

## 4. Estado como bloqueio criativo: Walker, Holloway e a reimaginação do político

### 4.1 Diálogo crítico

O capítulo precedente procurou evidenciar as limitações da articulação, efetuada por certos teóricos, entre um discurso possuindo propósitos emancipatórios e uma imaginação política internacionalista, logo, estado-cêntrica. Apesar de críticas pertinentes às teorias convencionais do Internacional/Mundial, Rosenberg, Colás e Panitch acabam, paradoxalmente, mantendo a sua reificação primordial – do Estado soberano e do sistema internacional – e criam novas, no que concerne ao uso do conceitual marxiano.

Destarte, estes autores indicam pensar os clássicos de forma estática, não os utilizando como arsenal teórico para compreender o hoje e levando a uma rigidez limitadora. Ao contrário, Gramsci (1991) trabalhou Maquiavel de acordo com sua época, pensando no príncipe moderno – encarnado no Partido Comunista – em diálogo com o *condottiere* maquiaveliano. Walker faz movimento semelhante ao estudar Maquiavel ou Hobbes assim como Holloway com Marx ou Lukács, indicando a postura de pensá-los hodiernamente.

Neste espírito, a proposta de diálogo<sup>1</sup> entre Walker e Holloway supõe levar em conta seriamente a crítica, inclusive em sua inspiração marxiana. Assim, os conceitos de reificação e fetichismo tornam-se centrais, ao problematizar a questão central desta dissertação: a soberania estatal e a imaginação política centrada nesta. Ademais, os movimentos e processos que (re)produzem nossas práticas – ligadas ao Estado soberano e à organização social centrada no capital – são ressaltados, buscando reforçar percepções de uma Política Mundial e uma crítica não-fetichizada, atacando as teorias política e social – e internacionais – modernas e o marxismo positivista.

---

<sup>1</sup> Lembrando a dialética, em sua origem grega, como a arte do diálogo. Ainda compreende-se este diálogo como exploração das contradições, abrindo formas alternativas potenciais. Enfim, como colocado por Walter Benjamin, a dialética fundamenta-se no espírito crítico e autocrítico que permite “escovar a história a contrapelo”, levando a “fustigar o conservadorismo dos conservadores como sacudir o conservadorismo dos próprios revolucionários” (Konder, 2001, pp. 70; 87).

Como trabalhado anteriormente, as teorias críticas ligam-se, em essência, às alternativas. Neste contexto, este capítulo objetiva pensar acerca das respostas usuais e dos impasses decorrentes, apontados nos capítulos precedentes. Isto se reflete no significado de pensar criticamente, ou seja, em resoluções realmente distintas, não presas a uma imaginação política moderna e empobrecida. Deste modo, enfatizam-se autores que buscam romper com tal lógica estado-cêntrica, explicitando os mecanismos limitadores dos anteriores e efetuando um diálogo entre a reificação da soberania, analisada por Walker, e o fetichismo do Estado, estudado por Holloway. Em suma, trata-se de propor trocas dialógicas – pós-positivistas e críticas – ao incorporar reflexões além do estado-centrismo, buscando as afinidades e convergências entre ambos os autores e indicando suas próprias lacunas.

## **4.2 Reificação da Soberania Estatal**

O estudo capital de R.B.J. Walker, *Inside/Outside*, representa um marco para reflexão acerca do Internacional/Mundial em um contexto crítico. Sua análise enfoca a força do discurso da soberania estatal, seus mecanismos de funcionamento e construção de subjetividade, além de pensar em possíveis resoluções alternativas. Isto toma forma na proposta do Mundial que,

require a re-engagement with the historically constituted limits of the prevailing discourses about international relations/world politics without simply assuming that the historically specific resolutions of all spatiotemporal options expressed by the principle of state sovereignty are the only ground from which critical thought and emancipatory practice can be generated (Walker, 1993, p. 21).

Destarte, esta seção inicia-se com os princípios organizativos da prática estatal-soberana, prossegue com suas possibilidades políticas e encerra-se com os desafios a tais resoluções.

### **4.2.1 Pontos de Partidas e Mitos de Origem**

O Estado soberano – e o sistema interestatal – são apreendidos, por Walker, como uma criação histórica e social. Este se origina no Renascimento

italiano com as mudanças econômicas e sociais que permitiram a autonomia das cidades-Estado e formaliza-se posteriormente em Vestfália, em 1648, com o reconhecimento do princípio de independência e interesses seculares e particulares dos Estados competidores, em oposição ao universalismo cristão. O século XIX conhece a fusão – ainda que incompleta – do nacionalismo e da jurisdição territorial dos Estados. O século seguinte, via descolonização, concretiza tal organização interestatal em todo planeta.

Deste modo, importante característica situa-se em sua fragmentação, permitindo a diversidade, em detrimento da unidade imperial e sua estrutura hierárquica. Do ponto de vista econômico, permite a organização da divisão do trabalho, tida como primordial para o progresso material e desenvolvimento de uma economia mundial.

Contudo, seu ponto fundamental encontra-se na distinção essencial entre a vida dentro e fora do Estado nacional. Como o indicam Thomas Hobbes e Nicolau Maquiavel, dentro deste espaço possibilita-se saborear a boa vida, ser um cidadão, estabelecer uma comunidade, uma cultura e uma nação, ou seja, negociar obrigações e liberdades. No entanto, na relação entre Estados não existe a possibilidade – a política internacional sendo a esfera de violência, intrigas e políticas de poder – de levar em conta quaisquer considerações acerca da justiça.

Esta divisão – soberana – representa um poderoso mito de origem, ponto de partida para a tradição do Internacional. Dessa forma, não há questionamento sobre sua genealogia, pois possui séculos de continuidades e pretensões no sentido de levar-nos do atrasado ao avançado, do passional ao racional, da barbárie ao iluminismo, indicando as promessas da modernidade e seu progresso linear.

Tal tradição do Internacional/Mundial baseia-se, primordialmente, em Maquiavel. Focar este autor de modo crítico permite lê-lo de forma a questionar as suposições básicas do Internacional, por este indicadas. Assim, o pensador florentino é investigado no sentido de apreender suas perguntas sobre a comunidade política, levando em conta suas próprias limitações e horizontes históricos.

Os clássicos indicam fortes fontes de questionamento crítico, não de reificação e fechamento. No caso de Maquiavel, sua interpretação usual o situa como realista pragmático, privilegiando o poder em detrimento da ética, pregando o uso da violência nos assuntos – e razão – de Estado e subordinando fins aos

meios. Entretanto, a interpretação de Walker centra-se em sua luta por uma comunidade política – cidade-Estado – face ao universalismo cristão. Destarte, encontra-se mais próximo aos ideais do humanismo ou republicanismo que da política de poder ou realismo, intentando equilíbrios entre liberdade e necessidade, realidade e possibilidade.

Logo, Maquiavel pode ser entendido como um interrogador no que concerne às condições políticas em novas fases históricas, tendo em vista o término das hierarquias medievais e imperiais em sua época. Ao distinguir o conceito de política entre o dentro e o fora de uma comunidade política espacialmente organizada, permite questionar visões alicerçadas ainda hoje nesta divisão, pois representou um criador em sua época, à moda dos artistas renascentistas.

Isto é melhor compreendido, ao associar a sua concepção de *fortuna* – condições históricas cambiantes – a de *virtù*, capacidade de responder a estes caprichos e gerar ordem, em meio a fluxos contingenciais. Assim, Maquiavel não acompanha a doutrina cristã e sua vida política subordinada à eternidade, em conjunto às categorias universais do mundo medieval.

No entanto,

while Machiavelli contested the universalism of the static universals of his time, and contested it on the ground of the temporality of human existence, the Machiavellian community, the state, has itself come to be treated as the static universal, the fixed point from which the world may be commanded by the latter-day heroes who claim power and legitimacy in a world of evident flux (Walker, 1993, p. 44).

Dito de outro modo, ao encarar tal resolução maquiaveliana como contingente historicamente, os apelos realistas – da eternidade dos Estados – e idealistas – da comunidade estatal universal – mostram-se limitados, dificultando o pensar em Política Mundial, devido a suas respostas reificadas e à afirmação das separações modernas.

#### 4.2.2

#### **Escopo reduzido de possibilidades éticas-políticas**

Ademais, ocorrem nas RI uma série de oposições que dificultam o pensar criticamente, ilustradas pela contraposição entre a ética e o Internacional, realismo e idealismo, normativo e empírico. Fazê-lo é examinar como se pode falar de

ética<sup>2</sup> no seio do Internacional/Mundial, nas condições atuais. Isto se liga à problematização de Maquiavel no que toca à possibilidade de uma comunidade política tendo em vista os novos tempos – perigo de aniquilamento nuclear, novos padrões de exclusão e reorganização da vida econômica, fragilidade ecológica planetária ou direitos humanos desprezados.

No contexto das teorias políticas e sociais, a clássica oposição entre realistas e idealistas situa-se em paralelo às contradições modernas entre a expansão da razão instrumental e a esfera dos valores substantivos. Assim, Max Weber indica uma visão pessimista ao recusar qualquer resolução dialética ou transcendente a esta dicotomia. Sua concepção do Internacional – que influenciou Morgenthau e Carr – ressalta o Estado soberano como domínio primário onde os valores podem ancorar-se, onde dilemas e mistérios do relativismo ser resolvidos e visões sobre o que significa comunidade política, razão, progresso desenvolver-se.

Logo, as contradições da modernidade tornam-se questões de segundo plano na disciplina, pois refletir sobre isto equivale a empreender interrogações sobre concepções históricas e temporais. Destarte, refletir sobre a relação entre ética e o Internacional nos leva às preocupações espaciais e debates do início da modernidade, quando ocorrem as dissoluções das hierarquias medievais e feudais.

Em meio à luta entre os deveres do homem e cidadão, entre universal e particular, os pensadores deste período afirmam a primazia do último, na forma da comunidade estatal e do indivíduo. Maquiavel, como visto, prioriza a *virtù* no seio da cidade-Estado em detrimento da Cristandade universal, pensando em um mundo em mudança. Hobbes fixa tais configurações de poder apelando à razão eterna e universal, já que este busca reconciliar autoridade e obrigação, nas comunidades particulares, com as concepções da teologia cristã.

Em termos distintos, “Machiavelli’s wonderful sense of contingency of all politics has never been quite erased, though it has been kept under control on more or less hobbesian terms” (Walker, 2003, p. 271). Hobbes estabeleceu uma compreensão específica de espaço e subjetividade como a única razoável para construir uma história sobre liberdade, necessidade e razão. Entretanto, este não

---

<sup>2</sup> Esta é compreendida por Walker não como um conjunto de normas e regras previamente definidas nem como princípios acabados aguardando aplicação, mas como uma prática histórica em curso, ligada a possibilidades políticas.

entendeu a soberania como algo que “está”, mas como um mecanismo dinâmico, que funciona.

Dito de outro modo, tal princípio da soberania possui um claro e específico entendimento da possibilidade ética no que diz respeito à natureza, localização e legitimidade da autoridade política. Isto resulta na demarcação entre a vida política dentro e fora das fronteiras nacionais, onde aspirações universais do bom, verdadeiro e belo podem materializar-se dentro dos marcos territoriais, espacialmente definidos<sup>3</sup>. Ademais, dentro dos Estados torna-se possível atualizar, com o tempo, tais idéias, o que não se manifesta nas relações entre os Estados em sua recorrência e repetição de violência, levando a um dualismo temporal<sup>4</sup>.

Desta forma, o Internacional compreende-se não como política (mundial), mas como relações (internacionais) unicamente, equivalendo à dificuldade – ou até mesmo impossibilidade – de estabelecer princípios éticos que se apliquem a este âmbito. A distância entre ética e RI concretiza-se nas distinções entre comunidade e anarquia, progresso e geopolítica, política e relações, consumando seu trágico destino.

Neste contexto, a solidariedade política manifesta-se, essencialmente, dentro do âmbito estatal. Assim, há um contraponto entre a celebração comunitária no interior das fronteiras nacionais e sua minimização no exterior destas, identificada pela anarquia. Logo, o significado de viver juntos atém-se ao território estatal, o Estado não envolvendo unicamente a definição weberiana do monopólio legítimo do uso da violência, mas, igualmente, a exclusividade de onde e como ocorre a atividade política.

Os pensamentos sobre o significado de pertencer a uma comunidade política são dominados por dois extremos excludentes, o universalismo de um lado e o nacionalismo de outro. Isto se concretiza na diversidade cultural dos diversos Estados e na unidade do sistema político e econômico global.

---

<sup>3</sup> Ainda que isto leve ao fato de as concepções de universalidade no interior dos Estados partirem de um grupo de cidadãos e não dos membros de uma comunidade comum ou ainda à contradição entre a invocação democrática e sua construção “por cima”, efetuada de modo excludente.

<sup>4</sup> Tal dualismo insere-se, segundo Walker, em uma série, dentro da cultura moderna, de divisões entre sujeito e objeto, céu e terra, mente e cérebro, ser e vir-a-ser ou sujeito e soberano.

O Estado soberano representa uma resolução frente à oposição entre identidade universalista e particularismo individual<sup>5</sup>. Por conseguinte, o imaginário espacial moderno delimita estritamente as opções possíveis, na forma de seus dualismos entre amigo e inimigo, cidadão e não-cidadão, dentro e fora. A segurança, por exemplo, só é possível dentro do território estatal ou no Estado em amplitude planetária, o governo mundial. Paradoxalmente, ambas as idéias possuem concepções espaciais semelhantes, sublimadas na suposta oposição – de fato complementação – entre realistas e idealistas. Em outras palavras,

contrary to the ways in which claims to universality and claims to particularity are conceived as opposites – nationalism/globalism, realism/idealism, domestic jurisdiction/ humanitarian intervention – they are part of the same package and are subject to all kinds of rhetorical switches and reversals (...). The apparent polarity between multilateralism and unilateralism can easily mask the much more important convergence between the imperialist tendencies that can be legitimized by both (Walker, 2003, pp. 280-1).

Esta suposta realização da comunidade e justiça dentro permite seu contraponto anárquico fora. Isto cria, via progressismo moderno, uma solução de realização ulterior da universalidade. No entanto, esta permanece unicamente como uma distante aspiração, tendo em vista seus princípios constitutivos excludentes.

Assim, pensar em ética e RI leva a colocar questões sobre a dificuldade de falar sobre política hoje, ou seja, acerca do significado de comunidade política, obrigação, liberdade, democracia, segurança frente às rearticulações presentes. Se diferença é vista como oposta à identidade, entra-se em uma série de dualismos maniqueístas: plural e universal, ordem e justiça, interesse nacional e humano, política internacional e sociedade civil, comunidade e anarquia. Entre o Estado obsoleto idealista e o Estado permanente e imutável realista, destaca-se a mesma concepção espacial.

Em suma, o princípio da soberania estatal corresponde a uma poderosa e elegante resposta à questão sobre a possibilidade de vida política. Esta resolução espacial e sua compreensão ontológica embutem uma teoria da ética onde a boa vida e seus valores universais ocorrem somente em comunidades políticas particulares.

---

<sup>5</sup> Isto resulta no conceito de segurança nacional, no qual ocorre uma negociação entre os desejos concorrentes entre a segurança do cidadão – nacional – e da pessoa – mundial –, havendo primazia do primeiro.

### 4.2.3 Desafios às Resoluções Modernas

Maquiavel pensou o problema da comunidade política, enfatizando o caráter necessariamente contingente e potencialmente corrupto de todas. Nos tempos atuais, como visto acima, tal solução maquiaveliana – o Estado como espaço onde se pode aspirar à *virtù* – pode ser contestada, levando em conta a existência de diversos fluxos globais<sup>6</sup>, gerando uma complexidade espacial além do mapa legal de Estados distintos.

Assim, após problematizar os princípios da ordem interestatal soberana e suas possibilidades políticas, constata-se a dificuldade em pensar futuros alternativos, pois os apelos à soberania trazem não somente um entendimento do presente, mas também dos limites – estatais – de nossa imaginação política.

Pode-se distinguir duas posturas básicas sobre os pontos de partida do Internacional. Ou assume-se como satisfatória tal resolução e busca-se resolver problemas específicos ou persiste-se perguntando acerca de uma articulação alternativa e não-reificada. Mantendo-se a primeira, consolida-se uma construção do estrangeiro como o Outro, uma negação representada pelas dicotomias entre cidadão e inimigo, identidade e diferença, pois a teoria da soberania estatal nega princípios éticos além do espaço delimitado das fronteiras nacionais.

Dentro do escopo da segunda, o ponto de partida do Mundial situa-se na problematização dos mitos de origem do Internacional, a soberania como condição acabada. Trata-se, então, de reconstruir o quebra-cabeça soberano e seu significado histórico, como um problema e uma resposta – uma prática. Esta

asserts that we are, first and foremost, citizens. We are what we are within – subjects and subjectivities. The state is within us as much as we are within it. Only as citizens, it insists, can we become human. Only as citizens we become secure, free, developed, democratic, peaceful (Walker, 1995, p. 23).

A geometria da presença e ausência e os silêncios ontológicos do Internacional permitem afirmações epistemológicas e metodológicas, além de ignorar construções sociais, possuindo seu ápice no “nível de análise” – homem, Estado e sistema interestatal. Tais concepções desdobram-se em divisões espaciais

---

<sup>6</sup> Trata-se de desafios às resoluções modernas da soberania estatal – e uma série de cessar de distinções entre compatriotas e estrangeiros, nós e eles – tais como o colapso ecológico ou as armas de destruição em massa.

horizontais nas relações entre Estados soberanos e verticais no sentido de permitir pensar em supranacionalidade como possibilidade futura. Tais distinções excludentes – dentro e fora – levam a pensar em termos de ser ou não-ser. Neste sentido, Walker explicita, com auxílio de Gaston Bachelard, a profunda metafísica por trás de “simples” traçados de linhas e retas.

Estas idéias se ligam, igualmente, a uma compreensão da democracia na forma de uma distância entre a pretensão cosmopolita e práticas paroquiais estatais. Há dois nós principais: de um lado, a contradição, já expressa, entre a aspiração universal e a realização particular; de outro, há uma incongruência entre estruturas de poder globalizadas e processos de participação, representação, *accountability* enraizados nos aparatos estatais. Portanto, existe um elo essencial entre o princípio da soberania estatal e as práticas democráticas e suas possibilidades criativas.

Pensamentos convencionais acerca da democracia, dentro do escopo iluminista de progresso linear, contrapõem-se à visão proposta por Walker de pensá-la como um processo, antes um problema complexo do que uma condição acabada. Neste âmbito, o desafio representa (re)pensar o que é democrático, já que a resolução moderna entende a realização da comunidade particular estatal em oposição à guerra no Internacional, em sua dicotomia entre justiça e paz dentro e violência fora.

Em suma,

conversely the claim to universality within states becomes the ground against which a tradition of international relations theory may be constructed through a discourse of negation. Against order, anarchy; against peace, war; against justice and legitimate authority, mere power and rules of accommodation; against progress and emancipation, mere contingency and eternal return. The only alternative to negation, of course, turns out to be the hope of that someday, somehow, all that is presumed to be possible inside may be extended to the outside – a hope that is constantly deferred, and indeed can only be specified as a condition of its own impossibility in anything other than the bounded space of sovereign state (Walker, 1993, p. 152).

Tal dicotomia dentro/fora constitui o Outro como perigoso, primitivo, subdesenvolvido, onde e com o qual a democracia não é possível. Esta se materializa somente internamente, indicando a associação entre a reificação do Outro, guerras e segredos de Estado. Mesmo internamente, o Estado representa a

voz oficial em detrimento de aspirações em termos de classe, etnia ou gênero, contradições em parte resolvidas pelos constantes apelos à identidade nacional.

Os debates que tocam a problemática democrática embebem-se da resolução moderna da soberania quando determinam as condições espaciais nas quais esta pode se exercer<sup>7</sup>. Isto acontece devido a seu conceito determinante – soberano – constituir uma essencial prática política. Ao articular uma concepção específica de espaço político, trabalha com três contradições, entre unidade e diversidade, interno e externo, espaço e tempo.

As dificuldades contemporâneas dos Estados não indicam que estes estão desaparecendo ou perdendo sua consolidada capacidade de produzir violência mas dizem respeito às dificuldades em continuar afirmando sua resolução exclusiva, da contradição binária entre ser cidadão e ser humano.

A recusa da reificação das três configurações soberanas indica um intento de sair do atoleiro destas oposições tratadas como dadas. As categorias naturalizadas das RI governam e disciplinam o pensamento e ação políticos graças a sua compreensão de identidade política excludente, em consonância com o princípio da soberania estatal, o que determina a inviabilidade do Mundial. Assim, o Internacional mostra mais um problema do que o explica ou ajuda a imaginar outra forma, com seus silêncios reveladores.

Holloway, por seu lado, pensa de outra forma a distinção nós/eles, apresentando uma convergência essencial ao interrogar o grande foco estatal da imaginação política moderna.

## **4.3 Fetichismo do Estado soberano**

### **4.3.1 Elo perdido das amarras estatais**

John Holloway (2003b) parte da resposta convencional dos movimentos de emancipação coletiva acerca de como transformar o mundo, a saber, pela via

---

<sup>7</sup> A respeito de paz universal, Immanuel Kant a pensa em termos de um mundo de Estados soberanos. No entanto, o princípio mesmo de soberania estatal o torna incompatível com o Mundial. Assim, esta visão cosmopolita da democracia constrange a imaginação política.

estatal. Pode-se constatar um consenso implícito nos debates críticos<sup>8</sup>, ilustrado pela disputa teórica-política entre Edward Bernstein e Rosa Luxemburgo, consagrada na dicotomia entre reforma e revolução. Trata-se de uma convergência quanto ao ponto estatal como eixo central de mudança das sociedades e do poder capitalista.

Neste contexto, a aparente impossibilidade atual e certa melancolia ligam-se ao fracasso deste modo de conceber as transformações, onde câmbios sociais rimam com o controle do Estado. Entretanto, sua grande lacuna consistiu em abstrair o Estado de seu contexto social, lhe concedendo uma autonomia que tal aparato não possui.

Esta visão reflete uma apreensão instrumental do Estado, este não passando de um sítio dominado pela classe capitalista. Assim, sua tomada, por eleições ou revolução, pode permitir passar sua força a serviço da classe trabalhadora e seus interesses. Ao ignorar a crítica a este isolamento, esta perspectiva fetichiza o Estado, não percebendo sua imersão no seio de uma rede de relações sociais capitalistas.

Ademais, esta interpretação denota insuficiências em sua compreensão dos limites espaciais, ao perceber que

o mundo, nessa concepção, é formado por muitas sociedades nacionais, cada uma com seu próprio Estado, que se relacionam como uma rede de relações internacionais. Cada Estado é, então, o centro de seu próprio mundo e se torna possível conceber uma revolução nacional e ver o Estado como o motor da mudança radical de “sua” sociedade (Holloway, 2003b, p. 28).

Entretanto, tal visão olvida o fato das relações sociais não coincidirem com as fronteiras nacionais, já que estas, no âmbito capitalista, sempre ocorrem além destes limites territoriais. O elo entre o capitalista e o trabalhador media-se pelo dinheiro e, deste modo, libera possíveis travas nacionais ou mesmo desterritorializa tais relações, pois seus atores podem situar-se em diversas sociedades. Em outras palavras, existe uma rede global capitalista que incorpora os Estados particulares<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> É certo que, dentre outros, Lênin defendia o fim do Estado e Trotsky a revolução mundial. No entanto, a conquista de poder estatal sempre se situou, na visão destes, como ponto central no processo de transformações.

<sup>9</sup> A importância de pensar a totalidade leva Lukács a afirmar que isto distingue teoria burguesa e marxismo e que “o domínio da categoria da totalidade é o portador do princípio revolucionário na ciência” (2003 [1922], p. 106) e Walker a colocar que “in trying to understand the dynamics of modern world politics it is necessary to adopt a view of the totality” (1984, p. 13).

A isto, tal perspectiva soma uma compreensão positiva do nacionalismo. Apesar da intenção revolucionária, esta implica em priorizar um Estado específico em detrimento de outros. Assim, a “idéia de mudar a sociedade por meio do Estado repousa no conceito de que o Estado é, ou deveria ser, soberano” (Holloway, 2003b, p. 30). Disto decorre que a luta pela mudança da sociedade converte-se em defesa do Estado, por pressupor a soberania estatal, tornando-se incompatível com a luta contra o capital. Por conseguinte, “confunde-se autodeterminação com soberania, quando de fato a própria existência do Estado como forma das relações sociais é a própria antítese da autodeterminação” (Holloway, 2003b, p. 31).

### 4.3.2

#### **Poder como separação e sua natureza contraditória**

O poder significa a capacidade de fazer, o poder-fazer, tal faculdade sendo inerentemente social, ou seja, ligada ao fazer dos outros. Este poder-fazer (*potencia*, poder-ação) converte-se em poder-sobre (*potestas*, poder-dominância) quando ocorre uma relação de poder de algumas pessoas sobre outras. No caso específico capitalista, para a grande parcela, o poder passa a ser seu oposto, não representando mais a capacidade de fazer mas, inversamente, a incapacidade de fazer. Assim, transformam-se de fazedores a objetos do fazer, sua atividade vira passiva, sua subjetividade passa a ser objetividade, consumando a alienação do trabalho.

Neste contexto, o poder-dominância indica a ruptura do fluxo social do fazer, pois se o fazer indica um processo de união, o exercício do poder-sobre leva à separação<sup>10</sup>. Isto ocorre na distinção entre concepção e execução, o fazer de uma pessoa do de outra, sujeito e objeto, fazer e feito. Destarte, caracteriza um processo conflitivo onde à maioria é negado o fazer, apropriado por poucos. Ainda,

el término “poder” oculta por lo tanto dos movimientos antagónicos. Por un lado, el poder-sobre es un movimiento de separar (...). “La separación”, dice Marx, es “el

<sup>10</sup>Guy Debord (1992 [1967]) exerce importante influência em Holloway, pensando que a “scission généralisée de spectacle est inséparable de l’État moderne” ou que a “séparation est l’alpha et l’oméga du spectacle” (p. 27). Isto é igualmente observado em sua crítica, anti-estatista, à tomada – revolucionária, social-democrata ou nacional-libertadora – do Estado, além da concepção de auto-emancipação e defesa da tradição de auto-organização dos trabalhadores na forma de conselhos.

verdadero proceso de generación del capital”. Por otro lado, el poder-hacer es necesariamente un movimiento en contra de su existencia actual como poder-sobre, un movimiento de unificación, un movimiento para restaurar o crear el flujo directamente del social del hacer (Holloway, 2001).

Tal ruptura efetua-se de modo violento, tendo em vista que a antiga relação direta feudal entre dominador e fazedor é substituída pela relação entre dominador e feito. Logo, a força necessária para garantir a apropriação do feito não concentra-se mais nos fazedores mas na propriedade. Isto só é possível pelo fato do uso da força estar separado do processo imediato de separação do feito e do fazer. Dito de outro modo,

la dominación capitalista implica la separación entre el estado y el proceso de explotación, entre lo político y lo económico, una separación que constituye lo político y lo económico como tales. La existencia misma de lo político (el estado) es una parte necesaria de la separación de lo hecho del hacer. El estado, por lo tanto, no es sitio del poder. El estado, más bien, es un momento del proceso de separar lo hecho del hacer que es la transformación del poder-hacer en poder-sobre; un momento, en otras palabras, de la fetichización de las relaciones sociales. (Holloway, 2001).

A liberdade pessoal em relação aos dominadores contrapõe-se à subordinação devido à quebra do fluxo coletivo do fazer e ao rompimento do nós coletivo, o poder-sobre existindo como posse do feito. A organização social centrada no capital impõe uma definição na forma de uma separação entre sujeito e objeto, entre o sujeito e seu fazer. No entanto, o capital sofre uma dependência absoluta do trabalho alienado, abrindo sua principal debilidade. Em outras palavras, o poder-fazer transforma-se em poder-sobre, mas abre-se a revoltas contra esta nova forma, por uma recuperação do poder-fazer e a libertação de sua subjetividade, por ora objetivizada<sup>11</sup>.

Isto leva a uma múltipla fragmentação do fazer e das relações sociais, evidenciando uma multiplicidade de antagonismos e heterogeneidade de conflitos. Logo, não se trata de reduzir estes à oposição entre capital e trabalho ou enfatizar a luta de uma classe trabalhadora definida empiricamente, mas indicar que o antagonismo binário entre o fazer e o feito é múltiplo. Conseqüentemente, Holloway coloca que

em lugar de começar com a multiplicidade, necessitamos fazê-lo com a multiplicação que dá saída a essa multiplicidade. Em lugar de começar com múltiplas identidades (mulheres, brancos, homossexuais, bascos, irlandeses, etc.),

<sup>11</sup> Neste contexto, emancipação liga-se à dissolução do poder-sobre.

precisamos começar com o processo de identificação que as gera (Holloway, 2003b, p. 69).

Karl Marx sintetiza tal ruptura do fazer, tipicamente capitalista, no conceito de fetichismo<sup>12</sup>. Este estranhamento do homem em relação a si mesmo reflete-se na separação do fazer efetuada em sua própria atividade, identificada como auto-alienação. Em suma, o trabalho alienado produz ativamente sua própria dominação, convertendo o poder-ação em poder-dominação.

Em *O Capital*, Marx enfoca a mercadoria como parte da fratura do fluxo social do fazer, já que sua produção vira-se para a troca, distinguindo fazer e feito. Estes processos resultam em uma desumanização, havendo inversão da relação entre pessoas e coisas. Ocorre uma objetivização do sujeito e uma subjetivização do objeto, pois as coisas – capital, máquinas... – tornam-se sujeitos e as pessoas – trabalhadores – objetos.

Deste modo, o fetichismo – e a fetichização das relações sociais – adquirem feição central para a reflexão crítica, pois aponta como as pessoas reproduzem ativamente as configurações capitalistas. Isto impede de perceber o mundo erroneamente, não dividindo constituição e existência, feito e fazer, sujeito e objeto, ou seja, evitando as separações e pretensões positivistas de eterno presente imutável. Assim, o processo de definição encampa tais divisões, tais como o observador neutro ou a teoria como algo a ser aplicado, pois definir o liga a um objeto externo, separado do sujeito.

Isto resulta em particularizações e fragmentações, dificultando a compreensão do espaço – divisão em Estados particulares – e da atividade social. Logo, o mundo é conceitualizado na base de categorias estáticas e não-contraditórias, em vez de partir do movimento e das contradições. Pensar no âmbito destas formas reificantes permite manter uma lógica binária e insistir na abstração das relações sociais, levando a compreender tais relações como governadas por leis e identificando uma realidade natural e acabada.

Holloway insiste que o Estado soberano também se baseia nestes processos de identificação, pois é inconcebível sem a definição de cidadãos e sua simultânea exclusão dos não-cidadãos. Deste modo, o poder encontra-se na

---

<sup>12</sup> Holloway (2003a) percebe um elo estreito entre os conceitos de alienação (Marx em seus escritos de juventude), fetichismo (Marx em *O Capital*), reificação (Lukács), identificação (Adorno) e disciplina (Foucault).

fragmentação das relações sociais, sua separação constante do feito e fazer e a transformação das relações entre pessoas em relações entre coisas. Nisto, o Estado representa uma poderosa máquina de divisão, destruição, ao definir suas identidades nacionais excludentes, além de significar um bastião contra o fluxo do fazer.

Isto conduz a cogitar acerca do dilema do fetichismo, da urgente impossibilidade da revolução, ou seja, de pensar como pessoas divididas, desumanizadas e alienadas podem se libertar.

### 4.3.3

#### **Fetichismo, fetichização, desfetichização**

Há duas compreensões do fetichismo, o fetichismo “duro” e a fetichização-como-processo. A primeira apreende a constituição das relações sociais como uma gênese histórica, acontecida no passado, separando o momento originário do capitalismo e seu modo estabelecido. A segunda visa quebrar a insuperável rigidez de suas categorias – como o capital ou o Estado – como formas historicamente específicas e o entendimento de um círculo completo capitalista. A interpretação do fetichismo “duro” leva a uma paradoxal fetichização do próprio conceito de fetichismo e abre portas à existência de críticos privilegiados, uma elite intelectual, fora dos processos de fetichização, podendo indicar linhas corretas às massas dominadas e objetos da alienação.

Georg Lukács, apesar de permanecer fiel à idéia da direção partidária como ente não-fetichizado e possuindo perspectiva da totalidade, ajuda a superar tal visão, ao introduzir a questão dos processos. Isto é trabalhado do ponto de vista da natureza autocontraditória do fetichismo, pois o fato mesmo de existir crítica indica não ocorrer uma objetivização total do sujeito.

Desta forma, o conceito de fetichismo inclui o seu oposto, o antifetichismo como resistência. Ainda, frente aos processos de alienação e separação entre sujeito e objeto, fazer e feito, existem movimentos opostos que ensinam reuni-los. Assim, categorias tidas como dadas ilustram processos, na forma de fetichização, sendo constantemente estabelecidos, restabelecidos, e permeados por lutas.

Neste espírito, compreende-se o Estado soberano como uma forma de relações sociais e um aspecto de sua fetichização, em detrimento de uma

compreensão fixa. Holloway indica apreender a peculiaridade das relações sociais capitalistas na forma do Estado, ou seja, na distinção entre o político e o econômico. Isto se concretiza na separação entre o processo imediato de exploração e a manutenção da ordem – pela coerção – e na exploração não-aberta, tendo em vista a livre venda e compra da força de trabalho, como uma mercadoria.

Tomando parte do desenvolvimento antagônico capitalista, a própria manutenção estatal depende da reprodução destas relações, havendo, no entanto, elos complexos entre ambas as esferas. Com a fragmentação entre o político e o econômico, as lutas realizam-se dentro de cada um separadamente sem, entretanto, permitir questionamentos acerca da estrutura social como um todo. Ao impor definições aos conflitos, o Estado soberano indica um processo de rigidificação das relações sociais, como instância separada da sociedade. Logo, a existência do capital como forma organizativa não é questionada.

Em suma,

o Estado é um processo de estatização do conflito social. Uma vez que o conflito se define como “político”, é separado de qualquer coisa que poderia questionar o reino do “econômico”: da propriedade privada, isto é, as estruturas fundamentais do poder-sobre (Holloway, 2003b, p. 144).

Ademais, a mobilidade essencial do capital é olvidada, em discussões que naturalizam a forma-Estado. Porém, a transição do feudalismo ao capitalismo configurou-se na liberação da dominação das amarras estatais, tendo em vista que sua constituição é primordialmente mundial.

Assim, o Estado soberano fragmenta, classifica e fetichiza. Sua existência define “seu” território, “sua” sociedade, “seus” cidadãos, havendo uma permanente autoconstituição. Afirmando constantemente a soberania estatal nacional, o Estado repete, a cada instante, a fragmentação das relações sociais mundiais, ilustrada pelos apelos à nação, discriminação dos estrangeiros ou manutenção dos exércitos, exemplificando uma das formas mais brutais de afirmação do domínio do capital.

Por conseguinte, a teoria liga-se às incertezas, pois as configurações sociais tidas como dadas são, de fato, palco de lutas. Ainda, dialeticamente com e contra Lukács, Holloway sugere que não se pode adotar o ponto de vista da totalidade mas, no máximo, aspirar a este, abrindo conseqüências fundamentais. A

única verdade representa a negação do falso, não havendo nenhum elemento fixo e nenhum possível apego – nem classe, nem revolução, nem Marx –, unicamente o movimento de negação do falso.

A separação entre constituição e existência possui um caráter paradoxal, pois sua instabilidade deve-se à distinção entre o feito e o fazer, mas gera, também, sua estabilidade já que tais processos são tidos como separados, logo, fetichizados e permanentes. O capitalismo nunca “é”, já que se trata de uma luta permanente para constituir-se. Há uma contínua reconstituição da separação entre o fazer e o feito.

Neste contexto, a teoria torna-se parte da luta pela recuperação do fazer. Logo, a crítica trabalha no sentido de reunificar sujeito e objeto, afirmando a centralidade da criatividade humana. Retomando Marx, o conhecimento compõe-se de um movimento de crítica aos processos constituídos, não de algo objetivo. Em outras palavras, “criticar é reconhecer que somos seres divididos. Criticar a sociedade é criticar nossa própria cumplicidade na reprodução dessa sociedade” (Holloway, 2003b, p. 175).

Deste modo, é reiterada a importância do conceito de fetichismo pois este define a distância fundamental entre ciência “burguesa” e críticas. A primeira identifica como dadas – e imutáveis – as relações sociais capitalistas, tentando compreender tal realidade, enquanto a segunda representa um movimento negativo de busca de entendimento das contradições das configurações existentes, questionando as categorias tidas como neutras.

A divisão entre sujeito e objeto manifesta-se, em um estranho comprometimento de alguns marxistas com o positivismo, encampano a idéia de um processo histórico objetivo e seu inevitável rumo à Revolução. Sendo a ciência objetiva e havendo um conhecimento “correto”, os que podem alcançá-lo são os com maior acesso à educação – intelectuais, membros da burguesia – podendo, em seguida, levá-lo ao proletariado. Assim, na lente marxista-positivista, o socialismo científico constitui a teoria de emancipação do proletariado, não de sua auto-emancipação<sup>13</sup>. Para emancipar este, surge o ponto essencial de tomar o poder estatal como meio de libertação, reforçando a divisão entre um “eles” e um “nós”.

---

<sup>13</sup> Tal *démarche* de Holloway apresenta semelhanças a de Michael Löwy (2002a) ao enfatizar uma interpretação de auto-emancipação do proletariado na teoria da revolução de Marx.

Uma tendência autoritária materializa-se na forma de um conhecimento-acerca-de, que é nada menos que uma outra faceta do poder-sobre, distinguindo os que têm conhecimento e acesso à linha correta e as massas que não os possuem<sup>14</sup>. A crítica entende-se unicamente como conteúdo (fins), mas não como forma (meios). Neste espírito, conceitos tais como “classe trabalhadora”, interpretam-se como um grupo empiricamente definido de pessoas em vez de apreendê-lo no seio de uma relação antagônica. Do mesmo modo, o Estado passa a ser compreendido como instrumento da classe dominante em detrimento de entendê-lo como parte da fetichização das relações sociais.

Ademais, não há diálogo entre “líderes” e “massas”, mas transmissão de diretivas. Admitindo o fato de todos estarem sujeitos ao fetichismo, já que a crítica é parte do movimento contra a ruptura entre o fazer e o feito, somos levados a uma política de trocas dialógicas, do ouvir e falar. Frente à resposta marxista-positivista da direção partidária e seu acesso à totalidade, adentra-se nas incertezas e questionamentos.

A força da compreensão marxista-positivista situa-se em sua simples resposta ao dilema do fetichismo. Ora, tais certezas só existem por meio da reificação das relações sociais. Neste entendimento, ocorre a classificação e definição de um grupo de pessoas como a “classe trabalhadora”, traçando uma linha divisória de pertencimento ou não, um “eles”, estreitando a concepção de antagonismo social.

Partindo de uma perspectiva de compreensão do capitalismo, classes, Estado e capital – e suas relações sociais – como processo, admite-se que tal organização social não se materializa somente em mercadorias ou mais-valia, mas, igualmente, produz e reproduz a própria relação social capitalista, entre o capitalista e o trabalhador. Logo, constituição e existência não podem ser distinguidas, ou seja, as classes vivem processos permanentes de constituição.

A violência da separação entre sujeito e objeto, fazer e feito, é parte da essência do capitalismo, tanto em seu período inicial quanto atual. A luta de

---

<sup>14</sup> No entanto, Marx e Engels colocam que “a doutrina materialista que pretende que os homens sejam produtos das circunstâncias e da educação, e que, conseqüentemente, homens transformados sejam produtos de outras circunstâncias e de uma educação modificada, esquece que são precisamente os homens que transformam as circunstâncias e que o próprio educador precisa ser educado” (2002 [1846], p. 100).

classes é, então, apreendida como o antagonismo entre a classificação e sua oposição. Dito de outro modo,

toda prática social é um antagonismo incessante entre a sujeição da prática às formas definidoras, fetichizadas, pervertidas do capitalismo e a tentativa de viver-contra-e-mais-além dessas formas. Desse modo, não se pode admitir a existência de formas de luta não-classistas. A luta de classes, então, é o incessante antagonismo cotidiano (seja percebido ou não) entre a alienação e a desalienação, entre definição e antidefinição, entre a fetichização e desfetichização (Holloway, 2003b, p. 212).

Tal perspectiva leva a uma concepção esquizóide e vulcânica da humanidade, simultaneamente ajudando a classificar e lutando contra esta definição. Marx enfatiza a existência na sociedade capitalista como conflitiva, de seres humanos divididos consigo mesmo. O fazer transforma-se, no capitalismo, em fazer contra si mesmo, por negar a criatividade humana, o poder-ação. Assim, o conflito de classes ocorre em um conflito interno entre o fazer como inventividade humana e o fazer alienado.

Em detrimento de uma visão de conflito entre dois grupos de pessoas, de “pertencimento” a uma classe, propõe-se uma compreensão de um conflito que nos atravessa e nos despedaça, embora uma minoria participe diretamente em seu benefício, frente à grande maioria direta ou indiretamente objeto de exploração. A separação do trabalhador dos meios de produção participa do processo de des-sujeitização do sujeito. Neste contexto, a resposta estatal para a transformação social mostra suas insuficiências no momento em que não reconhecer a existência do Estado soberano como um processo de relações sociais torna-se uma separação ativa do fazer.

## **4.4 Afinidades e convergências**

### **4.4.1 Dilemas e separações: capitalismo, Estado, soberania**

A presente proposta de diálogo entre Walker e Holloway intui afinidades nas críticas aos limites imaginativos estado-cêntricos, tanto teóricos quanto práticos, apontados com ajuda dos três autores selecionados no capítulo anterior. Logo, no âmbito desta discussão, trata-se de perceber possíveis tendências comuns na caracterização das limitações à imaginação política internacionalista de

teóricos críticos. Neste âmbito, a explicação dos fracassos práticos – ilustrados pela “obsessão jacobina” – pela perspectiva da traição torna-se alvo de crítica para os dois, tendo em vista que “the theme of the revolution betrayed is now etched very deeply on our political imagination” (Walker, 1988, p. 147), ou que “durante o último século, ‘traição’ foi uma palavra-chave para a esquerda” (Holloway, 2003b, p. 26). Isto permite pensar em modos alternativos ao todo-Estado, já que a negação da existência de crise no pensamento emancipatório impede considerações renovadas, como estudado anteriormente.

Ademais, tanto Walker quanto Holloway distanciam-se de interpretações de intenção crítica – dentre outros, os três exemplos analisados no capítulo anterior – mas que olvidam os conceitos essenciais de reificação e fetichismo. Este esquecimento permite naturalizar separações que por sua vez limitam sua imaginação política. Se Walker insiste na dicotomia dentro/fora da soberania estatal, Holloway enfatiza o fetichismo do Estado soberano como parte fundamental da separação do capital que gera distinções entre o fazer e o feito, sujeito e objeto, levando a pessoas dessubjetivizadas<sup>15</sup>.

Os dois recusam, também, as respostas habituais aos dilemas da soberania e fetichismo, tendo em vista que estas resoluções privilegiam o terreno estatal. Em lugar destas, problematizam tais pontos de partida fetichizados, não temendo não possuir respostas imediatas e fixas, contrapondo as incertezas presentes à rigidez anterior e seus limites criativos.

Assim, as configurações sociais são apreendidas como produtos históricos, da atividade humana, tomando forma graças a práticas humanas do dia-a-dia. Em vez de percebê-las como naturais, inevitáveis ou demasiadamente abstratas, tais “estruturas” possuem elo direto com o modo no qual as pessoas organizam-se coletivamente, produzem, seguem rotinas e relacionam-se com os outros. Em suma, estas envolvem processos culturais nos quais as pessoas entendem e participam do mundo – e sua possível mudança.

Destarte, o diálogo crítico – e a busca de afinidades e convergências – deixam enfocar os aspectos complementares, sobretudo no que concerne à preocupação de ir além de uma imaginação política centrada no Estado. Assim,

---

<sup>15</sup> Ainda, há semelhanças entre a recusa à identificação de Holloway e a compreensão do jogo de rótulos como desdobramento do jogo da soberania para Walker (2004).

estas trocas ajudam a trabalhar lacunas tanto de Holloway – em termos do Internacional/Mundial – quanto de Walker – no que concerne às relações sociais capitalistas. No entanto, tais possíveis insuficiências não representam esquecimentos mas, situam-se fora do foco imediato de ambos teóricos.

Neste contexto, em diversas passagens Walker indica não estar desatento à problematização dos processos sociais capitalistas, quando afirma que “the emergence of capitalism remains central to an understanding of where we are now” (Walker, 1988, p. 23). Isto vale para a questão central, para Holloway e autores de inspiração marxista, da propriedade, ao colocar que a “‘liberal-democracy’, for example, obscures a complex historical convergence of ideas about the sovereignty claims of state and the right to private property that were anything but democratic in their initial formulation” (Walker, 1993, p. 145). Isto ocorre, igualmente, quando este indica que “through the separation of theories of international relations from those of international political economy, it has become possible to ignore categories of class in favor of those of the state and nation” (Walker, 1993, p. 181).

Do mesmo modo, Holloway mostra preocupação quanto a uma compreensão positiva da soberania estatal, como citado acima, cogitando acerca de um espaço político mundial, ao apreender que as relações sociais capitalistas não se limitam às fronteiras nacionais. Contudo, não prioriza uma abordagem teórica no campo do Internacional/Mundial, apesar de sua argumentação sugerir plausíveis afinidades com a interpretação crítica de Walker.

Neste espírito, ambos parecem convergir na problematização da democracia – das possibilidades éticas de outros tipos de comunidade política –, contrapondo-se à visão ligada às resoluções empobrecedoras dos dilemas da soberania e do fetichismo. Walker questiona os elos entre democracia e o Estado soberano, entre a subjetividade moderna e a propriedade privada, ligando as soberanias abstratas do indivíduo e Estado<sup>16</sup>.

Em outros termos, a subjetividade moderna impregna-se das resoluções da relação entre identidade e diferença expressa pelo princípio da soberania estatal, como o contexto primordial para se pensar a democracia. Como analisado

---

<sup>16</sup> Assim, a questão da propriedade representa um dos pontos essenciais da constituição do *self* moderno, da idéia de cidadania e distinção entre a esfera privada – da produção mas também do “doméstico” – e a arena pública do Estado político, que contribuíram para ignorar questões de classe, etnia, gênero, sexualidade ou religião (Hall, 2003).

anteriormente, tal concepção torna-se completa quando articula seus dois extremos, a aspiração utópica kantiana de paz universal dos Estados republicanos e a luta hobbesiana por poder e autonomia.

Além das contradições entre democracia dentro e anarquia fora, a visão mesmo de democracia como condição acabada é limitadora, ainda mais levando em conta as aspirações de classe, gênero, etnia ou locais. Este último âmbito é reforçado tanto por Walker (1993, pp. 148-9) quanto Holloway, na forma de ambos acentuarem as ligações entre tradição socialista, democracia local e experiências dos conselhos. Isto é aventado, igualmente, na distinção entre democracia representativa e participativa (Walker, 1993, p. 145), a primeira dominada pelo modo organizativo social do capital e a segunda centrada no movimento para (re)encontrar nossa subjetividade objetivizada (Holloway, 2004).

Em síntese, ambos os autores problematizam dilemas e separações ligados à naturalização do Estado soberano. Desta forma, percebe-se afinidades nas duas análises, entre Walker e a problematização das relações sociais capitalistas e Holloway e as resoluções da soberania estatal. Tais convergências ganham fôlego no questionamento da atual forma de comunidade política e do sentido de democracia e aprofundam-se na importância dada à atuação dos movimentos sociais, permitindo a articulação ativa entre os estudos do Internacional/Mundial e do capital.

Neste âmbito, a tensão não concretizada da análise de Marx – e nele inspirada, entre a emancipação mundial e os Estados particulares, pode adquirir possíveis cenários alternativos. Isto se reforça com as novas condições atuais – fenômenos da globalização e altermundialismo. Assim, torna-se essencial focar o papel dos movimentos sociais nas argumentações de Holloway e Walker.

#### **4.4.2**

#### **Alternativas, movimentos, conexões**

Dentre os pontos convergentes entre Walker e Holloway, o mais fértil encontra-se no papel de certos movimentos sociais em ajudar a reimaginar o caráter e a localização do político no presente momento. Dito isto, cada um

centra-se em um dilema específico ainda que ligado ao outro, por meio da crítica à imaginação política estado-cêntrica e internacionalista.

Walker reflete acerca da possibilidade do Mundial, “looking at the possibility of other ways of expressing the relationship between universality and diversity” (2002, p. 13); ou seja, Tateando outras resoluções, além da centrada no Estado soberano. Buscando ir além do monopólio estatista da subjetividade moderna, intenta pensar em comunidade política sem desenhar uma linha rígida entre aqui e lá e a celebrada teologia da vida moderna. Em suma, trata-se de evitar uma universalização empobrecedora do particular e que apreensões tidas como emancipatórias quedem presas a concepções espaciais insuficientes. Assim, isto significa refletir politicamente acerca dos desafios às resoluções modernas que expressam, reproduzem e legitimam o outro como Outro, fonte de perigos e ameaças.

Por seu lado, Holloway ensaia desenhar abordagens além da resposta estado-cêntrica – e marxista-positivista – ao dilema do fetichismo do Estado soberano. Neste contexto, a emancipação – e não auto-emancipação – da classe trabalhadora priorizava-se na conquista e domínio do aparato estatal. Deste modo, a teoria significa um conhecimento acerca de, ao contrário de um movimento questionador das categorias reificadas. Logo, este autor intenta analisar o que representa a crítica como um movimento de negação do falso, uma crítica não-fetichizada.

Destarte, ambos os teóricos estudam possíveis vias além das respostas internacionalistas e seus limites criativos, não oferecendo prontas soluções mas problematizando os limites usuais das respostas convencionais, reconhecendo a complexidade dos problemas, ligados às práticas cotidianas de todos, e a modéstia das alternativas esboçadas.

Walker coloca que pensar em movimentos sociais no âmbito do Internacional leva a problemas conceituais. Resulta até mesmo em uma impossibilidade ontológica, já que os movimentos sociais referem-se, convencionalmente, à sociedade e dentro desta quedam-se excluídos da esfera política. Coloca, ainda, que estão distantes do Internacional, pois não atuam além das fronteiras nacionais. Para haver contato entre estes, necessita-se de um agente

mediador, primeiro no que toca às esferas social e política no interior dos diferentes Estados, em seguida entre estes Estados. Em suma, refletir acerca dos movimentos sociais no Internacional liga-se a se confrontar a uma dupla exclusão da imaginação política moderna, identificada na prioridade dada ao Estado soberano em detrimento de outras possibilidades políticas.

Assim,

accounts of political life, within states or between them, that take the ontological densities of this classification for granted are explicitly normative and explicitly ideological. They affirm an especially modern articulation of spatiotemporal articulations and a specifically liberal account of political identity. The modern self-identical subject is assigned its proper place in the universe and told what its fate must be. Framed in this context especially, the conjunction of social movements with world politics offers a clear case of ontological impossibility (Walker, 1994, p. 671)

Neste contexto, os movimentos sociais são interessantes para pensar o Mundial, a partir do momento, que alguns deles, implícita ou explicitamente desafiam a ordem reificada, normativa e ideológica, e suas resoluções modernas acerca de como analisar e compreender a localização e natureza do político. Logo, os movimentos sociais ajudam a cogitar sobre como se engajar em uma análise do Mundial, revelando os limites de parte da imaginação política contemporânea.

Walker cogita acerca dos movimentos sociais, especificamente críticos por sua capacidade de reconhecer e atuar em processos de âmbito local e mundial, em lutas de conexões e imaginação. Desta forma, engajam-se em lutas específicas mas, igualmente, em solidariedades de potencial emancipatório. Em outras palavras, “acting as such connections and forging new solidarities, critical social movements have the capacity to extend the horizons of our political imagination. Reacting to the intolerable, they extend the boundaries of possible” (Walker, 1988, p. 3)<sup>17</sup>. Logo, tais movimentos, em atuação nas margens, encontram novos caminhos de atuação e desafiam concepções dominantes, indicando outras interações possíveis e explorando novos espaços políticos.

O que diferencia os movimentos sociais críticos situa-se em sua sabedoria em interpretar conexões invisíveis para as lentes analíticas convencionais, ao

---

<sup>17</sup> De modo similar, Aubenas e Benasayag indicam que “la révolte surgit toujours d’un ‘moins’. Elle est toujours le fruit d’un ‘plus’, lorsqu’un groupe assume le fait de dépasser le strict énoncé de son étiquette. Quand une femme dit : ‘du rôle où vous m’avez cantonnée, je vois clair dans le système’, elle a fait un pas de côté. Son discours s’universalise. Malgré sa singularité ou plutôt grâce à elle, elle devient miroir dans lequel se reflète toute l’humanité” (2002, p. 25).

ampliar seu entendimento dos processos que afetam lutas específicas. Percebendo as relações entre processos geralmente tidos como separados e apreendendo de que forma lutas cotidianas se inserem em tais estruturas amplas, estes movimentos abrem possibilidades alternativas.

Tal habilidade para trabalhar com estas conexões os distingue dos que pensam essencialmente no Estado soberano e, em sua dimensão normativa, na tomada do poder estatal. Dito de outro modo, estes movimentos críticos devem ser compreendidos pelo modo como desafiam os princípios constitutivos da ordem política existente. Mesmo não possuindo uma alternativa precisa e definitiva, engajam-se na exploração do que tais caminhos podem constituir ou do modo em que ampliam o horizonte político.

Por sua vez, Holloway indica a importância dos movimentos sociais no repensar acerca do dilema do fetichismo do Estado soberano e sua resposta convencional, marxista-positivista. Inspirando-se em Lukács, o autor afirma que tanto a burguesia quanto o proletariado vivem e existem em um mundo reificado, onde ocorre a coisificação das manifestações da vida. Neste contexto, a diferença fundamental entre estas classes situa-se no fato do proletariado ser levado além da armadilha da reificação, pois sua vida – ou morte – implica em conscientizar-se da natureza dialética de sua existência, no exercício da venda de sua força de trabalho e da cisão entre objetividade e subjetividade dos trabalhadores – produtores.

Assim,

o processo de coisificação, a conversão do trabalhador em mercadoria, ainda que anule a este – enquanto não se rebele conscientemente contra ele – e atrofie e ampute sua “alma”, não transforma, no entanto, em mercadoria sua essência humana anímica (Lukács *apud* Holloway, 2003b, p. 126).

Deste modo, observa-se a natureza autocontraditória do fetichismo, sendo a existência do trabalhador simultaneamente fetichizante e desfetichizante, abrindo as portas para uma teoria da auto-emancipação – em sintonia com a visão do fetichismo-como-processo – em sua luta entre humanidade e desumanização. Holloway indica que se trata de subjetividades feridas, não destruídas.

Destarte, a luta contra o fetichismo materializa-se em uma luta de superação de nossa fragmentação. Logo, isto representa um conflito que identifica mas, concomitantemente, nega tal identificação na forma de compreendê-la, por

exemplo, como somos indígenas-mas-mais-do-que-isso (ou mulheres-mas-mais-do-que-isso). Dito de outro modo, torna-se uma luta contra-e-mais-além da separação.

Desta forma,

só na medida em que somos e não somos a classe trabalhadora se torna concebível a revolução como auto-emancipação da classe trabalhadora. A classe trabalhadora não pode se emancipar na medida em que é classe trabalhadora. Só enquanto *não somos* a classe trabalhadora é que a questão da emancipação pode ser proposta. E, no entanto, só enquanto *somos* a classe trabalhadora (sujeitos arrancados de seus objetos) é que surge a necessidade da emancipação. Voltemos ao resultado contraditório já estabelecido: nós, o sujeito crítico, somos e não somos a classe trabalhadora (Holloway, 2003b, p. 214).

Neste contexto, o ponto de partida situa-se no poder-ação e sua possível separação do poder-dominação. Isto se sustenta na visão crítica da perspectiva de conflito na forma de uma negação e confrontação externas, eles contra nós. Desta forma, olvida a vulnerabilidade do “eles” e a força do “nós”, pois o “nós” entende-se como a única força criativa, tendo em vista que o “eles” depende e é criado continuamente por “nós”. Logo, o capital não é externo ao trabalho, indicando a fragilidade da opressão.

Neste espírito, o capitalismo distingue-se pela subordinação baseada na liberdade. A transição do feudalismo representa um movimento de libertação dos servos dos senhores – fim da dominação direta –, mas também dos senhores dos servos por meio da riqueza monetarizada e intercâmbio de mercadorias. Por conseguinte,

a relação entre capital e trabalho é assim uma relação de mútua fuga e dependência, mas não é simétrica: o trabalho pode escapar; o capital, não. O capital depende do trabalho mas de um modo no qual o trabalho não depende do capital. O capital, sem trabalho, deixa de existir: o trabalho, sem capital, se torna criatividade prática, prática criativa, humanidade (Holloway, 2003b, p. 267-8)<sup>18</sup>.

Percebendo a dialética entre teoria e prática e como a atuação criativa dos movimentos sociais envolve a reflexão teórica, ambos os autores aproximam-se, pensando nas amarras estatal-soberanas. Em suma, o diálogo crítico, ao ressaltar o papel dos movimentos sociais nos seus desafios às resoluções hodiernas dos dilemas da soberania estatal e do fetichismo do Estado, torna-se uma

---

<sup>18</sup> Nas palavras de Adolfo Gilly (2003), “entre la dominación y la subordinación existe siempre, ineludible como la vida, la resistencia. Hacer es también resistir. El dominado, mientras no rompe la dominación, resiste aun cuando parece que no resiste”. Ademais, David Campbell propõe perspectiva similar ao defender que “resistance is thus integral to ‘life’” (1998, p. 513).

convergência ativa, resultando em um encontro dinâmico de reimaginação do político, até mesmo em suas limitações.

#### **4.4.3 Limites complementares**

No que toca às críticas recebidas pelos dois autores enfatizados neste capítulo, a mais freqüente consiste em questionar sua excessiva abstração teórica e elaboração insuficiente em relação a alternativas políticas claras. Isto é ressaltado por Colás (2002 e 2003), Atilio Borón (2003a, b) ou Daniel Bensaïd (2003a, b). Tais limitações apontadas são, em parte, pertinentes, mas não levam em conta que a proposta de ambos centra-se em um movimento de questionamentos a concepções profundamente ancoradas em nossa imaginação política – e práticas cotidianas –, sem receitas prontas. Neste sentido, a modéstia referente a elaborações concretas passa a ser um exercício teórico-político de humildade frente à força dos dilemas enfrentados.

Ainda, dentre estes que os acusam de não oferecer receitas prontas, configurando certa renúncia, muitos continuam apostando nos mesmos métodos dos mesmos movimentos, indicando que em sua visão as práticas dos movimentos de emancipação coletiva não estão em crise. Deste modo, Walker e Holloway questionam como, onde e de que modo ocorrem as ações políticas, já que “to draw attention to concrete problems is also to raise very difficult questions about the nature of political life” (Walker, 1988, p. 15). As perguntas constituem parte essencial de tais atuações, além de representar elemento primordial da pesquisa social e científica. Destarte, ambos convergem ao não apresentar uma resposta ou linha a seguir não contradizendo, deste modo, suas *démarches*, tendo em vista que “a just world peace must grow out of the ongoing practices of people everywhere, not be molded by these who claim to have a god’s eye view of what is going on” (Walker, 1988, p. 7).

Ademais, a própria idéia de diálogo aqui proposta concebe como principal lacuna de Walker o fato não de esquecer, mas de não abordar suficientemente as relações sociais capitalistas. Desta forma, pode incorrer em olvidar os fatos como relações sociais mundiais, também, “produtos de uma época historicamente

determinada: a do capitalismo” (Lukács, 2003 [1922], p. 74). Do seu lado, Holloway não aprofunda concepções teóricas acerca do Internacional/Mundial e suas análises da soberania estatal, conforme colocado anteriormente<sup>19</sup>. Tal complementação dos limites de cada autor enfatizado neste capítulo indica as ligações estreitas entre estudos do Internacional/Mundial e do capital e parece encaixar-se na apreensão de Walker quando este indica que

analytical concepts have been defined particularly sharply in the case of two of the most obviously important structures in the modern world: the system of states and the world economy. Although it may be fairly obvious in general terms that these two broad structures are in fact very closely interrelated, attempts to understand them in any detail tend to focus primarily on one or the other. Each has been said by different groups of scholars to be the primary determinant of the possibilities open before us (Walker, 1988, p. 33).

Destarte, importante ponto de foco de suas afinidades encontra-se em uma concepção de crítica às visões limitantes arraigadas em certos espíritos e práticas. Ambos abraçam o espírito foucaultiano em suas reflexões, no sentido de

cet *êthos* philosophique peut se caractériser comme une *attitude limite*. Il ne s’agit pas d’un comportement de rejet. On doit échapper à l’alternative du dehors et du dedans ; il faut être aux frontières. La critique, c’est bien l’analyse des limites et la réflexion sur elles (Foucault, 1984, p. 32-50).

Ambos passam a uma convergência ativa ao apreender como certos movimentos sociais contribuem para reconfigurar o político nas condições contemporâneas. Sua solidariedade nasce e atua além dos artificiais limites estatais e fronteiras territoriais. Sua rebeldia em relação à localização do político indica os limites das concepções usuais e supera a impossibilidade ontológica na qual os movimentos sociais atêm-se às questões sociais – “não políticas” – e a política acontece unicamente na esfera nacional estatal.

Walker e Holloway, ao romper as reificações habituais, problematizam o tácito estatal, reforçam certos movimentos sociais como fonte de uma imaginação

<sup>19</sup> Ademais, apresenta outras limitações no que toca a algumas simplificações quando equipara Gramsci (Borón, 2003a; Hirsch, 2003) a Lênin ou ao efetuar movimento semelhante com Rosa Luxemburgo (Loureiro, 2004) e até mesmo ao não perceber as diferenças nos escritos de Lênin (Bensaïd, 2003a). Também, isto se manifesta ao tratar de modo superficial a história dos movimentos de emancipação coletiva (Bensaïd, 2003b; Bartra, 2003; Sader, 2005) ao dividi-la, assaz esquematicamente, entre suas vertentes “partidaristas” e “conselhistas” (Holloway, 2004b). Além disto, Holloway, ao longo de sua argumentação, parece basear-se no pressuposto de uma subjetividade e humanidade essenciais – fora de qualquer condicionante social. Dito de outro modo, “el concepto de sujeto en Holloway transforma la liberación en la recuperación de algo originario, existente en la esencia del ser humano, justo en ‘des’enajenación” (Hirsch, 2003), abrindo-se, de certa forma e paradoxalmente, a uma visão teleológica.

política renovada e mostram-se em consonância com a irrupção altermundialista e os centeios alternativos que esta pode sugerir.