

# AS VEIAS ABERTAS: ACERCA DO DEBATE EM TORNO DE “MUDAR O MUNDO SEM TOMAR O PODER” DE JOHN HOLLOWAY

DENI IRENEU ALFARO RUBBO<sup>i</sup>

**Resumo:** Parte-se de um contexto do tempo presente que concentra todas as forças produtivas e relações de produção sob a órbita da “mundialização do capital” (CHESNAIS, 1996) e, concomitantemente, um período em que a produção simbólica aproxima-se, cada vez mais, nos círculos de produção e reprodução da mercadoria atendendo a definição de Fredric Jameson (2006) de “lógica cultural” do capitalismo contemporâneo. Nesse contexto, o destaque do livro *Mudar o mundo sem tomar o poder* de John Holloway tem ocupado um lugar privilegiado, sendo debatido por muitos pensadores, no interior do marxismo contemporâneo. Nossa hipótese é que a exposição de Holloway seria um exemplo de uma teoria “ecletica” alimentando o descompasso entre texto e contexto que, conseqüentemente, vem empobrecer os contextos dos debates teóricos discutidos pelo autor. Almeja-se ilustrar e confrontar algumas insuficiências teóricas e práticas do autor, demonstradas pelo alinhamento dos argumentos de Daniel Bensaid e Michel Löwy, que vem, além de colocar a pertinência de muitos dos temas de Holloway (por exemplo, a categoria do fetichismo), demonstrar uma fratura (principalmente no âmbito político, histórico e prático) entre texto e contexto que percorre na obra aludida. Procurar-se-á atribuir às características que estruturam a ossatura teórica de Holloway e as possíveis diferenças interpretativas pela ótica dos dois autores assinalados.

**Palavras-chave:** marxismo-aberto. pós-modernidade. John Holloway. Daniel Bensaid.

**Abstract:** It breaks of a context of the present time that concentrates all the productive strength and relations of production under the orbit of “globalization of the capital” (CHESNAIS, 1996) and, in the same way, a period in which the symbolic production is brought near, more and more, in the circles of production and reproduction of the commodity paying attention to definition of Fredric Jameson (2006) of “cultural logic” of the contemporary capitalism. In this context, the distinction of the book to change the world without taking the power of John Holloway has been occupying a privileged place, being debated by many thinkers, in the interior of the contemporary Marxism. Our hypothesis is what the exhibition of Holloway would be an example of an “eclectic” theory if it brought the imbalance together between text and context, therefore, that comes to impoverish the contexts of the theoretical discussions discussed by the same thing. to illustrate is longed and to confront some theoretical and practical insufficiencies of the author, demonstrated by the alignment of the arguments of Daniel Bensaid and Michel Löwy, who comes, besides putting the relevance of a great deal of the subjects of Holloway (for example, the category of the fetishism), to demonstrate a fracture (principally in the political, historical and practical extent) between text and context through what it goes in the alluded work. One will try if - á it will attribute to the characteristics that structure the theoretical skeleton of Holloway and the possible interpretative differences for the optics of two marked authors.

**Key words:** Marxism-open. Postmodernity. John Holloway. Daniel Bensaid.

*Para Carol Fog. e Tunico*

“E muito menos pode enganar por muito tempo aquela mentira mais sutil, isto é, quase mais pérfida, que sorri farsaicamente e difama, porque a novidade socialista acontece com poder e não com tagarelice, com o trabalho árduo da comprovação e não com lábia desleal. A ânsia pelo melhor permanece, por mais que o melhor seja impedido.”

Ernst Bloch (2005, p. 48) em *O Príncipe da Esperança*

“E se a eliminação da burguesia não estiver efetivada até um momento quase calculável do desenvolvimento econômico e técnico (a inflação e a guerra de gases o assinalam) tudo

está perdido. Antes que a centelha chegue a dinamite, é preciso que o pavio que queima seja cortado.”

Walter Benjamin (1995, p. 46) em *Rua de Mão Única*.

## O MARXISMO-ABERTO E O CAPITALISMO (PÓS) MODERNO

Auguste Blanqui disse certa vez que em história “o recurso sempre está aberto”. A última palavra nunca é conclamada. Ela deve se constituir a permanente renovação. Como, por exemplo, as adversidades de 1848 podem ecoar na crise da

civilização de hoje em dia? Ela é um exemplo de um fio de releituras dos possíveis entremeados de conflitos, gerados por uma forte derrota operária do passado. A atualização da história é trilhar os caminhos bifurcados baseado na pluralidade das narrativas e nas incertezas que atravessam a história oficial. Desse modo, o pensamento histórico revolucionário está sempre aberto, pronto para ser embaraçado com novas perguntas em se tratando de realidades políticas que deixam mais perguntas do que respostas definidoras, na arena dos conflitos sociais. A história aberta e revista esta ciente em evidenciar as falhas, os erros estratégicos, as apostas precipitadas movimentados por decisões e escolhas. É como se a realidade tentasse, em suas múltiplas determinações, desmentir qualquer programação marxista mecânica e imutável obrigando-o a um esforço permanente de autocrítica, para não resvalar no relativismo eclético - celebrando as múltiplas verdades - ou absolutizá-la, enfim, tratá-la como um dogma ou ainda, uma religião profana<sup>1</sup>, em uma colisão difícil entre os acontecimentos vivos e o que estava sendo dito. De qualquer maneira, o ambiente pós-1848 fincou-se em um tempo de derrotas, mas que pode ser um convite de um esforço de rememoração dos vencidos, cuja burguesia doravante deixava de ser revolucionária e, portanto, mostrando ao movimento operário nascente sua independência política em relação a ela. No entanto, o fato é que as derrotas não haviam começado exatamente aí; elas atravessariam vários séculos de constantes lutas, de batalhas e insurreições subterrâneas irradiando – melancolicamente - um pensamento crítico, renovado, trazendo consigo novos grãos que vão se constituindo na rememoração concreta de seu fazer/pensar histórico<sup>2</sup>.

Esse movimento de autocrítica e de rememoração histórica tão caro a o pensamento marxista ganha um novo peso nos últimos decênios, principalmente com os acontecimentos desencadeados pelo maio de 68. As sucessivas crises da prática política dos partidos comunistas contaminados pela rigidez burocrática - ainda que

muitos deles interpelassem para uma oposição, resultando apenas em uma aproximação (conservadora) nas instâncias institucionais - são exemplos particulares de uma esquerda e suas contradições e desde já uma tentativa de novas redefinições<sup>3</sup>.

Assim, bem entendido, o contexto mais geral do mundo contemporâneo teria uma tendência de mudanças nos padrões de reorganização das forças sociais e da reestruturação produtiva do capital cujos efeitos precípuos da assim chamada “mundialização do capital” (CHESNAIS, 1996) incidem a uma mutação histórica sem precedentes, segundo o qual estaria em marcha há uma crise da civilização, principalmente pela intensa utilização e aceleração da destruição dos recursos naturais. Diante disso o estadunidense Frederic Jameson (1996) compreende que os desencadeamentos do mundo atual teria posto novas formas de aceitação. Estaríamos adentrando por uma era “pós-moderna”, uma transição de ambigüidades, embora com o pretexto de entendê-la como “uma tentativa de pensar historicamente o presente em uma época que já esqueceu como pensar dessa maneira” (JAMESON, 2006, p. 13). Essa época de transição teria uma composição sempre ambígua, mas cujo núcleo social estaria na idéia da “desdiferenciação dos campos” (JAMESON, 2001) da cultura e economia na vida social cotidiana provocando um processo de *lógica cultural do capitalismo tardio*. Seu advento, como sugere Terry Eagleton (1999), não seria somente uma reação à derrota do comunismo e sim uma reação ao “sucesso” do capitalismo que, sob várias maneiras, imprimiria uma penetração feroz na vida cultural, caracterizado pelo formato da mercadoria. O debate teórico teria à frente a corrente francesa pós-estruturalista que passaria a apresentar os problemas gerais da sociedade em “polidiscursos” dando ênfase a linguagem extrapolando a maneira de sua utilização em outros graus da vida social. O coroamento viria pela hipótese (de Lytoard) do congestionamento e fim das “grandes narrativas” da modernidade naufragadas pela centralidade da linguagem.

<sup>1</sup> Henri Lefebvre (1975) salienta a não existência de uma separação absoluta entre a verdade e o erro e, igualmente, a inexistência de demarcação clara entre a verdade absoluta e a verdade relativa. Ainda sim, uma mesma verdade seria relativa, pois “é destinada a transforma-se, a aparecer sob novos aspectos, a ser *superada* por leis ou teorias mais precisas, de maior aproximação. Mas, em certo sentido, é absoluta. Superação não significa supressão. Essa verdade subsistirá em seu lugar, em seu grau de objetividade e de precisão, em certa escala.” (LEFEBVRE, p. 99, grifos do autor).

<sup>2</sup> É como se essa história que nada contra a correnteza – longe da história de mão única dos vencedores – restituindo-se nas determinações recíprocas entre memória e presente provocasse uma “nova escuta do tempo” necessariamente melancólica, baseada na visão infernal da eterna volta das derrotas. Conferir Bensaid (1990).

<sup>3</sup> Isso estaria ligada ao que veio a ser chamado por “crise do marxismo”. Ela seria em muito verbalizada pelos pós-estruturalistas os quais alimentaram boa parte da produção intelectual francesa na década de 70. Para Perry Anderson (2004) toda euforia sobre o possível “fim do marxismo” estaria contido, também, os limites desse entusiasmo. Mesmo sob a carência de um debate estratégico que o “marxismo ocidental” se distanciara procurando privilegiar assuntos sobre o método, se trataria de algo mais específico, uma “crise de um certo marxismo, geograficamente confinado a Europa Latina – basicamente França, Itália e Espanha.” (ANDERSON, 2004, p. 163). Ora, muitos intelectuais da esquerda, geograficamente assinalada, (Lucio Colletti, Sartre, Althusser) no final de suas vidas – e sob a ressaca da derrota de 68 – apontariam para esta crise dando cordas para uma maior legitimação nos argumentos da *intelligentsia* francesa nos anos 70.

Também um equacionamento teórico é de uma “repulsa” pela e sobre a política (“o fim da política e do homem”, nas palavras de Michel Foucault) aumentando a distância os nexos entre política e a história em uma crescente despolitização do mundo concreto atual. A demonstração que torna as afirmações desses autores equivocada é que – além da demasiada generalização - ainda sob as dificuldades inerentes que a teoria de crítica ao capitalismo enfrentava (e enfrenta), uma literatura crítica impelida das experiências das derrotas dos séculos de outrora, levantaria, sob contradições e limites, uma compreensão de *reabertura da história*<sup>4</sup> mostrando os nexos políticos das experiências vividas e suas determinações.

Postado essas observações, no limiar do século XXI, o livro *Mudar o mundo sem tomar o poder* (2003) de John Holloway despertou muitas polêmicas, com debates instigantes<sup>5</sup>, e com lugar de destaque no debate interior do marxismo atual, ainda que não se possa a ser elencado naquilo que Daniel Bensaïd (1999, p. 13) denomina de “*marxismo-aberto*”:

Nenhuma doutrina, portanto, mas a teoria de uma prática suscetível de várias leituras. Não de qualquer leitura. Nem tudo é permitido em nome da interpretação, nem tudo tem valor. O texto e contexto definem restrições, delimitam um campo de variantes compatíveis com suas próprias aporias e conseqüentemente invalidam o contra-senso.

E aqui reside a hipótese provisória deste trabalho: trata-se de alguns descompassos entre texto e contexto que, na exposição de Holloway, vem *empobrecer as contextos* dos debates teóricos discutidos pelo autor. Para demonstrar nosso intento dessa suposta fratura, destacaremos os argumentos de Daniel Bensaïd e Michel Löwy<sup>6</sup>. A

<sup>4</sup> O termo foi utilizado por Gagnebin (1996) acerca do documento de Walter Benjamin “*As teses sobre o conceito de história*” e acompanhado por Michel Löwy (2005) em sua análise talmúdica sobre as teses como um “manifesto filosófico de reabertura da história.” Muitos autores se aproximam do intento de reescrever a história. Um exemplo é Gramsci que, como assinala Álvaro Bianchi (2008, p. 49), sua obra carcereira se vale de uma “concepção da história como tragédia”, isto é, uma “nova escrita da história”.

<sup>5</sup> Recentemente foi publicada, na Argentina, uma coletânea *Contra y más Allá del Capital: reflexiones a partir del debate acerca del libro “Cambiar el mundo sem tomar el poder”* (2006) segundo o qual uma gama de autores comenta as idéias do livro de Holloway. No Brasil, particularmente na revista *Novos Rumos*, o livro de Holloway suscitou alguns comentários. Conferir Del Roio (2005), Loureiro (2004) e Tonet (2005).

<sup>6</sup> As afinidades entre os dois autores, ainda que contenham diferenças - como podemos ver nas resenhas feitas por Michel Löwy em *Marxismo, Modernidade e Utopia* (2000) - fizeram com que ambos escrevessem juntos alguns textos. Veja, por exemplo, um artigo recente na revista *Margem Esquerda* (2007). Aos leitores mais insaciáveis convidamos para a leitura de um estudo preliminar que procura traçar algumas nuances e níveis

escolha desses dois autores assenta-se de que ambos são marcados pelo “espírito aberto” em suas trajetórias teóricas e políticas assimilando os problemas inéditos do capitalismo contemporâneo - e sua superação - propiciando um debate atual para os movimentos anticapitalistas e sua organização teórica e política.

## II. APRESENTANDO AS IDÉIAS MAIS GERAIS DO LIVRO DE JOHN HOLLOWAY

O livro de John Holloway é um daqueles escritos provocantes e polêmicos cujos argumentos ligam-se permanentemente a ira, a raiva, uma fúria que dá vivacidade ao longo do texto, uma escrita apaixonada chamando todos a uma discussão pertinente para o entendimento das lutas sociais contemporâneas e seus desdobramentos. Em uma palavra: o livro é um grito anticapitalista. O eixo central da obra é o desenlçamento entre a revolução e a tomada do poder. Um tema ambicioso que questiona toda a história das idéias e das lutas que intentaram as transformações para uma sociedade comunista.

O ponto de partida da obra assenta-se na constatação do autor segundo o qual toda reflexão teórica parte do princípio da negatividade, da oposição, do *grito*. “O grito implica em uma tensão entre o que existe e o que poderia existir, entre o indicativo (o que é) e o subjuntivo (o que pode ser)” (HOLLOWAY, 2003, p. 17). Seria a região de negatividade da sociedade capitalista.

Passa-se então a hipótese central sobre o qual a esquerda revolucionária de outrora teria como núcleo o paradigma estatal-poder, vendo-o como um simples instrumento da classe burguesa. Para o autor, isso teria conseqüências nefastas: primeiro, eles subestimaram o grau de integração do Estado isolando-o de seu próprio contexto social; segundo, “pressupõe uma abstração prévia do Estado e da sociedade aos seus limites espaciais, um recorte conceitual das relações dentro de suas fronteiras” (*Idem*, p.28) ocorrendo um descompasso entre fronteiras nacionais e relações sociais; e terceiro, e em conseqüência dos dois primeiros, a leitura instrumental do Estado deixaria de escanteio os nexos das relações de poder no contexto global. Para Holloway trata-se, ao contrário dessa leitura instrumental trazida pelo marxismo-oficial, de uma denominação que vem assentar-se no *Estado* como uma *relação social*: “não é uma coisa em si mesma, mas uma forma social, uma forma de relações sociais” (*Idem*, p. 140). As relações sociais são fluídas, imprevisíveis, instáveis e dependentes do

de comparação (a crítica da modernidade) entre os dois autores; nesse sentido, conferir Querido (2008).

desenvolvimento da reprodução nas relações capitalistas em seu conjunto.

Se o grito é o princípio negativo, ponto de partida de qualquer prática, ele implica um “fazer projetado” (“No princípio era ação” disse Goethe). O fazer como negação daquilo que gritamos. Ao seu juízo, esse movimento – de negação prática - é contra a natureza do que o é do social, pois implica a interação com o fazer dos outros. Assim, o fazer faz parte do *fluxo social do fazer*. Como destacamos a pouco, a tensão do grito está baseada no que é e no que pode ser, ou melhor, entre o “poder-fazer” e o “poder-sobre”. Vejamos pois: 1) “poder-fazer” é o poder social, parte de um fluxo social do fazer, “mas esse fluxo se constitui de distintas maneiras” (*Idem*: 49) como o fazer e o feito como utilidade (valor de uso). 2) “poder-sobre” é quando há uma fratura do fluxo social, do rompimento do fazer, quando separam o fato em relação aos fazedores, “uma relação de poder sobre os outros” (*Idem*, p. 50) que desencadeia um processo fragmentado (trabalho alienado, capital, valor) de separação do sujeito e objeto<sup>7</sup>. O “poder-sobre” também age na separação entre o “econômico” e o “político” para o qual o primeiro seria uma esfera natural e o segundo um exercício de poder central, fundamento teórico de argumento liberal<sup>8</sup>.

Passemos agora para a caracterização do *fetichismo*, categoria central no livro de Holloway. Baseia-se, principalmente, na leitura (a seu modo) de Marx, Lukács e Adorno para a compreensão dessa categoria. Em uma palavra: o *fetichismo* é a *ruptura do fazer*, é a *autonegação do fazer*. Suas raízes centram-se na problemática da alienação do trabalho, – conversão entre “poder-fazer” em “poder-sobre” – na alienação do homem à sua própria atividade, tirando-lhe o “fluxo social do fazer”<sup>9</sup>. O produto do trabalho alienado adota a forma de uma mercadoria que gerencia uma forma particular de organização nas relações entre as pessoas. Na mercadoria - ponto de fratura com o fluxo social do fazer - o valor, os juros, a renda, o lucro, o capital “são formas cada vez mais opacas da ocultação do fazer”. Ela é uma inversão das coisas

<sup>7</sup> “... a separação entre o sujeito e objeto entre fazedor e fato, adquire um novo significado, o que leva a uma nova definição e a uma nova consciência de subjetividade e de objetividade, a uma distância e a um antagonismo novos entre sujeito e objeto. Assim, em vez de o sujeito ser produto da modernidade, esta na verdade esta expressa a consciência da nova separação entre sujeito e objeto que é coerente ao fato de centrar a dominação social do fato” (*Idem*, p.53).

<sup>8</sup> Holloway faz menção a Toni Negri e sua distinção entre poder constituinte e poder constituído, embora não trabalhe “o nexos crucial” entre os dois poderes. A pertinência de Negri, sempre na leitura de nosso autor supracitado, é na força na luta absoluta da multidão em um caráter de ubiquidade.

<sup>9</sup> “Se o produto do trabalho é a alienação, a própria produção terá que ser a alienação ativa, a alienação da atividade, a atividade da alienação” (Marx *apud* Holloway, p. 73).

e/ou a fetichização das relações sociais: “No capitalismo existe uma inversão da relação entre as pessoas e as coisas, entre o sujeito e o objeto. Há uma objetivação do sujeito e uma subjetivação do objeto: as coisas (o dinheiro, o capital, as máquinas) se convertem em sujeito da sociedade, as pessoas (os trabalhadores se convertem em objetos.” (*Idem*, p. 83).

Como consequência, emerge uma quantificação do tempo (“regidificação do tempo”) transformando a processualidade do fazer num *pensamento identitário*, no plano teórico e científico: a identidade rígida entre ciência e objetividade *separa* o teórico e o objeto de estudo. Isso faz com a razão se torne demasiada formal, em outras palavras, a razão passa a ser tratada como eficiência, movida por leis do desenvolvimento capitalista, de ordenamento hierárquico dos conceitos, baseado em um mundo de categorias estáticas, da matematização do objeto de estudo, da classificação, ordenação, do princípio de não contraditoriedade: “o significar se converte no processo puramente formal de adequar os meios a fim” (*Idem*, p. 105). Do mesmo modo, o Estado seria a encarnação dessa identidade, e, portanto, contra a dinâmica do fluxo social do fazer. Se o *poder reside na fragmentação das relações sociais* “o Estado, então, não é o lugar de poder que parece ser. É só um elemento no despedaçamento das relações sociais” (*Idem*, p. 115).

Vale a pena um maior destaque (e cuidado) em relação ao conceito de poder. Segundo Holloway, Foucault imprime uma crítica ao conceito binário de poder fazendo a contrapartida sobre um poder entendido como uma multiplicidade de forças. Holloway, ao contrário, compreende “a multiplicidade de relações de poder deriva precisamente do antagonismo binário entre fazer e o feito” (*Idem, ibidem*). Só assim podemos entender a noção de *antipoder* como uma categoria que vai “contra-e-mais-além” do próprio movimento de dominação, *participando em todas as formas de antagonismo*, de negatividade. Dessa maneira, Holloway separa *duas* formas de fetichização: “*fetichismo-duro*” como condição de estabilidade da própria reificação, um desenvolvimento de uma lógica fechada, ou ainda, uma “fetichização do fetichismo” cuja lógica leva a apreender o sujeito como herói. E por outro lado, o “*fetichismo-come-processo*”, como um constante processo de luta entre fetichização e antifetichização: “Nós não estamos fetichizados, somos parte de um movimento antagônico contra a fetichização” (*Idem*, p. 158)<sup>10</sup>. O Estado assenta-se

<sup>10</sup> “Se partimos, então, da ideia de que nosso grito não é o grito de uma vanguarda, mas de um antagonismo que é inseparável do fato de viver em uma sociedade capitalista, de que é um grito universal (ou quase universal), então a dureza do

nesse processo de movimento de fetichização e antifetichização, “como processo-forma [de] um movimento para impor padrões em uma realidade refratária” (*Idem*, p. 148).

Nessa toada, Holloway fará críticas ao assim chamado “marxismo científico”, de tradição engelsiana, cuja tentativa se baseou em posicionar a ciência marxista em um conhecimento objetivo inserido no processo histórico objetivo: “Na descrição de Engels existe uma dupla objetividade: O marxismo é o conhecimento objetivo, certo, científico, de um processo objetivo e inevitável” (*Idem*, p. 182)<sup>11</sup>. Essa corrente teria também como exemplos - seguindo à risca a leitura feita do cientista político irlandês - Kautsky, Lênin, Pannekoek, Bernstein e Rosa Luxemburgo que, sob vários debates teóricos e políticos bem variáveis, têm como eixo comum uma “teoria [que] é entendida em termos de *conteúdo*, não em termos de *método*, em termos de *quê*, não em termos de *como*” (*Idem*, p. 195, grifos nossos). Um exemplo adotado pelo autor é a concepção leninista de consciência de classe (baseada em Kautsky), em *Que Fazer?*, como algo *exterior* na luta de classes do proletariado. Ela criaria uma relação hierárquica entre aqueles que têm e que não têm conhecimento, ou ainda, entre aqueles que têm consciência verdadeira e consciência falsa. Essa explanação valeria, igualmente, para a teorização do partido de vanguarda como forma organizativa para um fim: de tomar o poder do estado. Desse modo, todo “o debate gira em torno de como alcançar ‘o objetivo final’ objetivamente determinado” (*Idem*, p. 188). Para os marxistas ortodoxos, segundo Holloway, a luta de classes vem converter a crise em revolução: “via-se a luta de classes como um ingrediente que devia ser agregado à compreensão do movimento objetivo do capital” (*Idem*, p. 200).

Até por isso Holloway expõe sua concepção do “sujeito crítico revolucionário”. Não a trata como uma classe identificada a um grupo particular de pessoas, mas sedimentada como base na sua subordinação ao capital. Não se trata de um grupo de pessoas, “mas o antagonismo de maneira em que se organiza a prática social humana” (*Idem*, p. 215). E por estarmos em meio do fetichismo estaríamos “divididos contra nós mesmos, todos estamos fetichizados como em luta contra esse

---

fetichismo se dissolve e o fetichismo se revela como um processo de fetichização” (*Idem*, p. 137). O autor chama esse movimento de “marxismo aberto” [*open marxism*]. Voltaremos a essa discussão com as observações de Daniel Bensaïd.

<sup>11</sup> “A idéia de *leis objetivas* provoca uma *separação* entre *estrutura e luta*. Enquanto a noção do *fetichismo sugere que tudo é luta*, que não existe nada que esteja separado do antagonismo das relações sociais, a de ‘*leis objetivas*’ sugere uma dualidade entre, por um lado, um movimento estrutural objetivo da história independente da vontade das pessoas e, por outro lado, as lutas subjetivas por um mundo melhor” (*Idem*, p. 184, grifos nossos).

fetichismo” (*Idem, ibidem*)<sup>12</sup>. Um antagonismo que não pode ser um “quem” definido e sim um “que” indefinido, difuso, que sempre está em algum lugar “como uma cultura oculta de resistência” (*Idem*, p. 222). Um sujeito indefinido no antagonismo da prática social é um antipoder indefinido, onipresente, um movimento contra a visibilidade.

Por fim, o autor termina tentando traçar alguns parâmetros para o conceito de revolução não como uma construção de uma organização, mas definindo-a como “uma acumulação de práticas de auto-organizações opositora.” (*Idem*, p. 313). Esta concepção está ligada com as formas alternativas de fazer antipolítica, i. e., uma “rebelião contra o fetichismo”, rejeitando “o conceito tradicional [de revolução] como uma oportunidade política” (*Idem*, p. 299). A Comuna de Paris, o maio de 68, o colapso do Leste Europeu, a insurreição zapatista seriam indícios concretos dessa nova forma de pensar a revolução como uma “antipolítica de eventos”<sup>13</sup>.

### III. DANIEL BENSÀID E MICHEL LÖWY: DIÁLOGO CRÍTICO SOBRE HOLLOWAY

O impacto do livro teve uma indiscutível repercussão no tratamento das novas esquerdas, principalmente na América Latina. Muitos intelectuais manifestaram sobre a proposição do livro – como já mencionamos anteriormente – que, entre os quais, destacamos o sociólogo franco-brasileiro Michel Löwy e o filósofo Daniel Bensaïd, ambos, membros do Secretariado Unificado da IV Internacional. Na revista argentina *Herramienta* (2003), em seu número 23, foi publicada uma correspondência entre Michel e Holloway mostrando as divergências sobre alguns pontos do livro<sup>14</sup>. Paralelamente Bensaïd (2006) redigiu um artigo<sup>15</sup> extenso trazendo uma interpretação

---

<sup>12</sup> “Em resumo: pode-se dizer que o antagonismo entre a criatividade e sua negação é o conflito entre trabalho e capital, mas esse conflito (como Marx deixou claro) não se dá entre duas forças externas, mas é um conflito interno entre o fazer (a criatividade humana) e o fazer alienado.” (*Idem*, p.216).

<sup>13</sup> Cabe aqui uma rubrica. O capítulo nove do livro constitui uma discussão a parte devido à complexidade que a envolve a corrente “marxista autonomista” (ou “obreirista”) levado a cabo por Mario Tronti, Toni Negri e outros. Holloway afirma que tal corrente (mais precisamente Toni Negri) inverte o enfoque tradicional ao colocar a luta de classes como determinante do desenvolvimento capitalista, ainda que se valha do conceito de paradigma que, para o autor, tende a identificar apresentando um mundo de correspondência. Veja Holloway (2003, p.229-258).

<sup>14</sup> Uma pequena resenha publicada na *Crítica Marxista*, sob pena de Löwy (2005), é uma versão reduzida da carta deste a Holloway. Remeteremos a ela quando necessário.

<sup>15</sup> Como o livro ensejou uma discussão ampla entre os teóricos marxistas (e filomarxistas), Holloway procurou responder a grande maioria das críticas. Em se tratando das considerações específicas de Bensaïd (mas também a de Renan Vega Cantor,

igualmente crítica cujo núcleo do livro aferido seria fonte de um “forte ecletismo teórico” atravessado por orientações estratégicas assaz contraditórias. Passaremos agora a indicar algumas dessas sugestões.

## UM PLANETÁRIO DE ERROS

Muito dos argumentos traçados por Holloway se construiria mais em “um estado de ânimo” a uma “orientação definida” que, segundo Bensaïd (2006), o colocaria afinado a uma “corrente neolibertária”<sup>16</sup> nutrido-se doravante não da leitura dos clássicos anarquistas e, sim, de elementos da filosofia contemporânea – mais precisamente a pós-estruturalista – tais como Deleuze (como faz Negri) e Foucault. Uma das primeiras problemáticas de discordância é o argumento do “grande erro” da esquerda tradicional sobre a idéia da mudança do mundo através do Estado, em sua visão excessivamente instrumental e funcional. Bensaïd (2006) argumenta a ausência de uma concepção heterogênea na escala das esquerdas: “Holloway reduz a fecunda história do movimento trabalhista, de suas experiências e controvérsias a uma única marcha do estatismo através dos séculos, como se não houvessem enfrentado permanentemente concepções teóricas e estratégicas muito diferentes.”<sup>17</sup> Ao reduzir e ocultar todo o pensamento de idéias e de lutas a um movimento linear, Holloway correria o “risco de legitimar” a tese reacionária da “estreita continuidade” entre a “revolução de outubro” e “contrarrevolução stalinista”. A afirmação de Holloway (2003, p. 146) é precisa: “A estratégia de Stálin do ‘socialismo em um país só; tão freqüentemente descrita como uma traição à causa bolchevique, era, na realidade, o resultado lógico de um conceito de mudança social centrado no Estado”. Aproxima-se, sem se dar conta disso, do historiador Eric Hobsbawm (1995) em cuja leitura sobre stalinismo a trata como uma necessidade objetiva, uma continuidade histórica. Uma curiosa constatação, já que um dos eixos

centrais nos argumentos de Holloway (e pertinente) aos “marxistas científicos” é justamente esse viés objetivista.

O olhar no passado do marxismo somente como um movimento dogmático e autoritário é um dos grandes equívocos de Holloway. Michel Löwy (2005) concorda com as críticas sobre o empobrecimento do cientificismo analítico em sua ênfase às leis objetivas, mas lembra-se dos próprios saltos e avanços de alguns teóricos como, por exemplo, de Rosa Luxemburgo (o panfleto “A crise da social-democracia”, de 1915) que introduzi o princípio da incerteza na política socialista. Essa tematização, principalmente aquela traçada por Holloway em suas críticas a Lênin e Rosa, não faz uma distinção precisa dos contextos sobre os quais estavam ligados os dois marxistas e, de quebra, os diluí entre as figuras da ala “revisionista” (Kaustky) e do “reformismo” (Bernstein) deixando a questão, no mínimo, bem discutível. Ao intentar se livrar de todos, como matriz unilateral do último Engels, cria uma despolitização das particularidades de cada um; uma diminuição da complexa *démarche* teórica – de avanços e recuos – acarretando uma redução dos debates específicos que vingavam na época<sup>18</sup>. Eles são isolados e generalizados. Isolados, pois Holloway transforma, por exemplo, o debate de Bernstein com Rosa, sem esboçar, mesmo que preliminarmente, o contexto da política-econômica alemã – no período de transição para o século XX – extraindo somente o que lhe interessa para legitimar sua teorização, sem atender a necessidade de *como* e *porque* ocorreu a polêmica entre a ala radical da social democracia alemã e a ala revisionista do mesmo partido. E não de qualquer partido, pois se tratava do partido operário mais forte (pelo menos em termos contingentes) da Europa naquele tempo<sup>19</sup>. Polemizar com um dos membros da direção era tentar novas redefinições já que a social-democracia enveredava uma estratégia política que se orientava, cada vez mais, aos cânones da institucionalização, levando a tragédia final de suas políticas quando de sua aprovação aos créditos de guerra, em 1914. Holloway passa batido nessa

Guillermo Almeyra, Aldo Romero, Ernesto Manzana e Isidoro Cruz Bernal) que se baseiam suas críticas principalmente na questão sobre a história, houve uma resposta de Holloway (2003b) a esses autores. Há também uma réplica de Bensaïd (2003) sobre essa resposta.

<sup>16</sup> Obviamente, essa “corrente neolibertária” específica atribuída à Holloway teria profundas diferenças com outras tantas que enriqueceram o arcabouço de uma teoria crítica e radical da mudança do mundo (por exemplo, Daniel Guérin e seu “comunismo libertário”); entretanto, como sugere Del Roio (2004), Holloway teria vínculo com uma certa tradição semelhante ao qual se afere Daniel Bensaïd: o “revisonismo de esquerda”, “que recusa a *priori* toda forma de domínio do capital, incluindo o partido político e a representação parlamentar no Estado” (DEL ROIO, 2004, p. 51).

<sup>17</sup> As citações do artigo de Bensaïd e a correspondência de Löwy e Holloway têm a tradução livre a partir do espanhol.

<sup>18</sup> Uma das críticas de Marcos Del Roio (2004, p. 56) reforça a argumentação manifestada por Löwy: “O que quero sugerir aqui é que a análise de Holloway se restringe a críticas Rosa e Lênin em um momento que estavam vinculados à vertente ‘ortodoxa’, mas não situa o pensamento desses revolucionários depois de 1912, quando eles se diferenciavam cada vez mais daquele tronco teórico, processo esse acentuado com a guerra. O entendimento de que a crise emerge como faceta da luta de classe e que a sua radicalização propõe a escola entre o socialismo e a barbárie é bastante clara.”

<sup>19</sup> “Apesar da legislação anti-socialista, o número de votos em favor ao SPD cresceu de 437.000 em 1878 para 550.000, em 1884 e para 1.427.000, em 1890, ano da ab-rogação das leis anti-socialistas. Esse crescimento foi geralmente considerado como um sucesso da social-democracia: e despertou muita admiração também fora da Alemanha.” (FETSCHER, 1982, p. 258).

questão<sup>20</sup>. E generalizado, pois reduz Rosa - para ficarmos no mesmo exemplo - tão-somente à questão do poder, deixando todo seu empenho de crítica ao capitalismo de fora.

É certo que o marxismo ortodoxo não tematizou com a questão do fetichismo tendo somente reabertura mais sólida e central em Georg Lukács com *História e Consciência de Classe* (2003). As apropriações do fetichismo são vistas em um assunto que confere com a contemporaneidade, tanto para Löwy como para Bensaïd. No entanto, para o primeiro, o equívoco está na identificação de todas as formas de objetividade com o fetichismo, um “erro” que o próprio Lukács denunciará no famoso prefácio de 1967.

Por exemplo, ele se queixa de que no capitalismo ‘o objeto constituído adquire uma identidade durável’. Bem, uma boa cadeira produzida no socialismo não se tornaria “um objeto com uma identidade durável”? Sua recusa em distinguir alienação e objetivação conduz a uma negação da materialidade objetiva dos produtos humanos.<sup>21</sup> (LÖWY, 2005, p. 173).

Já o autor de *Marx, o intempestivo* assenta-se sua crítica a partir das “soluções possíveis” que Holloway esboça para enfrentar o círculo vicioso (e infernal) da fetichização, tendo como eixo o próprio movimento interior de negação, ou melhor, a “resistência multiforme” em contraposição ao “poder multiforme”. Vale dizer: o avivamento das potencialidades do fluxo social do fazer. “Expropriar ao expropriador não pode ser considerado como a recuperação de uma coisa, mas como a *dissolução* da coisificação do feito, sua (re) integração no fluxo social do fazer” (HOLLOWAY, 2003, p. 307, grifos nossos). Em tal exegese “se observará, no entanto, que o acento posto no processo de ‘desfetichização’, em curso da própria fetichização, *permite relativizar a questão da propriedade*”. (BENSAÏD, 2006, grifos nossos).

Outra questão. Os nexos de “poder- fazer” e “poder-sobre” fazem o franco-brasileiro

discordar: “Penso não ser possível existir nenhum forma da vida coletiva e de ações dos seres humanos sem alguma forma de ‘poder-sobre’” (LÖWY, 2005, p.174). O processo democrático, *id est*, a maioria que tem o *poder sobre* a maioria, cujo funcionamento permite a “dignidade” de todos: tanto a Comuna de Paris, como o movimento zapatista são exemplos concretos desse exercício democrático de “poder-sobre”. Além do que, o franco-brasileiro reclama da excessiva “abstração” quando Holloway se atém na discussão de poder e antipoder.

A insuficiência dessas categorias levadas a cabo por Holloway de conceber o horizonte do poder orientado (ou definido) como uma “multiplicidade de forças” ocultaria uma “unidade subjacente das relações de poder” e uma perda da perspectiva política: “A perspectiva de um poder dos oprimidos é substituído efetivamente por um antipoder indefinível e imperceptível, para o qual somente saberá que está em todas as partes e nenhuma, como no centro da circunferência pascalina” (BENSAÏD, 2006). Holloway compreende em cada gesto social uma forma *somente* de resistência e, por conseguinte, ausenta-se em não ligar-se com a “unidade subjacente” reclamado por Bensaïd. Mais uma vez, a influência do pós-estruturalismo parece embaralhar esses nexos. Os debates orientados nessa discussão são sentidos, igualmente, pela historiografia (pós-moderna) recente, como esclarece Emilia Viotti da Costa (1994, p. 15, grifos nossos):

O resultado foi que apesar da extraordinária expansão das fronteiras da história e do enriquecimento inegável da nossa compreensão da multiplicidade da experiência humana através dos tempos, a macro-física do poder permaneceu na sombra. *Quando o poder está em toda parte, acaba por não estar em lugar nenhum*. Além do que, o método de análise derivado de uma leitura simplificada de Foucault embora tenha constituído para esclarecer e ampliar a compreensão dos vários locais onde o poder exerce, recusa-se a explicar *como* e *porque* ele se constitui, se reproduz e se transforma. *As conexões entre o cotidiano e a macrofísica do poder são esquecidas*.

Para terminar este tópico, o caráter de revolução de suma importância no debate. Como vimos, o conceito de revolução em *Mudar o mundo sem tomar o poder* está ligado ao movimento contra a fetichização, visto como processo sem fim e não como um meio para um fim. O enigma da revolução tem sua centralidade, para Holloway (2003, p. 314), em uma “antipolítica de eventos em lugar de uma política de organização”. Em outras palavras: um projeto revolucionário que significa necessariamente nos termos do poder fazer humano. Todavia, Daniel Bensaïd (2006) enumera três sentidos de revolução, a saber: primeiro, o capitalismo não é um fenômeno eterno, é um

<sup>20</sup> Tanto Michel Löwy como Isabel Loureiro (2007) comungam da mesma análise - a propósito do período da polêmica sobre os quais se destacam Bernstein e Rosa - como a fase mais “dogmática” da revolucionária polaca por sua crença no colapso do capitalismo. No entanto, a abordagem unilateral e homogênea de Holloway é rejeitada por ambos os autores.

<sup>21</sup> Holloway (2003a) responde a essa questão levantada por Löwy salientando a distinção de objetivação e alienação como uma espécie de freio para a teoria revolucionária. O marxismo como teoria do fluxo do fazer social vale-se de uma especificidade crítica: “A crítica é crítica *ad hominem*: ela leva o que parece ser, o que parece nos tornar independentes da identidade humana e demonstra o resultado em fazer. A crítica ataca a objetividade e mostra que é uma projeção da subjetividade. A crítica é um ataque não só para alienação, mas também para a objetivação. A crítica coloca os seres humanos no centro do universo, como estamos a criar o nosso único verdadeiro sol.”

movimento contraditório podendo ser vencido, expressando a tradição das lutas dos oprimidos e sua libertação; segundo, posteriormente aos acontecimentos das revoluções vencidas no século XIX e XX sabemos que a revolução será *social* ou não será, como Marx e Engels escreveram no *Manifesto do Partido Comunista*; o terceiro sentido, sublinhado pelo autor, é a incerteza das estratégias que as revoluções posteriores podem aventar: “nada havia programado a Comuna de Paris, nem o poder dos Sovietes, ou o Comitê de Milícias da Catalunha. Estas formas por fim encontradas de poder revolucionário nasceram da própria luta e da memória subterrânea das experiências passadas”. Contrariamente, para Holloway, seu conceito de revolução tem aproximação com a filosofia do acontecimento de Deleuze, pois ele a define como um “carnaval dos oprimidos” ou um “festival dos subordinados”. Parece que aqui o autor cai na querela pós-moderna de fetichização do evento desenraizado do movimento dialético, contraditório e histórico de lutas. Ele não se atenta ao esforço permanente da rememoração da história dos vencidos, ao contrário, celebra apenas e somente o evento e o contingente. Bensaïd provoca: “O carnaval como a forma por fim encontrada da revolução pós-moderna?” Qualquer *não* é motivo de suficiência para a transformação radical da sociedade capitalista? Se até os filmes de Hollywood quase sempre começam com a apresentação de um mundo fundamentalmente injusto é preciso ao menos desconfiar da espetacularização da pobreza vigente como um produto sedutor do fetichismo pós-moderno. O grito tem seus limites!

## O ZAPATISMO

A qualidade que da concretude às formulações demasiado abstratas no livro supracitado, ou, em outras palavras, o objeto de mediação concreta de exemplo de sua explanação teórica é o movimento de Chiapas, o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN). Assim, o “novo” zapatismo seria uma recusa à política Estado-cêntrica anunciando uma nova forma de revolução. “O fracasso da revolução era na realidade o fracasso histórico de certo conceito da revolução, isto é, do conceito que identificava a revolução com o controle do Estado.” (HOLLOWAY, 2001). A revolução possui contornos novos: “aqui não pode ser questão de ‘primeiro revolução, depois dignidade: a própria dignidade é o movimento da revolução’” (*Idem, Ibidem*). Sua luta não é uma luta de poder contra poder, mas de reafirmação do fluxo do fazer. É um dos exemplos contemporâneos que preenchem um espaço de antipoder (“um antipoder indefinido”) composta em seu interior por variantes que não são

necessariamente “revolucionárias”. O zapatismo une-se ao MST, por exemplo, não pelo parentesco de classe comum, mas pela luta negativa contra o capitalismo.

Assim como Holloway, Daniel Bensaïd e Michel Löwy sempre acompanharam de perto o fenômeno zapatista. O que nos parece interessante (e curioso) é que muito do que os dois autores já escreviam - antes mesmo do lançamento de *Mudar o mundo sem tomar o poder* - colocavam inquietações pertinentes a toda exegese feita posteriormente por Holloway. Primeiramente, Michel Löwy aponta a ausência de um estudo mais detalhado sobre a democracia, sendo que esta seria um dos eixos políticos do movimento zapatista: a exigência democrática da sociedade civil mexicana. Seu apontamento insiste nas raízes históricas do movimento de Chiapas e na pluralidade que constitui a sua formação (“um tapete tecido com fios de diferentes cores”). “O EZLN é o herdeiro de cinco séculos de resistência indígena à conquista, à ‘civilização’ e à ‘modernidade’” (LÖWY, 2000, p. 201). Um movimento de “desencantamento do mundo” colocando-se criticamente frente ao progresso tecnológico (os zapatistas falam em uma “Quarta guerra mundial”) e sob a ação de resistir à (pós-) modernização neoliberal. A herança de Emiliano Zapata que carrega o movimento é de uma tradição de camponeses e indígenas que lutaram por terras e melhores condições de vida.

Uma das críticas bastante frequentes é que Holloway apresenta o zapatismo como algo absolutamente inovador, ignorando toda uma tradição histórica que está em sintonia e permite aos zapatistas reelaborarem práticas renovadas.<sup>22</sup> Essa ênfase pelo “novo” vem possivelmente da leitura - ao pé-da-letra - dos “discursos” divulgados pelo movimento. É conhecido em muitos dos textos do subcomandante Marcos o caráter político do movimento “sem aspirar tomar o poder” ou da resistência não como uma oposição ao poder, mas como uma forma de resistir. “Um contrapoder, pois. Porém, o desenvolvimento deste contrapoder desembocará, se o poder lhe deixa tempo, em uma dualidade de poderes, em uma situação de equilíbrio instável que não pode se perdurar: entre dois poderes, dois direitos, dois princípios que se opõem, a força decide” (BENSAÏD, 2000, p. 207). Trata-se aqui daquilo que Jameson (1996, 2001) chama de “luta do discurso” no capitalismo contemporâneo que se configura em um processo aceleramento da “lógica cultural do capitalismo

<sup>22</sup> As idéias desenvolvidas por Holloway foram debatidas pelos “militantes” zapatistas “depois das lutas de 2006 contra a fraude eleitoral e a repressão, após a Comuna de Oaxaca, os termos do debate evoluíram e a revista zapatista *Rebeldía*, em seu número de verão de 2007, abriu uma polêmica contra as teses de Holloway.” (BENSAÏD, 2008, p. 12).



tardio". Não seria um discurso estratégico como uma nova forma de combater a lógica imanente do capital? Nossa sugestão é que o movimento zapatista (com seus erros e contradições) vem se concretizar sob uma composição estratégia de "guerra verbal" alimentando um discurso crítico e narrativo que, igualmente, a transformação do cenário político e social, também se vê em uma instabilidade tendo em vista sua inserção nas relações desiguais e combinadas na estrutura das correlações de forças.

É um possível desdobramento dessa correlação centra-se – cedo ou tarde - na arena da política institucional para o qual o zapatismo nunca se ausentou. Um exemplo disso é a declaração do Exército Zapatista "sobre os resultados das eleições de 6 de julho, com a vitória de Cuahautemoc Cárdenas para a prefeitura da Cidade do México, e ao afirmar a necessidade da constituição de uma 'opção eleitoral de esquerda'" (*Idem, Ibidem*). Na tensão entre texto e contexto do movimento zapatista, a política - seja ela na forma de resistência, institucional, profana - é penetrada por um discurso estratégico que deve ser levado ao movimento real em suas nuances local, regional e o internacional.

#### IV. CONCLUSÃO: NOTAS PROVISÓRIAS SOBRE JOHN HOLLOWAY

O objetivo mais geral desse trabalho foi justamente traçar alguns aspectos da contemporaneidade sublinhando as contribuições de John Holloway cuja repercussão de seu livro *Mudar o mundo sem tomar o poder* é incontestável. O que se almejou foi à tentativa de ilustrar algumas insuficiências teóricas e práticas do autor, com apreciação das idéias de Daniel Bensaïd e Michel Löwy, que vem, além de colocar a pertinência de muitos dos temas de Holloway (por exemplo, a categoria do fetichismo), demonstrar uma fratura entre texto e contexto que percorre na obra aludida. Chegamos a algumas conclusões provisórias, a saber:

1. A legitimação (fatalista) entre a continuidade entre Revolução de Outubro e contra-revolução stalinista;
2. Ao criticar o "marxismo científico" dilui em um mesmo padrão de análise personagens tão distintos como Kautsky, Lênin, Bernstein e Rosa Luxemburgo não levando em consideração o ambiente político que os diferenciava.
3. A identificação de todas as formas de objetividade com o fetichismo;
4. O processo de antifetichização como reintegração do fluxo social do fazer relativizando o problema da propriedade privada;

5. A formulação do conceito "poder-sobre", tem sua insuficiência concreta, pois é inerente a qualquer forma de democratização de movimentos, isto é, o poder da maioria sobre uma minoria.

6. A ligação mecânica de revolução e evento destituindo todo um enraizamento histórico que os movimentos de outrora (Comuna de Paris, Revolução de 1917, as Milícias da Catalunha...) que formaram/pensaram suas organizações de acordo com as tensões das lutas que se desencadeavam.

7. Uma leitura literal do discurso zapatismo não traçando as tensões conflituosas entre local, regional, internacional do movimento.

E é a partir disso que *não* se pode aproximá-lo ao "marxismo-aberto" sugerido por Bensaïd (1999), pois apesar do termo poder sugerir um ecletismo teórico, ele congrega, ao contrário, uma leitura rigorosa das tensões imanentes de texto e contexto. Assim, a contextualização do momento em que pese às idéias de Holloway foi pouco trabalhada pelo autor ocultando toda uma tradição que *não* ficou reduzida ao debate estatista do poder. O processo, em linhas gerais, tende às vezes a ser simples: primeiro reduz toda a "filosofia da práxis" a um economicismo e, depois, proclama-se a sua insuficiência e estreiteza; posteriormente apresenta-se a crítica, a *verdade* da (im)possibilidade da revolução.

Próximo a esse ponto matizado aqui nesse trabalho são de que muitas das elaborações conceituais de Holloway se aproximam de algumas das proposições do assim chamado pós-estruturalismo/pós-modernismo (por mais que ele faça críticas parciais em relação a isso). A nova conceitualização, para o autor, nasce não de um processo dialético de rememoração e sim de um acerto de contas com o marxismo tradicional (não fazendo distinções precisas de uma *pluralidade de marxismos* que percorreram o século XIX e XX) sendo inconseqüente pelo próprio processo de tensões inerentes entre evento e movimento. Sua criatividade de apostar em uma sensibilidade nova de linguagem – que até certo ponto é original - fere pontos cruciais da história das lutas e dos movimentos. Como bem disse Leon Trotsky "aqueles que não conseguem defender velhas posições jamais conquistarão novas"...

Para terminar, muito dos desenvolvimentos conceituais de John Holloway vêem assentar-se em prerrogativas muitas vezes partilhadas pelos próprios críticos aqui: nas incertezas do presente, na não instrumentalização dos conceitos e um pretensão "marxismo-aberto". O problema aqui apontado, como sintetiza Löwy (2005), é a ausência da práxis

na obra de Holloway. Assim entendido, para “filosofia da práxis” do século XXI é seu dever uma reelaboração permanente de si mesmo enriquecido pelas tradições e os processos insurrecionais populares. Ela deve constatar e saber distinguir os marxismos que constituem o arcabouço marxista e aproximá-lo quando possível. O marxismo é a radicalização dos alicerces iluministas acompanhando suas mutações inerentes ao sistema de reprodução do capital. As várias leituras que o marxismo pode e deve exercer não permitem o desentendimento entre texto e contexto. Mais do que nunca a necessidade de uma *aposta* – como asseverava Lucien Goldman -para romper com a história oficial e por um “outro mundo possível” parece emergencial para um futuro que não se desenha em planos, ele será contingente, histórico e determinado. Um estímulo e um alarme para nossa “lenta paciência”.

## REFERÊNCIAS

- ANDERSON, P. **Considerações sobre o marxismo ocidental/ Nas trilhas do materialismo histórico**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- BENJAMIN, W. **Rua de mão única**. São Paulo: Brasiliense, 5ª edição, 1995. (obras escolhidas II).
- BENSAÏD, D. **Os Irredutíveis: teoremas da resistência para o tempo presente**. São Paulo: Boitempo, 2008.
- \_\_\_\_\_. & LÖWY, M. **Auguste Blanqui, comunista herege**. In: Margem Esquerda, nº10, São Paulo: Boitempo, 2007.
- \_\_\_\_\_. **La revolución sin el poder? Acerca de un libro reciente de John Holloway**. In: HIRSCH, J. (et al). **Contra y más Allá del Capital: reflexiones a partir del debate acerca del libro “Cambiar el mundo sin tomar el poder”**; Puebla/ Buenos Aires: Universidad Autónoma de Puebla/ Editorial Herramienta, 2006. Disponível em: <[www.herramienta.com.ar](http://www.herramienta.com.ar)> Acesso em: 29/03/2009.
- \_\_\_\_\_. **Gritos y escupitajos: doce observaciones – más una – para continuar el debate con John Holloway**, 2006a. Disponível em: <[www.vientosur.info/articulosweb/noticia/](http://www.vientosur.info/articulosweb/noticia/)> Acesso: 20/07/2009. Traduzido do original francês por Marita López, revisado por Carlos Cuéllar: Publicado na revista *Contretemps* (Paris), nº. 8, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Marcos e o Espelho quebrado da mundialização**. In: LÖWY, Michel; BENSAÏD, Daniel. **Marxismo, Modernidade e Utopia**. São Paulo: Xamã, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Marx, o intempestivo: grandezas e misérias de uma aventura crítica**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Walter Benjamin sentinelle messianique: à la gauche du possible**. Paris, F. Maspero, 1990.
- BLOCH, E. **O princípio da esperança**. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, v.1, 2005.
- BIANCHI, A. **O laboratório de Gramsci: filosofia, história e política**. São Paulo: Alameda, 2008.
- CHESNAIS, F. **A mundialização do capital**. São Paulo: Xamã, 1996.
- DA COSTA, E. V. **A dialética invertida: 1960-1990**. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo: ANPUH/ Marco Zero, vol.14, nº27, 1994.
- DEL ROIO, M. **O problema do poder na revolução: diálogo com John Holloway**. In: *Novos Rumos*, ano 19, nº42, 2004.
- EAGLETON, T. **De onde vêm os pós-modernistas?** In: WOOD, Ellen Meiksins, FOSTER, John B. **Em defesa da história: marxismo e pós-modernismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- FETSCHR, I. **Bernstein e o desafio à ortodoxia**. In: HOBBSAWN, Eric (et al). **História do marxismo II: o marxismo na época da segunda Internacional**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- GAGNEBIN, J. M. **Walter Benjamin ou a história aberta**. In: BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre a literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense 7ª edição, 1996.
- HOBBSAWN, E. **A era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HOLLOWAY, J. **Mudar o mundo sem tomar o poder**. São Paulo: Viramundo, 2003.
- \_\_\_\_\_. & LÖWY, Michel. **La cuestión del poder puesta en debate**. In: *Revista Herramienta*, Buenos Aires, nº23, 2003a. Disponível em: <[www.herramienta.com.ar](http://www.herramienta.com.ar)> Acesso em: 29/03/2009.

\_\_\_\_\_. **"Conduce tu carro y tu arado sobre los huesos de los muertos"**, In: *Revista Herramienta* (Buenos Aires), nº. 24, 2003b. Disponível em: <[www.herramienta.com.ar](http://www.herramienta.com.ar)> Acesso em: 29/03/2009.

\_\_\_\_\_. **O zapatismo e as ciências sociais na América Latina**. In: *Novos Rumos*, ano 16, nº 35, 2001. Disponível em: <<http://www.institutoastrojildopereira.org.br/novosrumos/>> Acesso em: 14/04/2009.

JAMESON, F. **Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio**. São Paulo: editora Ática, 2006.

\_\_\_\_\_. **"Fim da arte ou "Fim da história"?** In: **A cultura do dinheiro: ensaios sobre a globalização**. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

LEFEBVRE, H. **Lógica formal/Lógica dialética**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

LÖWY, M. **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"**. São Paulo: Boitempo, 2005.

\_\_\_\_\_. **Fontes e recursos do Zapatismo**. In: LÖWY, Michel; BENZAÏD, Daniel. **Marxismo, Modernidade e Utopia**. São Paulo: Xamã, 2000.

\_\_\_\_\_. **Resenha: Mudar o mundo sem tomar o poder**. In: *Crítica Marxista*, nº20, p.173-176, 2005.

LOUREIRO, I. **Michel e Rosa**. In: JINKINGS, Ivana e PESCHANSKI, João A.(org.). **As utopias de Michel Löwy: reflexões sobre um marxista insubordinado**. São Paulo: Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_. **John Holloway, Mudar o mundo sem tomar o poder – o significado a revolução hoje**. In: *Novos Rumos*, ano 20, nº43, 2005.

LUKÁCS, G. **História e Consciência de Classe**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

QUERIDO, F. M. **Michel Löwy e Daniel Bensaïd: o marxismo e a crítica a modernidade**. In: *Revista Aurora*, Marília (UNESP), n.3, 2008.

TONET, I. **Mudar o mundo sem tomar o poder, de John Holloway**. In: *Novos Rumos*, Ano 20, nº43, 2005.

<sup>i</sup> Graduando em Ciências Sociais, 5ª ano. UNESP – Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências e Letras – Departamento de Sociologia. Araraquara – SP – Brasil. 14800-901. O presente artigo procura formular algumas hipóteses provisórias, trabalhadas e aprofundadas na iniciação científica de título "Contribuição para uma nova escrita da história: Daniel Bensaïd na contramão da pós-modernidade". Contato:

[deni\\_out27@uol.com.br](mailto:deni_out27@uol.com.br)