender com o pragmatismo determinado deles, o que exige que nós nos perguntemos o que nossas explicações lhes trariam que não fosse um imperativo de denúncia: “vocês devem denunciar o capitalismo, responsável por tudo contra o que vocês lutam”. Ora, se o capitalismo fosse colocado em perigo pela denúncia, ele já teria morrido há tempos.

Nós nos definimos como “anticapitalistas” e, nesse sentido, como herdeiros de Marx. Mas uma tal definição é mais do que insuficiente, ele é muda sobre o que, hoje, (re) tornou a ser uma questão aberta. Não se trata de acrescentar ao “anti”, um “pro” qualquer, positivo e construtivo – não no caso de a utopia de um mundo reconciliado não se comunicar com as capacidades de imaginar, de criar, de resistir hoje. Nossa questão é, aparentemente, bem mais modesta, pois ela diz respeito ao “como”: como tentar “merecer” que outros – que se definem de outros modos, ou que recusam toda denominação – se alegrem com nossa existência assim como nos alegamos com a deles? O perigo, o que nos obriga a agir como lançadores de sonda, seria o de definir o paradoxo com o qual nos deparamos – a obra de Marx desqualificada enquanto que seu diagnóstico é confirmado – como o efeito de um simples mal entendido a propósito da obra, duplicada por uma cegueira induzida pela propaganda midiático-acadêmica.

Dirigimo-nos, aqui, aos herdeiros de Marx. Fazemos isso não “entre nós”, mas em presença daqueles e daquelas com quem, doravante, se trata de coexistir: grupos em luta, tal qual as feministas que recusaram a ordem das prioridades propostas em nome da luta de classes; os ecologistas radicais que tiveram que lutar contra a assimilação da natureza a um conjunto de recursos a valorizar; camponeses que provaram suficientemente os charmes do produtivismo; povos indígenas que tiveram que lidar com o julgamento unânime que identificava suas práticas a simples superstições etc.

Sabemos que Marx não pode ser confundido com os marxismos com que todos esses se depararam. Sabemos que é possível defendê-lo, às vezes dele mesmo, mas também se referir a todos os pensadores que prolongaram, complicaram, enriqueceram e modificaram as teses de Marx. Alguns estão no nosso coração e em nossos pensamentos. Michel Foucault, cujas investigações impedem toda ingenuidade quanto a coexistência do capitalismo com uma “boa sociedade”, com suas escolas, seus hospitais, seus esforços permanentes para se defender de maneira humana contra o que a ameaça, reabilitar os desviantes, cuidar dos loucos etc. Gilles Deleuze e Félix Guattari que responderam ao desafio de pensar em conjunto o capitalismo e a constituição dos estados modernos. Nós lhes somos gratos, aprendemos a pensar com eles.

Mas enquanto lançadores de sonda, sabemos também que tudo o que poderia se aparentar a um argumento de autoridade constitui uma falta. Não é defendendo Marx que podemos prolongar sua herança. Não é gritando contra o mal entendido, contra a falsa leitura em favor do Marx inocente daquilo que o acusam. Como se encontrar o “verdadeiro Marx” criasse um novo ponto de partida aceitável por todos. Aqueles e aquelas em presença dos quais estamos, tomaram seu próprio ponto de partida, frequentemente contra os marxismos, só os interessará o que os herdeiros de Marx podem trazer quando falam do capitalismo. De fato, um herdeiro de Marx deveria admitir a legitimidade da prova que propomos, admitir que a questão de uma “boa” leitura de Marx só é

primordial se ela, o liberando das interpretações ditas marxistas, comunique com novas possibilidades de ação pertinente.

O ponto crucial não é, portanto, se colocar de acordo sobre o que Marx escreveu, mas prolongar a questão que ele *criou*, a do capitalismo cujo domínio se trata de combater. Para prolongar essa criação, é preciso se lembrar que o que Marx chamou de “o capitalismo” não tem nada de uma evidência empírica, como, por exemplo, os tremores de terra que permitem que sejam separados observação e discussão quanto às possibilidades de se defender de seus efeitos catastróficos. O capitalismo não tem o mesmo modo de existência “identificável” que pôde ser atribuído aos regimes e movimentos que se nomeiam “comunistas”.

Lembremos do *Livro negro* que fazia a contabilidade de todas as mortes “causadas” pelo comunismo. Este tipo de cálculo é impossível com o capitalismo, pois sempre há em cena outros autores bem mais concretos. O golpe de estado no Chile? Não basta acusar Pinochet, o exército chileno, a CIA, Kissinger? Danone fecha uma fábrica? Podemos nos ater aos dirigentes da Danone, ou, se os ouvirmos, às terríveis necessidades da concorrência internacional, ou às exigências egoístas dos acionistas. Por que redobrar isso com uma acusação abstrata “o capitalismo” ao serviço do qual operaria todo esse pequeno mundo?

Claro que alguns, especialmente nos EUA, se afirmam capitalistas, mas de jeito nenhum no sentido de Marx. Eles não estão a serviço do Kapital, potência abstrata de redefinição do mundo. Se eles honram algo, às vezes com a voz embargada, seria muito mais “o mercado” cuja arbitragem, talvez implacável, mas justa, é objeto de celebrações encantatórias. Certamente, este “mercado que decidirá” pode ser tão remendado, complicado, trucado quanto é, por exemplo, a nação francesa, a serviço da qual tantos morreram. Mas é preciso dizer que tanto o mercado quanto a nação existem sob modos aos quais o capitalismo identificado por Marx não pode pretender. Pois este capitalismo, ninguém – salvo os anticapitalistas e eventualmente, quando ocorrem as grandes crises como o colapso da Enron, alguns comentaristas repentina e passageiramente inquietos – jamais evoca como causa. Quem o denuncia pode, portanto, dar a impressão de ceder à paranoia, de ver por trás de todos aqueles e aquelas que se ativam perseguindo seus próprios interesses, sua própria estratégia, um operador de marionetes cuja existência suposta não acrescenta um pingão de inteligibilidade à situação.

Para herdar Marx, não basta, portanto, ver na situação de hoje uma confirmação da lógica capitalista tal como ele a diagnosticou. Também é preciso fazer existir este diagnóstico sob um modo operante que faça uma diferença e não se confine na redundância da denúncia. Tomamos esta exigência tão a sério que, em outros casos, estamos muito interessados no questionamento dos “grandes conceitos”, à maneira, por exemplo, como Bruno Latour se volta para as noções de “Sociedade”, ou de “Ciência”, ou de “Espírito científico” que servem para explicar enquanto elas é

que deveriam ser explicadas². Enquanto que o que deveria ser observado, contado, politizado, é a multiplicidade heterogênea de maneiras de fazer, de avaliar, de se coordenar, de fazer intervir os “não-humanos” de todas as espécies com os quais, graças aos quais, pelos quais, novas maneiras de fazer, de avaliar, de se coordenar, se tornam possíveis. Para o melhor e, com frequência, para o pior.

De fato, nós pudemos mensurar, a partir de nossas próprias experiências, o efeito de tais “grandes conceitos”. Todos os dois censuramos, em muitas ocasiões, a referência ao “método científico” que é capaz de justificar o inaceitável e o desinteressante, de colocar no mesmo saco o sucesso mais espantoso e a mais mutilante das burocracias de medida e de estatística. E batemos de frente com as “explicações pela sociedade” quando participamos do questionamento da política das drogas com sua assimilação do “drogado” a um delinquente ou a um doente (se ele se recusa a se cuidar, ele é um delinquente). Algumas personalidades impecavelmente progressistas objetaram na época que se tratava de um falso problema, pois as drogas deviam ser compreendidas como um “problema de sociedade”: era preciso falar de exclusão, de desemprego; os jovens que se drogam eram, em primeiro lugar, vítimas. Saíamos, conseqüentemente, do terreno da política, já que não havia nada a aprender nem a discutir com os consumidores de droga, repentinamente mergulhados em considerações gerais nas quais eles se tornavam “como os outros”: todos vítimas.

Do mesmo modo que não podemos ver um triunfo da ciência ou da lucidez social na possibilidade que os jovens do subúrbio possam um dia desfilar com camisetas estampadas “eu sou um problema de sociedade”, não podemos nos satisfazer com as análises que voltam sempre ao mesmo: é culpa do capitalismo. A questão é, pois, a de saber o que, hoje, podemos “ganhar” ao colocar em cena e em causa o capitalismo. Ou seja, aquilo que aqueles e aquelas que se apresentam como anticapitalistas podem trazer de específico para os militantes do Greenpeace ou de outras associações em luta. A tolerância, o lado a lado, a boa vontade não bastam se “por trás” se esconde, ou pode ser suspeito de se esconder um desejo missionário: esclarecer, converter. E nenhum protesto é capaz de fazer calar a suspeita. Só pode vingar aí uma maneira própria de contribuir em uma situação particular que possa ser avaliada enquanto tal e da qual os outros possam reconhecer a pertinência.

Mas a questão pode igualmente se colocar a outros, a todos aqueles, todas aquelas que procedem por “grandes explicações”. A culpa do Capitalismo, a Sociedade, a Tecnociência, o Patriarcado, o... todas essas denúncias podem, certamente, anunciar e inspirar práticas de resistência e de luta muito importantes. Não somos juízes e jamais o que escrevemos deverá ser compreendido sob o modo do “eis aqui o que é preciso fazer”, ou não fazer. Do nosso ponto de vista de lançadores

2 O questionamento dos “grandes conceitos” por Bruno Latour começa desde *La science en action* (1989, reeditado em Folio Gallimard) e não para de se enriquecer com novas conseqüências; ver *Nous n'avons jamais été modernes* (1991), *Politiques de la nature* (1999), *L'espoir de Pandore* (2001), *La fabrique du droit* (2002), todos publicados nas Éditions La Découverte.

de sonda o que importa é o modo como as lutas poderão se proteger contra o que as ameaça. Elas têm em comum o fato de invocar algo que, se estamos atentos, pode muito facilmente revestir os traços de uma verdade que transcende os conflitos e os explica. O que chamamos de política – as práticas que se dirigem para as situações que dividem e fazem hesitar – não é mais do que um teatro de aparências no qual nos agitamos, discorremos e trapaceamos, enquanto que as “verdadeiras questões” estariam em outro lugar. Como se, conseqüentemente, a política fosse votada a desaparecer quando, enfim, o verdadeiro responsável por tudo que nos divide tivesse sido derrotado.

Os herdeiros de Marx não estão, portanto, postos à prova sozinhos, ao que chamaremos de prova de *uma criação política* das questões que, ao mesmo tempo, nos reúne e nos divide. De fato, é mesmo a realidade desta época, o que nos fez falar do grito de Seattle, clamando pela possibilidade de um outro mundo sem, no entanto, poder definir o caminho que a ele levaria. Hoje, sabemos que na eventualidade de uma vitória contra o “inimigo” - qualquer que seja a maneira como ele for identificado – as questões políticas não se esvanecerão como que por encanto.

Por outra parte, há a grande contribuição da ecologia política em ter feito proliferar questões as arrancando dos campos de especialização em que estavam confinadas. Espécies ameaçadas, clima, poluição, repartição da água, energias, desertificação, tudo isso começa a entrar na política. Em todo estado de causa, a luta para que estes temas permaneçam na política, para que eles não sejam confiscados por agências suprapolíticas que agiriam em nome de uma racionalidade automeada consensual e que as tornaria mestres da Terra e de seus habitantes é, para nós, primordial.

Aqui, o perigo se especifica. Há uma proximidade das mais ameaçadoras entre as seduções da denúncia e as pretensões de especialistas em definir o que deve estabelecer um acordo além das hesitações e dos conflitos aos quais tentam se voltar as práticas políticas. Se o desprezo pelo político é um ponto de encontro possível entre a autoridade dos expertos, em nome da ciência, e a denúncia das aparências, em nome da verdade, este desprezo é um recife mortal.

Claro que, afirmar que é preciso observar para que nada transcenda o político é um pouco surpreendente, porque a própria política faz parte destas questões que dividem. Ela não pode nem figurar como um recurso, nem como uma promessa, pois aparece, hoje, como vazia, desqualificada. “Todos iguais”, ouvimos dizer. Para muitos daqueles e daquelas que sofrem, tudo aquilo de que são vítimas “é do campo da política”. Aí devemos tomar nossas responsabilidades de “lançadores de sonda”. Se aqueles que pensam e se ativam numa luta “contra o capitalismo” podem “trazer algo”, será preciso encontrar os meios de transformar o anticapitalismo que serve com excessiva frequência como instrumento de denúncia fazendo todas as questões caírem na mesma posição, em maneira de desdobrar politicamente estas questões.

Tal será, portanto, a maneira como tentaremos apresentar o que uma posição anticapitalista

pode trazer de específico para outras posições de luta. Trata-se de herdar o Marx que criticou a economia política, ou seja, a maneira como a economia havia se transformado numa política que mata a política, que se autoriza de uma racionalidade devendo produzir a unanimidade. Trata-se de fazer existir o capitalismo como aquilo de que sofreremos os efeitos quando desprezamos a política: aquilo cujo próprio modo de funcionamento mata a política.

3 – Ousar ser pragmático

Somos herdeiros de Marx no sentido em que, para nós, o capitalismo existe. Mas, acabamos de caracterizar seu modo de existência de uma maneira que muitos outros, dentre seus herdeiros, caracterizariam como “sintomático”. A política, conforme muitas leituras marxistas, é uma simples tradução de relações de força. Não haveria nada, portanto, para matar, somente um ectoplasma “enfim” enviado ao reino das aparências ao qual ele pertence. Não queremos colocar a questão de saber se uma tal objeção é autorizada por Marx, ou se ela provém de uma “falsa leitura”. O importante, para nós, é que a tese que ela autoriza, a desqualificação da política, é um veneno: aquele (e aquela) que foi envenenado será levado a definir os outros como “perdidos”, no aguardo da perspectiva justa, e não como protagonista com quem se trata de aprender, politicamente, a coexistir.

Por outro lado, o simples fato de que coloquemos a questão da definição do modo de existência do capitalismo pode parecer bem arrogante. Ignoramos tudo o que as pesquisas de Marx e daqueles que o herdaram produziram de inteligibilidade a este respeito? Não viramos as costas a um esforço de elucidação que nunca deixou de frustrar as armadilhas das falsas transcendências, que incansavelmente se perguntou “como isso funciona”? Pior, ligar, como fazemos, esta questão do modo de existência do capitalismo com a de “o que isso pode trazer”, não é ceder à banalidade pragmatista que pretende julgar uma ideia a partir de seu *cash value*, do que ela relaciona?

Não iremos, aqui, entrar em querelas de texto e de definição. Preferimos dizer abruptamente que *há, de fato, um pragmatismo em Marx*, e que estamos muito desejosos em herdá-lo e prolongá-lo o colocando à prova do que nos diz respeito hoje em dia. É necessário dizer isso³, não para escandalizar, mas para podermos nos dirigir ao que, se não o fizermos, corre o risco de suscitar mal entendidos envenenantes. Pensamos naqueles e naquelas que, todos os dias, opõem com desprezo um “deixe de pensar, seja pragmático!” também naqueles que veriam nessa tese a pretensão de uma descoberta perturbando todos as perspectivas em termos de história do pensamento.

Diremos àqueles e àquelas que aprenderam a odiar esta palavra, “pragmatismo”: vocês não sentem que a injunção “sejam pragmáticos” é um insulto às “transações” aos *pragmata* que vocês

3 Iremos, sobre este ponto, um pouco mais longe na segunda parte deste livro (“Marx ainda...”)

tentam pensar? Não deixem essa palavra na boca de seus inimigos! Aos leitores de Marx, diremos: vocês não reconhecem que a definição que Marx deu ao capitalismo era habitada pela questão da ação, que as categorias que ele associou com o capitalismo comunicavam com a questão de saber qual força podia lhe resistir sem se deixar seduzir ou enganar? Não “interpretar”, mas transformar não significa que tudo é bom desde que ative a transformação, mas que a verdade de uma ideia, ou de uma definição, ou de uma hipótese não é outra coisa do que sua verificação, ou seja, a maneira como elas podem produzir consequências que orientem a ação.

Esta é, precisamente a definição “pragmática” da verdade. O pragmatismo é uma arte das consequências, uma arte do “prestar atenção” que se opõe à filosofia do omelete que justifica os ovos quebrados. Não queremos dizer mais. Nem menos, pois isto tem uma consequência importante: nunca diremos que o capitalismo é pragmático. Ele é muito mais o antipragmatismo por excelência, pois o empreendimento de redefinição sistemática que lhe é associado não é obrigado por qualquer verificação, tampouco por um pensamento que cuida das consequências. O capitalismo é o que não cessa de inventar os meios de submeter às suas próprias exigências aquilo com que ele trata – e as consequências não lhe interessam: ele as externaliza (que os outros paguem), ou as define como matérias potenciais para novas operações.

Tentar herdar um Marx “pragmático” não é pretender herdar o “verdadeiro Marx”. Também não se trata de uma leitura arbitrária. É um risco pragmático a ser validado a partir das consequências. Uma dessas consequências é que o imperativo enunciado por Marx – não interpretar, mas aprender a transformar – pode permitir compreender de um modo um pouco novo as pretensões científicas que ele associou à sua obra. Este imperativo é, com efeito, vizinho do interesse bem singular das práticas científicas experimentais. Estas são descritas de modo bem pouco pertinente quando são apresentadas como “racionais”, se afastando da opinião, ou das aparências. O que importa, o que faz a diferença entre sucesso e fracasso para os experimentadores é a transformação de um fenômeno em referência capaz de colocá-los em acordo.

Só há “fato”, no sentido experimental do termo, quando um dispositivo de laboratório consegue vencer as objeções que procuram colocá-lo à prova, a verificar que ele tem realmente esse poder de colocar de acordo os protagonistas. As questões dos experimentadores – não há um meio de interpretar de outro modo o que você nos propõe? Somos forçados a aceitar o que você pretende, ou permanecemos livres para procurar alhures e de outra maneira? - traduzem esta exigência. E a satisfação de uma tal exigência não autentifica o “verdadeiro” como ponto de acabamento. O que importa é que o “fato” seja o que chamaremos de *apoio confiável*, que permitirá explorar as consequências, ou seja, colocar questões que, para os experimentadores, são as que contam: “mas então? , e se?”

Quanto às categorias do “objeto”, às propriedades ditas objetivas. Elas corresponderão às

questões às quais os dispositivos experimentais terão sabido responder de uma maneira confiável, que resiste às objeções. Não perguntaremos mais o que é o vazio, por exemplo, mas nos ativaremos a explorar todas as questões que se tornam possíveis desde quando conseguimos definir a pressão atmosférica como uma variável que podemos diminuir. O vazio? É o que seria produzido por um bomba à vácuo perfeita, mas também outras coisas quando outras práticas experimentais conseguirem dar liga, autorizarem outras questões (o “vazio quântico”...)

Se temos algum litígio com alguns herdeiros de Marx, isso ocorre na medida em que eles aceitaram (como, por sinal, a maior parte dos cientistas) a imagem da “ciência” como vitória da razão contra a opinião: Marx teria decifrado as “leis da história”, a luta de classes que é o segredo dessas leis. Assim fazendo, eles aceitaram a vinheta que acompanha as ciências modernas: obedecer às leis da natureza para poder fazê-la obedecer, isto é, transformá-la. Pouco nos importa que Marx tenha aderido a tudo isso, ou que ele nunca tenha esquecido o que alguns de seus herdeiros sublinharam, e ainda sublinham: que as categorias marxistas só têm sentido na atualidade da luta, ou seja, que as “classes” não têm nada a ver com uma análise sociológica. Marx escreveu que o proletariado nada tinha a perder a não ser suas correntes, mas é somente quando este “nada a perder” toma uma significação atual e não somente conceitual, quando uma situação de luta o coloca “em envolvimento com” o capitalismo que a definição do proletariado se torna operante⁴.

De qualquer modo, o que sustentamos vai um pouquinho mais longe. Só podemos nos inscrever na herança marxista num modo que prolongue de maneira um pouco nova a relação forte que Marx iniciou entre definição e “consideração” (“*prise*”). A consideração designa o que “engaja” (“*en prise avec*”), ela adquire sentido em situações de “luta” (*met “aux prises”*), mas é também o que permite aprender. A questão, então, não é de criticar, mas de colocar a questão de como a definição do capitalismo, com o que estamos engajados, nos permitiu aprender.

É aqui que importa a aproximação com o pragmatismo das práticas experimentais, pois ele permite pensar a diferença radical entre o sucesso que constitui uma “consideração experimental” e a questão do “dar liga” (“*faire prise*”) a respeito do capitalismo. No laboratório, podemos presumir o fato de que aqueles que nomeamos, por exemplo, “elétrons” não dão a mínima atenção à consideração que permitiu defini-los, tampouco às aventuras técnicas e científicas que, desde então, aprendemos a estabelecer com eles. O mesmo não se verifica com o que Marx definiu como “capitalismo”, cujas estratégias são indissociáveis da questão da consideração que ele é suscetível de oferecer, ou seja, da questão de sua própria vulnerabilidade.

No curso das últimas décadas discutimos abundantemente sobre a “desaparição da classe operária”, da questão de saber nos relacionávamos com um “novo capitalismo” ou com o mesmo capitalismo, sob uma máscara diferente.

4 Ocorre o mesmo com as propriedades “objetivas” dos seres saídos da experimentação: elas só têm sentido em relação com os dispositivos que permitiram formulá-las.

Podemos ver aí um sintoma revelador: o caráter geral da denúncia (a culpa do capitalismo) não é, talvez, um simples deslize infeliz, mas muito mais o efeito de que o capitalismo conseguiu, de fato, fabricar situações em que a pertinência das considerações derivadas da teoria marxista não mais convencem aqueles e aquelas a quem ela deveria concernir. Certamente podemos afirmar que esta pertinência subsiste “de direito”, mesmo se “de fato” ela não convence mais. De um ponto de vista pragmático, o fato importa: que o capitalismo tenha conseguido dar liga é o que nos obriga a pensar. Obriga-nos a não pretender que a teoria tem razão e que aqueles que ela não consegue mais convencer, mobilizar, estão simplesmente perdidos.

É, portanto, para evitar o diagnóstico de extravio que é preciso ser pragmático. Podemos compreender e compartilhar do espanto dos que sentem – e eles têm razão – tudo o que pode implicar um questionamento da consideração marxista, da maneira como a teoria marxista pode guiar a leitura de uma situação, a definição de suas questões, o acordo quanto à estratégia. Mas tudo isso implica o sucesso da consideração, ou corre o risco de se tornar um pensamento que gira em falso. Se a mobilização das “massas” é colocada como primordial, todo fracasso poderá ser explicado pelo fato de que as massas não se mobilizaram, ou de que “não conseguimos mobilizar as massas”. Está precisamente aí o obstáculo, o recife, pois os militantes anticapitalistas são, então, levados a se tornar pedagogos e missionários, a esclarecer sobre os verdadeiros interesses dos movimentos doravante rebeldes, tendo leituras divergentes da situação, definições diferentes das questões e das estratégias. E são igualmente levado a temer toda proposição de “consideração” diferente como vetor de uma eventual desmobilização, de perda de confiança. Enfim, quando a consideração não funciona, uma teoria tende a se definir contra o mundo, não disposta a aprender com ele.

Novamente, a tentação de transformar uma teoria em conquista de uma posição enfim racional, pretensamente testemunhando que aquele ou aquela que a produziu teria sabido atravessar as ilusões que aprisionam os outros, não é próprio ao marxismo. É com ela que nos deparamos desde que se trata de espírito científico, e a cada vez que uma controvérsia é interpretada como opondo os que “tinham compreendido” e os que “ainda acreditam”. Mas esta tentação pesa duplamente sobre a herança de Marx, pesa, inicialmente, porque o pensamento de Marx é, por definição, um pensamento de luta e não, como as ciências experimentais, um modo de interpretação cuja confiabilidade eventual interessa positivamente aos protagonistas, ou seja, aos pesquisadores do campo concernido. Para os herdeiros de Marx, há verdadeiros inimigos, e voltar à obra de Marx é sempre se expôr, ou ser exposto, a fazer o jogo desses inimigos. Também pesa porque a força do marxismo é, de fato, ter trazido à tona o capitalismo como mestre das ilusões que consegue, como ninguém, disfarçar sua atividade de redefinição do mundo sob o enfeite mentiroso do progresso, da liberdade, da racionalidade. A oposição entre consideração enfim racional e ilusão não é, portanto,

um simples ornamento, mas faz parte integrante da luta.

Por isso, devemos ser muito prudentes, não para não chocar nossos camaradas, herdeiros, como nós, de Marx, mas para nos resguardar dos perigos e recifes que são mais do que previsíveis. É preciso lembrar de todos os que pensaram poder concluir o fracasso de Marx e que se encontraram bem próximos do neoliberalismo, conselheiros de dirigentes diversos e variados, partidários de um Estado autoritário fundado sobre valores consensuais, tendo como único horizonte para suas ações vigiar para que a necessária modernização leve em conta a proteção dos mais fracos e assegure a igualdade de oportunidades.

Ser prudentes, aqui, significa, portanto, não virar a página. Vamos transpor, a propósito da herança marxista, o que o grande pensador pragmatista americano John Dewey escrevia em 1922 sobre o Novo Mundo, sobre os Estados Unidos que ele amava e onde ele via a promessa virar desastre: “quaisquer que sejam os males que lhe possam ser associados, a experiência ainda não terminou. A herança de Marx não é identificada; não é um assunto encerrado suscetível de autorizar as categorias que permitiriam avaliá-lo”⁵

Ele é ainda menos um assunto encerrado na medida em que esta herança não está limitada à questão do que chamamos de “consideração”. Não devemos, sobretudo, esquecer a importância dos trabalhos de Marx e de outros que descrevem e analisam a força de captura, de redefinição, de trucagem do capitalismo, e a complexidade de suas relações com os estados modernos. Estes trabalhos impedem toda ingenuidade, protegem contra a tolice obscena em que se refestelam os neoliberais contemporâneos cantando as virtudes do mercado. Constituem, ainda, a mais sólida das amarras contra a tentação de jogar fora o bebê – a necessidade de construir um pensamento e uma prática anticapitalista – com a água do banho – as errâncias dos que se dizem marxistas.

Se a herança de Marx pode ser assim decomposta, é segundo um princípio muito simples. Poderíamos assimilar os trabalhos que são preciosos para nós a uma espécie de etologia. Um etólogo digno deste nome não tenta definir o animal estudado, dizer “o que é” um babuíno, por exemplo, mas, pelo contrário, descrever e caracterizar de que um babuíno é capaz diante de situações concretas, habituais ou inéditas. Do mesmo modo, os “etólogos do capitalismo” se interessam muito mais na maneira de reconhecer a fera pelas atividades desta do que defini-la, inclusive sem falar de defini-la em termos que asseguram a possibilidade de vencê-la. Às vezes essas descrições fazem-na aparecer quase como invencível. Em todo caso, ela é caracterizada a partir de sua força, não a partir de uma vulnerabilidade que permitiria pensar o tipo de consideração que deveria organizar a luta anticapitalista. Assim sendo, o que, pragmaticamente, deve ser

5 “Be the evils what they may, the experiment is not played out. The United States are not yet made; they are not a finished fact to be categorically assessed” (John Dewey “Pragmatic America”, citado em Robert B. Westbrook. *John Dewey and American Democracy*, Cornell University Press, Ithaca e Londres, 1991, p.552). Dedicamos esta citação a todos os que, no momento em que escrevemos esta nota, sofrem a prova da dúvida e do desespero.

reavaliado hoje não é a herança em seu conjunto, mas esta questão da consideração. Como “nomear” o animal de um modo que não faça comunicar a luta com a consideração tradicional, o ideal de uma mobilização exigindo que todos se inscrevam numa perspectiva de “luta de classes”?

Já empregamos muitas vezes o termo: mobilização, talvez seja tempo de lembrar que ele é de origem militar. A mobilização designa o contrário da aprendizagem, pois os exércitos mobilizados têm como primeiro imperativo não se deixar atrasar por nada. Trata-se tanto de definir a paisagem que eles atravessam em termos abstratos – habitantes, campos cultivados, cidades são somente obstáculos intransponíveis, ou possibilidades de passar – quanto de fazer calar os que duvidam, os que colocam questões, os que objetam ou discutem as ordens – são traidores em potência já que apresentam o risco de “desmobilizar” os que os escutam. Trata-se de “marchar como um só homem”. Nunca, remarquemos, “como uma única mulher”. As mulheres (no sentido do “gênero” não do sexo) seriam mais refratárias à mobilização? Lembramo-nos de ter lido que se, na França, paramos de executar mulheres bem antes de abolirmos a pena de morte, isto se deve ao fato de que algumas recusavam ir corajosamente para a guilhotina, de encarar a morte com a “dignidade” dos homens: elas se debatiam, gritavam, gemiam, choravam, o que desmoralizava os carrascos. Queremos também ser herdeiros da recusa destas mulheres em aceitar ser mobilizadas, tomadas como refém por um interesse mais elevado (“comporte-se como um homem”).

A questão a partir da qual queremos retomar a herança marxista passa pela pertinência pragmática desta recusa, doravante generalizada, de uma mobilização que faz reféns, que exige, em nome da perspectiva comum, que renunciemos (por um tempo) aos objetivos “particulares” de uma luta. É preciso nomear o animal, caracterizar seu modo de existência, de tal modo que que uma recusa desse tipo obrigue a pensar contra toda transcendência que alimentaria, mesmo que discretamente, mesmo que secretamente, o ideal de uma mobilização. Pois é precisamente o que os grupos em luta suspeitam quando se encontram com os herdeiros de Marx: um jogo duplo com vocação “pedagógica”, parceiros tolerantes que esperam e aguardam que alguns terminem por “compreender” e se juntem a eles.

Realmente, o que ocorreu ao longo do último século é rico em ensinamento a propósito da etologia capitalista e, de fato, autoriza a questionar se a estratégia “mobilizadora” não é a pior. Afinal, definir uma tal estratégia, é indicar ao adversário a maneira como ele deve montar armadilhas no terreno, fabricar impasses, colocar-se fora de alcance, enfim, inventar os meios de escapar da consideração. O que nos cabe, desde então, construir, a título de hipótese, é uma maneira de caracterizar a incrível capacidade deste ser em escapar da consideração, para retomar a questão pragmática de Marx, a busca de uma definição de como, hoje, ele se mantém (*il tient*) e sobretudo como nos possui (*il nous tient*).

É assim que queremos tentar prolongar a herança de Marx: se os anticapitalistas podem

aprender a aproximar isto contra o que se levantou o grito de Seattle de maneira pertinente, ou seja, sob um modo que fornece o apetite de um tipo de consideração eficaz e não o gosto das denúncias verídicas, talvez encontrem parceiros interessados, e não perdidos a serem convencidos.

4 – Alternativas infernais

Retomemos o que acontece conosco todos os dias. “Ah! Ah! Vocês estão sem saída”, debocham os jornalistas quando interrogam aqueles e aquelas que refletem sobre medidas políticas anticapitalistas, ou que simplesmente lutam contra um fechamento de empresa, um plano de licença, ou exigem uma melhora das condições de trabalho e de remuneração. Vocês querem aumentar os salários? Vocês querem reforçar a legislação que protege os assalariados contra as licenças? Mas vocês provocarão o fechamento de fábricas, acelerarão os deslocamentos e colocarão as pessoas no desemprego!

Qualquer que seja o ambiente em que vocês tentem questionar a exploração ou o desconforto social, são opostos os efeitos a que, automaticamente, induziriam as medidas propostas. A possibilidade de deslocar produções de um país em que a mão-de-obra é mais cara e melhor protegida para um país menos exigente retorna constantemente nos argumentos dos políticos – e dos jornalistas que lhes seguem as pegadas. Quanto ao fato de que a Europa se unificou não criando uma base comum obrigatória e vinculativa para todos os países, a não ser no que concerne ao respeito à propriedade privada, à livre circulação de mercadorias, à eliminação de obstáculos à concorrência, aos direitos de patentes, etc e tenha se recusado a se unificar criando exigências sobre pisos salariais mínimos e sobre os direitos sociais em geral, tudo isso seria uma prova de “realismo”. Era preciso parar de sonhar. Os direitos sociais de um país não deveriam mais depender da história desse país, das lutas que ali foram travadas e dos compromissos passados: eles dependem de obrigações mundiais.

Correlativamente, a nova tarefa dos responsáveis políticos não seria mais a de fazer política no país de onde são e diante de um mundo com histórias diferentes. Eles (e elas) deveriam explicar pedagogicamente aos eleitores as exigências às quais estamos todos submetidos por causa da “mundialização”. Eles deveriam explicar que não há nada a fazer contra essas exigências, pois tentar contrariá-las agravaria ainda mais a situação. Seria preciso aceitar o incontornável: adaptar-se à situação de guerra econômica perpétua que se tornou o único horizonte.

“E lhes explicarei as obrigações inexoráveis às quais nossa ação está submetida”. Teríamos reconhecido o estilo pedagógico que prevaleceu na França desde que o governo Mitterrand fez a escolha, em 1983, pela austeridade e modernização (morte aos incapazes (*canard boiteux*), viva a “empresa cidadã”). Mas a denúncia geral dessas obrigações com o objetivo de “abrir os olhos” das vítimas constitui, do mesmo modo, um esforço pedagógico. O que está em questão é que

reduzimos, dessa forma, em discursos pedagógicos toda a possibilidade de fazer política.

É assim que o capitalismo se apresenta para nós. Não certamente aos trabalhadores superexplorados das *maquiladoras*, às mulheres, ou às crianças do sul fabricando na linha de produção o que nós, no norte, podemos comprar a “preço de banana”. Mas, para nós que somos herdeiros de uma história de lutas políticas e sindicais que conduzimos a criação de Estados destinados a garantir a “paz social”. Nós chamaremos de “alternativas infernais” o conjunto dessas situações que só parecem deixar como alternativa a resignação, ou uma denúncia que soa um pouco vazia, como que marcada de impotência, porque ela não produz nenhuma consideração, porque volta sempre ao mesmo: é todo “o sistema” que deveria ser destruído.

Doravante, por toda parte, encontramos tais alternativas. Adaptar, “reformular” a seguridade social se tornou uma obrigação ardente. Sacrifícios são necessários, ou as pensões não estarão mais asseguradas! Ou então o deficit do seguro doença-invalidez vai se tornar um abismo! *Aceitar* se tornou um imperativo. A Europa deve *aceitar* os OGM (organismos geneticamente modificados), ou perderá sua competitividade em nível mundial, ou os pesquisadores irão ativar os próprios cérebros em outro lugar! É preciso *aceitar* manter à distância, por todos os meios, os imigrantes ilegais – nada de sentimentalismo, ou será a catástrofe social, o desmoronamento de nossos sistemas de proteção social, o avanço da extrema direita! É o bastante, cada um pode acrescentar algo, pois a lista é interminável. Inclusive o “véu islâmico”, o desde então célebre véu, se tornou matéria para “é preciso” que assinala uma alternativa infernal.

Um dos signos da potência das alternativas infernais é que nós nos habituamos a considerar como um fim em si o ideal, de fato meritocrático, da “igualdade de oportunidades”. “Se você não aproveita a sua oportunidade, não venha se lamentar, você será merecedor do que lhe ocorrer...” Por outro lado, até a água, privatizada, deve, doravante, ser merecida Sobre nossa “nave espacial Terra” com recursos limitados, nenhuma piedade para com os brincalhões, os rebeldes, os amotinados – e, se há penúria, nenhuma piedade para com as bocas inúteis e fracas. Os supranumerários... e todos aqueles que nasceram a partir dos anos 1970 entenderam bem, na escola e alhures: não ser definido como supranumerário, merece-se.

“Era um barquinho...”⁶, diz a canção e no final, quando o jovem marinheiro vai ser comido (é preciso, sem o que todo mundo morreria de fome), ocorre um grande milagre: a Virgem atende à oração do jovem marinheiro e peixes aos milhares saltam para dentro do barco “ohé, ohé..”. Não esperamos esse gênero de milagre e consideramos que a cada vez que uma luta anticapitalista só encontra como resposta a uma alternativa infernal, uma denúncia geral, ela faz como o jovem marinheiro invocando a potência transcendente do grande movimento de luta que faria desaparecer a alternativa. Há aí uma perigosa economia de pensamento e de análise, produzindo o impasse sobre

6 Eis a canção: http://www.youtube.com/watch?v=pHNIpMO5q_s

o que poderia *colocar em considerações* a máquina que fabrica tais alternativas e as estende ao planeta inteiro. Uma maneira muito ruim de fazer política, pois aguardando a “Virgem”, limitamo-nos a denunciar e, frequentemente, a reivindicar do Estado que ele intervenha e transforme as regras – como se ele não estivesse justamente na impotência de pensamento e de invenção de que as alternativas são testemunho.

Certamente, o preço a pagar é caro: o ritmo das lutas é atualmente decidido pelo adversário, sobre o terreno escolhido por ele. São, portanto, lutas defensivas, tendo por único horizonte a esperança de que quando “eles” exagerarem de verdade, de que quando cada um for forçado a compreender aonde “eles” nos levam, “as massas” se abalarão. Mas, mesmo que elas o façam, em que paisagem, com quais recursos, levadas por que potência de imaginar e de reformular? “Sempre o mesmo”, resmungarão, após a traição daqueles que terão sido levados ao poder e, por sua vez, se confrontado com as alternativas infernais...

Tomamos como ponto de partida uma hipótese: o modo de funcionamento do capitalismo mata a política. Com as alternativas infernais, caracterizamos este modo de funcionamento. Ali onde se constitui uma alternativa, a política cede à submissão, mesmo aqueles e aquelas que resistem, podem cair na armadilha, ou seja, definir sua oposição nos termos fabricados pela alternativa. Mas não podemos permanecer aí. A posição pragmática que adotamos, nos obriga a fazer comunicar esta caracterização com uma consideração possível. Não “a” consideração, enfim identificada, mas a que, hoje, poderia interessar àqueles e àqueles com quem estamos embarcados. Esta consideração poderia se dizer: como (re)colocar em política o que atualmente se apresenta em termos de uma alternativa infernal?

A política que está em questão aqui não pode, certamente, se definir pelas coordenadas usuais, estatais-eleitorais. Ela não concerne inicialmente à classe do pessoal dito político: esse pessoal, salvo exceções, se conforma muito fielmente ao relevo desenhado pelas alternativas infernais. Mas não se trata de denunciá-los: como esse pessoal poderia agir de outro jeito se não são alimentados, obrigados, suscitados por lutas que não dizem respeito às “soluções”, mas à maneira como os problemas – sempre tal ou qual problema, nunca um problema em geral – são colocados. Lutas – e é aqui que os herdeiros de Marx podem trazer uma experiência e um saber preciosos – que se façam capazes de (re)criar o político justo onde só parecem se colocar questões técnicas sob o signo do “é necessário”.

Mas é aqui, igualmente, que a denúncia - “é culpa do capitalismo” - é absolutamente contraprodutiva: pode dar a impressão que haveria uma grande máquina capitalista constituída de uma vez por todas e que sobredeterminaria tudo. Um pouco como a “Sociedade”, ou o “Espírito científico”. Seríamos joguetes do que nos ultrapassa, a menos que talvez façamos uma ruptura se nos engajarmos com todos aqueles e aquelas que “compreenderam”. Ora, é prestar, ao mesmo

tempo, demais e muito pouco ao que chamamos de capitalismo. Demais, porque lhe atribuímos um modo de existência massivo e quase onipotente. Muito pouco, porque subestimamos a sofisticação do mecanismo do qual o fazemos responsável. Trata-se de (re)criar o político onde se propõe uma alternativa infernal, aprender por que meios esta alternativa foi fabricada e deu liga.

Quando seguimos a produção das alternativas infernais cuja multiplicação mata sistematicamente o que era da ordem da escolha política, a hipótese de que essa produção obedeceria a um plano esbarra no fato de que um tal plano implicaria uma inteligência incidindo, ao mesmo tempo, sobre o conjunto e sobre os detalhes, uma inteligência que não vemos nem no menor traço quando lidamos com “capitalistas”. Manter a hipótese do plano, significa que nós só trataremos com marionetes manipuladas por um invisível Grande Complot.

Mais do que provavelmente, há “acordos” de alto escalão, mas suspeitamos que, inclusive aí, não encontraremos a inteligência requerida para um tal plano. A produção das alternativas infernais parece muito mais funcionar sobre a base de *fluxos reorganizadores moventes*, que vão do menor ao maior: uma fábrica se realoca da França para a China e este realocamento produz, em troca, efeitos sem fim sobre a própria organização do trabalho na França. Talvez por isso, não por causa da inteligência siderante de Grandes Maquinadores, seja tão difícil ver as coisas chegarem, prever a maneira como elas irão mudar a paisagem na qual se fiavam aqueles e aquelas que serão confrontados com uma nova alternativa infernal.

A força do capitalismo poderia muito bem ser que não se trata de um sistema centralizado, organizado por chefes capazes de tomar uma decisão coletivamente – no sentido em que uma decisão pode ser pesada, discutida quanto a suas consequências e, se for o caso, politizada –, de optar racionalmente por tal ou qual inovação interessante. Sempre é o caso, para os atores do capitalismo – do presidente de multinacional ao modesto “quadro superior” e ao “consultor”, sem esquecer dos políticos encarregados da “regulação” – de reorganizar permanentemente seu funcionamento, de modo a reduzir a nada todos os poderes que poderiam encontrar uma referência fora de seu sistema e de sua lógica.

Foi esse o caso, seguramente, com o taylorismo, que serviu, inicialmente, para destruir o poder que detinham os trabalhadores qualificados cujo saber era necessário para a empresa. É o caso hoje com o enquadramento das empresas. Uma parte permanece internalizada, inscrevendo-se nas estruturas normais da empresa; por este fato “vulnerável” a um sentimento de pertencimento a esta empresa, sob o risco de fazer prevalecer o objetivo de perenidade do coletivo de trabalho sobre o de “maximização” do lucro para os acionários. É por isso que, para uma outra parte do enquadramento, a grande empresa recorre sistematicamente a gabinetes de “conselho de gerência” com indiferença “profissionalmente garantida”. Um recurso de que a justificativa imediata parece advir, de resto, da simples “lógica”: seria difícil, quiçá impossível, para os que têm “o nariz em

cima do guidão”, perceber os desfuncionamentos a serem corrigidos para um melhor funcionamento da empresa – e para assumir um lucro “otimizado” para os acionistas.

Taylor sempre é o santo padroeiro dos “consultores” e a gerência prossegue no trabalho de fabricação de impotência. Doravante, até as relações diretas com os clientes são orientadas por softwares que ditam as respostas do que fazer sem deixar nenhuma margem de manobra para os assalariados, e as decisões são geridas em centros de atendimentos situados a milhares de quilômetros dos centros de pesquisa e de fabricação com os quais não há mais qualquer negociação necessária. Quanto aos cientistas da computação que estabelecem os novos procedimentos, trabalham com ardor para criar os instrumentos que permitirão sua própria intercambialidade, ou seja, o tornar-se estúpido dos seus trabalhos.

Poderíamos continuar. Com os novos modos de organização e de avaliação do trabalho, a falha de um só, penaliza toda a equipe. Os gerentes são convocados a se tornar invisíveis: o coletivo dos trabalhadores fará o trabalho de reorganização no lugar dos gerentes. Será, inclusive, solicitado aos empregados que façam sugestões (objetos de uma recompensa bem miúda) para acelerar os rendimentos. O exemplo mais conhecido é o da Toyota que teria assim conseguido fazer passar o número de trabalhadores de um atelier de pintura de oito para três em quatro anos. A alternativa infernal aperta quando uma empresa põe em concorrência seus próprios locais de produção, e lança o peso permanente da ameaça de fechamento, desemaranhando todo o tecido de solidariedade entre trabalhadores criados pela tradição sindical.

Enfim, a exploração econômica só define verdadeiramente de modo muito parcial o capitalismo. É preciso afirmar que o capitalismo trabalha permanentemente para reduzir a inteligência de seus agentes, para substituí-la por automatismos que poderão, em seguida, ser matéria para alternativas infernais. Portanto, estas não se impõem globalmente de modo imediato, elas são fruto de fabricações pacientes em escala mínima, experimentações cautelosas, pois sempre se trata de capturar sem alertar demais, ou induzir alertas falsos, e isso ainda mais eficazmente do que são as inovações, o mais frequente, comandadas por um plano. Elas caminham e se impõem, dando a impressão de serem naturais e de bom senso.

Aquilo com que lidamos funciona, portanto, ao contrário do que pretendem os cantores do neoliberalismo quando descrevem um modo de funcionamento “natural”, que impor-se-ia no momento em que todos os obstáculos saídos de nossas ilusões e de nosso desconhecimento das leis do mercado teriam sido retirados. É um pouco como a Ciência (funcionando em nosso mundo atuado pelo capitalismo), também apresentada como respondendo a uma racionalidade se impondo contra a ilusão, acompanhada da ideia siderante de um progresso científico que, assim como uma grande onda monótona, recobriria tudo o que existe com sua inteligibilidade “objetiva”.

Neste ponto, são eminentemente pertinentes as descrições de Bruno Latour. Esta grande

onda irresistível é ativamente, laboriosamente fabricada por uma multidão de atores locais que, juntos, sustentam, asseguram, mantêm conexões, aparelhagens, operações de tradução⁷. Podemos, igualmente, fazer referência aos trabalhos que, hoje, mostram que se dois termos se contradizem, esses são “leis” e “mercado”, pois cada mercado particular é cuidadosamente definido, regulamentado, restringido não pelo Estado que contraporaria o livre jogo dos atores, mas pelos próprios atores⁸. São os atores que pedem que o Estado proteja as patentes, persiga os falsificadores e até mesmo que divida os mercados (interdição para os americanos dos EUA de comprar seus medicamentos no estrangeiro) ou garanta um confortável retorno sobre os investimentos (o que seria da indústria farmacêutica sem o reembolso dos medicamentos?).

É necessário dizer, portanto, que a máquina de produzir alternativas infernais implica exércitos inteiros de especialistas que criam as condições de seu funcionamento. O capitalismo é, talvez, o mais complicado e o mais difícil dos sistemas, o que precisa de mais regulamentações, mais violências, mais esforços da parte dos poderes públicos levados a se misturar com um número infinito de coisas, enquanto querem nos fazer crer no contrário. Michel Foucault havia nos alertado sobre isso: as sociedades de controle exigem ainda mais intervenções minuciosas dos Estados do que as sociedades disciplinares às quais sucedem.

O capitalismo atual não se acomoda menos com o Estado. Ele não pode, nunca pode existir completamente sozinho, manter-se por si mesmo. Seu crescimento não tem nada de espontâneo, exige um trabalho permanente sobre as funções dos Estados (segundo a conjuntura, alguns são multiplicados, outros minados ou desmantelados em nome do mercado), construções minuciosas e pacientes, cuidadosamente conservadas, cuidadosamente revisadas. Para que funcione, é preciso uma aparelhagem gigantesca de leis, de regras, obrigações, instituições sempre em mutação, sendo o traço comum de toda esta aparelhagem o de produzir a aparência de um funcionamento automático cuja lógica escapa ao político.

É aqui que as lutas que os anticapitalistas poderiam ser tentadas a definir como “somente” parcelares (carentes de...) se mostram bem interessantes. Porque elas estão posicionadas em situações concretas, elas permitem aprender, isto é, de recolocar na política o que parecia incontornável, de (re)criar a política sob um novo modo.

É preciso lembrar, por exemplo, que na ocasião da luta concreta contra os OGM (organismos geneticamente modificados) apareceu, entre outros, o caráter eminentemente parcial e lacunar dos saberes em nome dos quais os OGM eram apresentados.

Os que nos falavam com acentos definitivos da diferença entre progresso racional inevitável e percepções irracionais do público eram um pouco como aquele que procura as suas chaves de

7 Ver Bruno Latour, *Pasteur: guerre et paix des microbes*, Metallié, Paris, 1984 (reed. La Découverte, coll. “Poches/Sciences humaines et sociales”, La Découverte, Paris, 2001); e *La science em action*, *op. cit.*

8 Michel Callon (sob a direção de), *The laws of the markets*, Blackwell, Oxford, 1988.

noite sob uma luminária porque este é o único lugar iluminado; eles falavam dos OGM somente do ponto de vista da produção destas no laboratório. Um laboratório bem equipado certamente, mas que, enquanto luminária, esclarece muito pouco: não falavam de modo nenhum, é bem normal, sobre os OGM nos campos, mas também não falavam sobre o que era feito no laboratório. Os OGM são o produto de uma bem pobre biologiazinha que sabe inserir, um pouco às cegas, sequências de DNA, depois seleciona “o que funcionou”, sem saber muito bem o que quer dizer “funciona”. A luta em torno dos OGM minou uma alternativa infernal: ou aceitar os OGM, ou promover medos irracionais. Suscitou um princípio de criação de saber a respeito do que era tido como “não científico”, secundário ou fora de propósito. E a questão do papel da pesquisa pública e das parcerias que são cultivadas com as indústrias, também entraram na política, para desgosto de alguns cientistas (entre eles, os cientistas marxistas).

Podemos igualmente lembrar que são associações como Oxfam que inventaram uma maneira eficaz de fazer política, quando elas ajudaram os países pobres a tomar posição nas reuniões da OMC. Foram eficazes porque não “denunciaram a livre circulação”, mas engajaram uma dinâmica de aprendizagem que permitiu a esses países resistirem sob um modo bem mais incômodo: puderam afirmar que o que queriam lhes interditar em nome da mundialização do mercado – a saber, a proteção de suas comunidades rurais – os países ricos faziam em grande escala. O fracasso da conferência de Cancún em setembro de 2003 criou uma indeterminação que permitiu uma (re)criação política ali onde parecia dever se impor o “é necessário”.

Não podemos, portanto, nos limitar ao primeiro nome proposto para o capitalismo, “máquina de produção de alternativas infernais”. Ele ainda está próximo demais de uma denúncia que diria que as alternativas são “falsas”, ou “ideológicas”, suscetíveis de serem ultrapassadas de uma vez por uma justa análise, da qual bastaria, pedagogicamente, convencer os interessados. Para produzir consideração, ou mais precisamente, para encontrar as palavras que permitam dizer o sucesso daqueles e daquelas que produziram consideração, é preciso dizer de outro modo esta elaboração de alternativas que confundem o pensamento. Ela é sem precedentes? O capitalismo teria inventado um modo de existência totalmente original? Se não é o caso, a que tipo de “linhagem” ele pertence? Não se trata, aqui, de definir uma tal linhagem no sentido “científico”, mas de nomeá-la de um modo que permita encontrar seu tipo de potência, aquilo de que se trata de decifrar o empreendimento, aquilo que se trata de aprender a tomar em consideração.

5 Pequenas mãos

Fazemos, portanto, a hipótese de que se a grande estratégia de mobilização frontal é ineficaz, isso se dá porque ela não considera o que se fabrica pelo trabalho anônimo de milhares, de

pequenas mãos que criam e animam permanentemente o que se impõem com a evidência de alternativas incontornáveis. Certamente, esses trabalhadores operam em pequena escala, enquanto que as alternativas infernais são um resultado de conjunto. Individualmente, cada um deles é, evidentemente, incapaz de criar uma grande alternativa que elimine um grande pacote de política. Mas, é por meio deles que o funcionamento capitalista existe de um modo evasivo que lhe é próprio, recorrendo, sobretudo em nosso país, bem pouco à violência brutal. O discurso das alternativas incontornáveis é suficiente na maioria das vezes, um discurso seguramente desesperante, mas bem civilizado, razoável (“o Estado não pode fazer tudo”) e, por vezes, até mesmo “científico”, oriundo de uma ciência que ratifica as alternativas adotando as categorias que estas previamente estabeleceram.

Talvez sejam todas essas “pequenas mãos” que nos colocam na pista, que nos dizem como nomear o capitalismo. Pois elas não se apresentam, nem se pensam “a serviço do capitalismo”. A questão é muito mais: elas pensam? Lembremo-nos da formação do consultor contada pelo filme *Violences des échanges em milieu tempéré*⁹. Ele sofre uma “defloração” que vai torná-lo capaz de confrontar a violência das relações sociais, de fabricar o que engendrará a infelicidade social. Ele é quebrado, para de pensar, ou mais precisamente, o pensamento se torna dor e ameaça. Seria interessante contar a “defloração” dos economistas que abençoam como sendo “científicas” as alternativas infernais, dos políticos ou dos jornalistas que as instalarão ou ratificarão, farão delas maneiras insuperáveis de pensar coletivamente. Também dos cientistas que aprendem a desprezar as questões que um “verdadeiro” cientista não deve colocar.

Mas é aqui que devemos ficar atentos. Pragmaticamente atentos. Pois sabemos bem que muitos leitores e leitoras vão concluir: “sou uma pequena mão”; “todos e todas somos pequenas mãos”. Que façamos todos, da desempregada ao diretor executivo, “parte do sistema” é um tema conhecido. Ele tem a vantagem de se opor à triagem entre os “bons” e os “maus”, mas também pode levar a uma forma de culpabilidade coletiva da qual cada um e cada uma só poderiam “se purificar” pelas medidas mais extremas: o “sistema” é tal que somente um trajeto de ruptura verdadeiramente heroico, sem concessão, pode pretender escapar dele.

Ora, quase todos e todas estamos certamente dentro e afetados, mas é preciso dizer que *não somos, todos e todas, pequenas mãos*. É preciso diferenciar entre os trabalhadores demitidos por uma operação de “racionalização dos recursos humanos” e aquele, ou aquela que desenvolveu o plano que conclui pela necessidade racional de os licenciar. Arriscando resistir ao que parece, entretanto, um pensamento muito elevado e lúcido: reconhecer-se culpado do que, no entanto, sofremos.

Aqueles e aquelas que doravante chamaremos de “pequenas mãos” sofrem igualmente –

9 Este filme de Jean-Marc Moutout (janeiro de 2004) mostra admiravelmente o papel das empresas de auditoria e a formação de um jovem na profissão.

todos os que estão dentro sofrem –, mas também devemos dizer, e isto em todos os níveis, da patroa à secretária, que elas trabalham para a construção deste dentro, que elas não se limitam a aplicar ou a obedecer regras, mas se esmeram em aplicá-las com lealdade, ou seja, com uma certa inventividade. Inclusive quando se trata de situações rotineiras. Pois, o que chamamos de o “sistema” jamais gira em falso: é preciso vedar, eliminar vazamentos, expandir a significação das regras, fazer com que uma situação um tanto inédita entre no esquema, fazer evoluir as definições, desfazer uma possibilidade de escapar dele. Todos e todas dizemos “é preciso”, mas a pequena mão o diz de um modo um pouco diferente, ela afirma a necessidade deste “é preciso”, ela lhe diz “sim”.

Nomear as pequenas mãos, é propor uma diferença pragmática, uma diferença que é preciso “fazer” porque a linguagem do “todos cúmplices, todos culpados” é um veneno e porque a procura de “verdadeiros” cúmplices, de “verdadeiros” culpados é outro veneno. Não é, então, uma diferença arbitrária. As pequenas mãos não vibraram com o grito de Seattle, este as fez escarnecer, ou então sofrer, como podemos sofrer com a proximidade daquilo para que viramos as costas, daquilo que as vidas delas afirma, de agora em diante, a impossibilidade. Elas talvez tenham sido tomadas de confusão quando tantos usuários de transportes públicos decidiram com alegria “caminhar contra o mercado” durante as greves na França em 1995, mas também deram de ombros com um cinismo um pouco cansado: aguardemos que tudo retorne, se não for o governo, será um outro.

Uma diferença pragmática nunca é um juízo, mas comunica com uma questão de colocar à prova¹⁰. Na sequência deste texto, quando falarmos de “pequenas mãos” será sempre sob o signo do “nós não sabemos” *a priori*. É somente ao tipo de resposta – confusão, ou incompreensão, ou incredulidade, ou cinismo, ou furor, ou “mas isso seria o caos!” – dada à prova propondo de pensar o que fazemos, que é possível, experimentalmente, fazer a diferença entre as pequenas mão e todos aqueles, todas aquelas que, certamente, fazem parte do sistema.

Desde então, não se trata de denunciar os “verdadeiros culpados”. Também não é o caso de descrever as vítimas de uma “ideologia” mentirosa que os tornaria cegos à verdade do que se passa. As pequenas mãos são, de fato, vítimas, mas vítimas de um gênero bem particular, produzidas por uma operação que é importante caracterizar.

Nomear as pequenas mãos é perigoso. Quem não conhece a paixão da triagem que pode envenenar uma luta quando a questão de seu prazo se torna sensível, quando a boa vontade coletiva dá lugar à tensão quase odiosa entre aqueles e aquelas que querem ir até o fim e os outros que começam a pensar “é preciso”. A acusação “você é uma pequena mão!” poderia se acrescentar à lista já longa das denúncias. Mas este perigo comunica com a questão que nos interessa quando nomeamos as pequenas mãos, a questão da fabricação delas: a acusação pode contribuir para fabricar uma pequena mão.

10 Definição pragmático-(al)química do ouro: ele “resiste” aos ácidos, exceto à água régia.

O interesse pragmático de nomear as pequenas mãos se limita a esse tipo de diagnóstico. Trata-se de aprender a apreender a maneira como se opera uma transformação que não tem grande coisa a ver com a manifestação de um interesse egoísta ou de uma sede se poder até então dissimulada. Aquele, ou aquela, acusado de traição, confirma a acusação se tornando o que chamamos de pequena mão não por ter revelado sua “verdadeira natureza”, mas por ter sido produzido por um “sim” que tem algo a ver com o que os antigos chamavam de “danação”.

Esta era apenas um caso particular. A fábrica de pequenas mãos é uma produção permanente, ela pode ser “organizada” – como no caso do “defloramento” do consultor –, mas ela é mais frequentemente difusa. Sempre tem algo de uma iniciação, com o recrutamento no grupo daqueles que “sabem”. Mas é uma iniciação “negra”, a adesão a um saber que separa as pessoas do que elas continuam a sentir e que, doravante, elas remetem para o lado dos sonhos ou do sentimentalismo dos quais é preciso se defender. A incorporação do “é preciso” tem relação com um giro contra si mesmo, com a adesão ao desespero, e se duplica por um desprezo por aqueles e aquelas que ainda não compreenderam e que ainda “sonham”. Estes que, por sua vez, devem ser recrutados. As pequenas mãos se empenham acima de tudo para que todos e todas nos tornemos pequenas mãos, porque elas se definem como “lúcidas” e têm necessidade de um mundo que dê razão a esta lucidez. Zombaria: “você ainda acredita que...”. O recrutamento de uma nova pequena mão começou.

A questão pragmática é sempre a de uma maneira de prestar atenção. Atenção, nesse caso, ao que já sabemos, mas que poderíamos ser tentados de atribuir ao subjetivo, secundário em relação aos caracteres objetivos de uma situação. Por exemplo, atenção ao modo como, pouco a pouco, o que havia sido “ganho” em 68 – a possibilidade e a importância de “falar” nos locais de trabalho – foi suprimido, ou desviado, ou esvaziado de sua significação inicial: cultivar o sentido da situação, ou apreciar a diferença entre o que “devemos” fazer e o que é pertinente que se faça. Para a pequena mão, tais conversações são insuportáveis e o silenciamento destas produz as condições propícias para a fabricação de outras pequenas mãos.

O “é preciso que...” ao qual aderem as pequenas mãos designa algo da ordem da paralisia *reivindicada*, traduz um tipo de captura que não tem nada a ver com uma ideia, mentirosa ou não. Ter uma ideia é poder sustentá-la, defendê-la, enquanto que as pequenas mãos estão como que marcadas pelo interdito de pensar sobre o que elas produzem. Mas isso é também o que confere a “criatividade” infernal da obra delas: elas fazem existir, modesta mas incansavelmente, os regulamentos, as definições, as palavras, as maneiras, os procedimentos que excluirão o pensamento que lhes é intolerável. É aqui que – operação pragmática – nos sentimos capazes de “nomear” aquilo com que nos relacionamos, aquilo cujo êxito é fabricar pequenas mão, de ativar aqueles e aquelas que ele captura sob um modo que permite a cada um de se apresentar como “sujeito”

responsável pelo que faz. Nomear não é neutro, não é colocar uma simples etiqueta, é um ato deliberado que engaja um modo de relação ou, no nosso caso, de luta.

Não é em nosso mundo “modernizado” que encontraremos o termo adequado para nomear o modo de captura do capitalismo, pois a modernidade nos fechou em categorias muito pobres, centradas no conhecimento, no erro e na ilusão. Para conjugar a herança de Marx e o acontecimento de Seattle, este momento que não mudou grande coisa tendo mudado tudo, como se um encantamento tivesse sido retirado, é preciso se voltar para saberes que desqualificamos. O que consegue fazer coincidir escravidão, disponibilização ao serviço e assujeitamento, produção daqueles e daquelas que, livremente, fazem o que têm que fazer tem um nome há muito tempo. É algo cujos povos mais diversos, menos nós modernos, conhecem a natureza temível e a necessidade de cultivar meios apropriados para dela se defender. O nome é feitiçaria.