

MUDAR O MUNDO SEM TOMAR O PODER

CHANGE THE WORLD WITHOUT TAKING POWER

John HOLLOWAY (autor)¹

Maria Rosimary Soares dos SANTOS²

Polêmico e instigante é o que se poderia dizer minimamente sobre a leitura de *Mudar o mundo sem tomar o poder*, o livro de John Holloway, irlandês radicado no México, onde é professor do Instituto de Ciências Sociais da Universidade Autônoma de Puebla.

Mudar o mundo sem tomar o poder é certamente instigante para muitos brasileiros que saíram às ruas para comemorar, no dia 06 de outubro de 2002, a vitória de Luiz Inácio Lula da Silva para a presidência do Brasil. Brasileiros que saíram novamente às ruas, antes mesmo desse governo completar um ano de mandato, para protestar contra as reformas neoliberais por ele promovidas. Refiro-me à reforma da previdência e à expulsão de parlamentares do Partido dos Trabalhadores que votaram contra a proposta do governo de reforma da previdência.

A eleição de Lula da Silva representou para muitos o *grito*, o grito de frustração, o grito de descontentamento dos que não têm poder. Gritamos Não ao governo neoliberal de Fernando Henrique Cardoso. “No princípio, era o grito. Nós gritamos” (p. 9). Ganhamos uma eleição, temos o poder. Podemos agora mudar a sociedade? Não, é a resposta de Holloway.

Holloway sustenta a sua posição a partir da crítica aos paradigmas dominantes do pensamento revolucionário e do pensamento reformista que apontam a conquista do Estado como central para a mudança radical (tomada revolucionária do Estado) ou gradual (eleições, mudanças por via parlamentar) da sociedade.

¹ John Holloway é professor do Instituto de Ciências Sociais da Universidade Autônoma de Puebla, localizado no México. Publicou, em 2002, o livro *Change the world without taking power*, traduzido para o português. *Mudar o mundo sem tomar o poder*, São Paulo: Viramundo, 2003. 330 p.

² Professora da Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG.

As experiências revolucionárias do século XX (União Soviética, China), exemplificam “o fracasso histórico de um conceito particular de revolução, o conceito que identificava revolução com controle do Estado”. Hoje, esse fracasso reflete-se na aparente impossibilidade da revolução, mesmo admitindo que os governos *comunistas* da União Soviética, da China e de outras partes conseguiram elevar os níveis de segurança material e diminuíram as desigualdades sociais nos territórios desses Estados. Pouco foi feito para promover o reino da liberdade. Segundo Holloway, a situação não foi muito diferente no caso dos governos social-democratas. Apesar de terem em alguns casos promovido melhorias na segurança material, a prática dos social-democratas diferenciou-se pouco dos governos conservadores, e a maioria dos partidos social-democratas abandonou qualquer pretensão de ser portadora da reforma social radical.

O resultado foi que a conquista do poder político, objetivo central da luta, sempre significou a *traição* do movimento, e traição tornou-se a palavra chave para a esquerda. Para Holloway, ao invés de apelarmos para tantas traições em busca de uma explicação, “talvez necessitemos rever a idéia de que a sociedade pode ser mudada por meio da conquista do poder do Estado” (p.26).

A análise desenvolvida ajuda, em parte, a compreender porque as revoluções falharam. No entendimento do autor, a idéia de tomar posições de poder, seja a do poder governamental ou outras posições dispersas na sociedade,

não compreende que o objetivo da revolução é dissolver as relações de poder, criar uma sociedade no reconhecimento mútuo das pessoas. O que falhou é a idéia de que a revolução significa tomar o poder para abolir o poder. A única maneira de se imaginar agora a revolução é como a dissolução do poder, não como a sua conquista. (p.37)

Esse é o desafio revolucionário no início do século XXI: mudar o mundo sem tomar o poder. O levante zapatista no México exemplifica, segundo Holloway, este desafio: “os zapatistas afirmaram que querem fazer o mundo de novo, que querem criar um modelo de dignidade, um mundo de humanidade, mas sem tomar o poder”. Em decorrência disso, o autor chama a atenção para o crescimento de “um espaço de antipoder”, que corresponderia ao debilitamento do processo que centrou o descontentamento no Estado.

Para começar a pensar no poder e em mudar o mundo sem tomar o poder, devemos partir do *fazer*. Holloway distingue a

capacidade de fazer, ou *poder-fazer* do *poder-sobre*. No capitalismo o fazer se fragmentou:

o poderoso concebe, mas não executa, enquanto os outros executam, mas não concebem. [...] O poder-sobre é a ruptura do fluxo social do fazer. Aqueles que exercem o poder sobre a ação dos outros lhes negam a subjetividade, negam a parte que lhes corresponde no fluxo do fazer, os excluem da história. (p.61)

Assim, a luta do Grito é a luta para libertar o poder-fazer do poder-sobre, a luta para libertar o fazer do trabalho alienado, para libertar a subjetividade da objetivação. E essa luta não é a luta para construir um contra-poder, mas sim um antipoder, algo completamente diferente do poder-sobre, algo muito mais radical, ou seja, é a “dissolução do poder-sobre, a emancipação do poder-fazer”. A revolução é o desenvolvimento e a realização do antipoder.

Neste ponto, Holloway inicia uma discussão sobre o conceito de fetichismo, conceito que, segundo ele, é negligenciado por sociólogos e cientistas políticos marxistas que preferem começar suas análises pela categoria classe social e adaptá-la às estruturas de suas disciplinas. Em Marx, o conceito de fetichismo é fundamental à sua crítica à sociedade capitalista.

[...] 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 se convertem em sujeitos da sociedade, as pessoas (os trabalhadores) se convertem em objetos. (p.83)

O conceito de fetichismo nos ajuda a entender como as pessoas não apenas aceitam as misérias do capitalismo, mas também participam ativamente de sua reprodução, o conceito também destaca a dificuldade ou a aparente impossibilidade da revolução contra o capitalismo. O fetichismo é, assim, o problema teórico central que enfrenta qualquer teoria da revolução (p.86).

Neste sentido, concentrar no fetichismo é mais um problema do que solução. Por isso, o autor propõe a necessidade de compreendermos o fetichismo como um processo, jamais como um fato consumado, “como uma luta contínua, como algo sempre em discussão”. Caso contrário, se o fetichismo fosse um fato acabado, se o capitalismo se caracterizasse pela objetivação total do sujeito, não existiria a crítica. A existência da crítica mostra a sua natureza contraditória e evidencia a presença do antifetichismo. O conceito de fetichismo implica o seu

oposto: “não como um refúgio essencial não alienado [...], mas como resistência, como rejeição, como repulsa da alienação de nossa prática diária” (p.136).

Compreendido o fetichismo como processo de fetichização podemos, então, compreender que a gênese das relações sociais capitalistas não está apenas no passado histórico, ela é um processo cotidiano. Assim, a forma - valor, a forma - dinheiro, a forma capital, a forma Estado, etc. não são realidades duráveis e autônomas, são campos de batalha, constantemente questionadas como formas de relações sociais, são constantemente estabelecidas e restabelecidas (ou não) por meio da luta.

Para Holloway, tomar consciência da opressão e lutar contra ela não são coisas de heróicos militantes ou de intelectuais de vanguarda. “[...] não somos uma bela adormecida, uma humanidade congelada em nossa alienação até que nosso príncipe – partido - encantado venha nos beijar”. Nós existimos contra e no capital, “[...] nossa existência no capital (nosso fechamento dentro do capital) é a negação constante de nossa rebelião contra o capital. Nosso fechamento no capital é um constante processo de fetichizar ou de formar nossas relações sociais, uma luta constante” (p.138).

Neste ponto, o autor também faz uma crítica ao chamado *marxismo científico*. Conforme a sua interpretação, a maior parte da tradição marxista – incluindo Engels, Bernstein, Lênin, Rosa de Luxemburgo e Gramsci – equivocou-se em entender o marxismo como conhecimento científico da história. Sob essa perspectiva, as lutas, classes e processos são objetivados, classificados e enquadrados em estruturas e leis da história, o que torna a mudança social problemática ou impossível. “[...] a idéia de que a sociedade se desenvolve de acordo com leis objetivas [...] apresenta problemas evidentes para uma teoria da luta. Se existe um movimento objetivo da história que é independente da vontade humana, então qual é papel da luta?” (p.183).

A luta ocupa, dessa forma, um papel secundário, seja porque apóia o movimento da história, seja porque lhe atribua um papel ativo, o seu significado deriva de sua relação com o desenvolvimento das leis objetivas. A crítica também vale para os marxistas enquanto conhecedores do movimento histórico do desenvolvimento social: “[...] o papel do marxismo é proporcionar uma compreensão do marco dentro do qual a luta acontece”. Os marxistas, certamente, não tomam como ponto de partida a negação da importância da luta de classes, mas a

sua suposição, o que virtualmente vem dar no mesmo: a luta de classes se torna uma *obviedade* (p.197).

Outro problema apontado diz respeito à compreensão do marxismo como uma teoria sobre a sociedade. Essa compreensão, no entendimento de Holloway, faz do marxismo uma teoria social que pode ser descrita como funcionalista. Nessa perspectiva, o capitalismo é visto como um mecanismo funcional e auto-regulado, formado por realidades estáveis. Assim, pergunta o autor, como então pode vir a ser outra coisa, ou mesmo posto em questão por indivíduos que fazem parte dessa máquina? Em uma situação como essa, a ruptura, “se é que a idéia se mantém, só pode ser vista como algo externo, como algo que é incorporado de fora”. (p.204)

Mas quem é o “sujeito crítico-revolucionário”? Segundo Holloway é quem se rebela, quem grita contra a ordem, quem se coloca do lado de fora, contra o Estado e o poder. Aqui, o autor aponta os limites do conceito de classe trabalhadora que, geralmente, é visto pelos socialistas como um conceito positivo e a identidade da classe trabalhadora como algo apreciado, já que a consolidação dessa identidade é parte da luta de classes contra o capital.

Para Holloway, a identidade da classe trabalhadora não é algo bom que deva ser apreciado, mas algo ruim, que deve ser combatido e constantemente questionado: “não lutamos como classe trabalhadora, lutamos contra ser classe trabalhadora, contra ser classificados”. Assim, a subjetividade existe apenas como negação, como luta contra a identidade: “a identidade de classe trabalhadora deveria ser vista como não identidade: a comunhão da luta para não ser classe trabalhadora” (p.212).

O sujeito crítico-revolucionário surge da insubordinação, é aquele (a) ou aqueles (as) que “gritam contra”. A insubordinação é uma parte fundamental da experiência cotidiana, é uma resistência cotidiana e desarticulada, sem rosto, sem voz, muitas vezes desprezada pela esquerda, no entanto, é a materialidade do antipoder, a base da esperança. A resistência é inerente a cada um de nós e não apenas uma constante resposta às formas de controle do capital.

Nos capítulos finais do livro, Holloway concentra-se na discussão do antipoder. O autor afirma que a crise do capital precipita uma realidade material para o antipoder. No entanto, ele não surge do processo de crise da ordem do capital, mas da luta pela constituição de uma nova sociabilidade mais além do Estado e do poder.

Voltando à pergunta inicial: *como mudar o mundo sem tomar o poder*, o autor não tem a resposta, e “como não sabemos mais o que significa revolução, perguntamos”. O livro não tem um final. É uma pergunta, um convite à discussão.

SANTOS, M. R. S. Change the world without taking power. *Revista ORG & DEMO* (Marília), n. 4, p. 127-132, 2003.