

**AS ARTIMANHAS DO ESTADO:
O poder político e suas estratégias de mitificação**

Marcos Augusto de Castro Peres^[1]

Resumo:

Este artigo analisa o Estado e a política numa perspectiva histórico-antropológica, mostrando como o poder político está vinculado à idéia de dominação. A proteção da propriedade privada e a manutenção dos privilégios das classes dominantes configuram-se, assim, como funções primordiais do Estado, tendo motivado o seu surgimento enquanto instituição na sociedade. Contudo, esse mesmo Estado necessita fazer uso de estratégias para escamotear o seu verdadeiro papel e ser aceito pelos súditos como legítimo. Foi a partir dessa necessidade que surgiram os mitos políticos, tais como o do poder divino dos soberanos e, mais recentemente, o do Estado democrático-capitalista, fundado em idéias falaciosas de igualdade de direitos entre os cidadãos e de governo do povo, num contexto social marcado pela desigualdade e pela injustiça. Assim, para que possamos avançar na luta pela emancipação completa do gênero humano, faz-se necessário desmascarar essas estratégias de dominação, desmistificando os mitos políticos.

Palavras-chave: Estado, democracia, capitalismo, mitos políticos.

Abstract:

This article examines the state and policy in a historical and anthropological perspective, showing how political power is tied to the idea of domination. The protection of private property and maintaining the privileges of the ruling classes shape up as well as primary functions of the state, having led his emergence as an institution in society. However, that rule needs to make use of strategies to hide its true role and be accepted as legitimate by the subjects. It was from that need arose the myths that politicians, such as the divine power of the sovereign and, more recently, the capitalist-democratic

state, founded on false ideas of equality between citizens and government of the people, in a context marked by social inequality and injustice. Thus, so we can move forward in the struggle for full emancipation of mankind, it is necessary to uncover these strategies of domination, desmistificando the political myths.

Words Key: State, democracy, capitalism, political myths.

1. Por uma arqueologia do Estado: a compreensão ampla do fenômeno estatal

O Estado, a questão social e a política pública

Quando falamos de “questão social” devemos, necessariamente, levar em consideração o Estado e a política como instâncias definidoras de prioridades no interior da sociedade. Em síntese, dizer que algo se tornou uma questão social significa afirmar que este algo passou a merecer a atenção do Estado a partir de um dado momento. Ou ainda, que passou a ser objeto de políticas estatais (COHN, 2000). E se os problemas sociais passaram a merecer atenção do Estado *apenas* a partir de um momento histórico determinado, seria coerente pensarmos que o próprio fenômeno do Estado como instituição não teria surgido, ao longo da história, com o fim de atender às demandas e necessidades da totalidade dos integrantes da sociedade. Assim, o Estado não poderia ser, como defende Hegel nos *Princípios da filosofia do direito*, a materialização do interesse geral da sociedade (BOTTMORE, 1993).

Mas, por outro lado, se o Estado é produto da sociedade, conforme mostra Engels (2000), e estabeleceu-se a partir de um contrato entre os homens que a compõem – assim como queriam os contratualistas –, então tal contrato ou pacto social teria sido firmado somente por uma minoria de indivíduos, que, na melhor das hipóteses, representassem a maioria restante.

E, na pior, que representassem somente a si mesmos e aos seus próprios interesses de dominação sobre a sociedade à qual pertenciam.

Sabemos que os direitos sociais são os mais recentes direitos conquistados ao longo da história, em todos os países ocidentais. Tais direitos foram efetivados bem depois dos direitos individuais e políticos, só surgindo no final do século XIX e início do XX. E se foram os direitos sociais que exigiram a formulação de políticas sociais, com o objetivo de atender às necessidades básicas do povo, torna-se evidente que o Estado sempre teve, desde o seu surgimento, outras prioridades que não as atreladas ao social. Pode-se dizer, até mesmo, que o Estado sempre tentou, a todo custo, *evitar* os gastos com o social. Tanto que somente passaria a considerar a questão social a partir das pressões exercidas pelos movimentos operários que, inspirados no marxismo revolucionário, seriam pioneiros no desvendamento e na contestação da visão alienada do Estado como instituição representativa da sociedade, colocando em evidência o caráter opressor do poder estatal, compreendido como um instrumento a serviço das classes dominantes (GRAMSCI, 1991).

É comum nas análises sobre políticas públicas ou políticas sociais levar em consideração o contexto social específico, e as demandas sociais nele contidas, que teriam gerado a elaboração destas políticas, ou, ainda, estudar as articulações e lobbies que tiveram importância decisiva na sua formulação pelo Poder Público. Neste sentido, geralmente se critica a ineficiência do Estado e a pouca ou nenhuma efetivação das políticas propostas. Assim, no Brasil, as políticas de saúde, por exemplo, não são capazes de suprir às necessidades da população, que procura os serviços públicos e encontra hospitais superlotados, a demora na obtenção do atendimento, a qualidade precária dos equipamentos e serviços, etc. Da mesma forma, as políticas de habitação popular não resolvem o problema da falta de moradia que acomete grande parte da população. E a mesma ineficiência pode ser verificada nas outras políticas públicas voltadas ao social, como a previdenciária, a educacional, a de segurança e – o que compõe o objeto dessa pesquisa – as recentes políticas da velhice, que têm ganhado expressividade a partir da década de 1990 (SANTOS, 1998).

No entanto, dificilmente, nos estudos sobre políticas públicas, coloca-se em xeque – ou ao menos se levanta – a questão do Estado enquanto instituição *artificial* de poder na sociedade, bem como as forças sociais que teriam levado ao seu surgimento ao longo da história. Tudo se passa como se o poder estatal fosse algo natural, inerente à natureza humana. Assim, o alto grau de alienação atingido hoje pela sociedade, no que se refere à existência do Estado, faz com que predomine em nosso imaginário cultural a idéia de que ele sempre existiu. Por outro lado, raramente se leva em conta o fato de o fenômeno político-estatal ser uma *construção histórica e social* (ENGELS, 2000). Pouco se percebe, e muito menos se discute, o conjunto de relações e contradições sociais presentes por trás da formação e da existência do Estado enquanto instituição de poder e controle na sociedade. Naturalizado pela força do hábito, o anormal se torna normal, o adverso se torna correto e o aparente oculta o essencial.

A sociedade contra o Estado

O materialismo histórico estabeleceu-se como a principal metodologia analítica do marxismo. Ele é mais do que uma abordagem filosófica da realidade. É, acima de tudo, uma teoria de investigação empírica, de análise da *práxis* (BOTTOMORE, 1993). A compreensão dos fenômenos do presente a partir do resgate da sua origem histórica no passado constituía, para Marx, o único instrumento capaz de revelar a verdadeira essência do fenômeno analisado. Sob este enfoque – que também é conhecido como histórico-crítico – a própria história é construída pela sucessão de modos de produção material, sendo que a luta de classes constitui a principal força propulsora do processo histórico. A luta de classes é, portanto, o motor da história (MARX & ENGELS, 1993). É por isso que qualquer fenômeno analisado sob a ótica do materialismo histórico deve contemplar as contradições sociais e os conflitos de fundo econômico inerentes ao processo de formação deste fenômeno.

Analisar o Estado sob o ponto de vista do materialismo histórico implica, portanto, resgatar a sua origem histórica, o seu processo de formação. Dessa forma, ao se considerar o Estado como fenômeno histórica e socialmente construído está se debatendo a sua razão de ser na sociedade. Se ele passou a existir num momento determinado da história humana, e se permanece até os dias atuais como instituição maior de poder, é inegável o seu papel fundamental no processo de acumulação do capitalismo e no incremento da capacidade produtiva da economia. Decerto, parece incontestável – e mesmo evidente – a sua *funcionalidade* ao projeto capitalista. Contudo, é necessário tomar cuidado ao pensarmos que Marx e Engels defendem que o Estado seria somente um instrumento a serviço das classes dominantes. Na verdade, o que sustenta a teoria marxiana do Estado é a compreensão da política como uma arena de lutas e de disputa constante pelo poder, onde o objetivo principal é a conquista gradativa da hegemonia. Assim, entender o Estado como instrumento da burguesia é analisar o poder político sob um ponto de vista estanque, deixando de levar em conta a dinâmica inerente às relações sociais (COUTINHO, 1996).

É necessário refletir. Se Marx e Engels entendessem o Estado somente como instrumento de poder a serviço da burguesia – ou melhor, se vinculassem a existência do Estado à existência da burguesia enquanto classe dominante – não teriam proposto a luta política do proletariado como estratégia contra-hegemônica para a tomada do poder político e/ou para a conquista progressiva de espaços (ampliação dos direitos políticos, criação dos direitos sociais e trabalhistas, por exemplo) no interior do Estado.^[2]

A compreensão do Estado, ou seja, do político, como uma dimensão em que se vivencia a disputa pelo poder, e não como o exercício estanque deste, é destacada por Engels (2000) em sua análise “arqueológica” sobre a origem do Estado, apresentada no livro *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Para o autor:

O moderno Estado representativo é o instrumento de que se serve o capital para explorar o trabalho assalariado. Entretanto, por exceção, há períodos em que as lutas de classes se equilibram de tal modo que o Poder do Estado, como mediador aparente, adquire certa independência momentânea em face das classes. Nesta situação, achava-se a monarquia absoluta dos séculos XVII e XVIII, que controlava a balança entre a nobreza e os cidadãos; de igual maneira, o bonapartismo do primeiro império francês, e principalmente do segundo, que jogava com os proletários contra a burguesia e com esta contra aqueles (p. 194).

Quando analisamos o Estado do ponto de vista histórico, observamos que ele antecede em muito à emergência do capitalismo como sistema e da burguesia enquanto classe. O Estado não nasce com o Estado burguês; é bem anterior a ele. No entanto, o seu surgimento está vinculado à disputa pelo poder dentro da sociedade, luta essa que é protagonizada pelas classes com interesses econômicos antagônicos. Conforme ressalta Engels (2000):

Para que esses antagonismos, essas classes (...) não se devorem e não consumam a sociedade numa luta estéril, faz-se necessário um poder colocado aparentemente acima da sociedade, chamado a amortecer o choque e a mantê-lo dentro dos limites da "ordem". Este poder, nascido da sociedade, mas posto acima dela se distanciando cada vez mais, é o Estado (p. 191).

Desta forma, na abordagem do materialismo histórico, o Estado teria surgido da necessidade de se controlar e abrandar uma espécie embrionária de luta de classes ocorrida por motivação econômica. A condição de barbárie, que para Hobbes seria a luta de todos contra todos, é vista por Engels como mais justa, ou menos opressora, do que o estágio da civilização, no qual se verifica a emergência do Estado como instituição e, portanto, tem início a fase em que se tornam legítimas a desigualdade social e a opressão sobre as classes de menor poder econômico. Nas associações gentílicas da Europa^[3], anteriores à civilização, o poder existente na sociedade era exercido por líderes ou chefes familiares, que geralmente possuíam vínculos de sangue com os demais a eles subordinados (ENGELS, 2000).

Max Weber (1991) chama esse tipo de sociedade de “sociedade tradicional”, onde o poder social está centrado na figura de um ou vários patriarcas, sendo que a tradição e a descendência genética – por meio da consangüinidade – determinavam a transmissão e a continuidade natural deste poder. Essa sociedade diferencia-se da racional-legal, ou burocrática estatal, pelo *artificialismo* das estruturas jurídico-políticas que caracterizam esta última. Assim, na abordagem weberiana, o Estado, diferentemente das formas anteriores (e naturais) de poder existentes na sociedade, é uma estrutura construída artificialmente, com o propósito de administrar o corpo social, e garantir a ordem por meio da criação de um conjunto de leis bem definido. Por isso é que Norberto Bobbio (2004) afirma não ser possível desvincular a política do direito, uma vez que a existência de leis tem – e sempre teve – caráter fundamental na organização e na existência do Estado como instância de poder dentro da sociedade. Nada melhor do que a lei e a coerção para se preservar a dominação e a opressão que um grupo social de maior poder exerce sobre os outros. E é exatamente a partir da idéia de *coerção* que a abordagem materialista histórica vai caracterizar o Estado.

Para Engels (2000), a primeira característica do Estado é o agrupamento dos seus súditos de acordo com uma divisão territorial. A conquista e a delimitação de territórios e fronteiras pelos Estados nacionais, desde os seus primórdios, determinaria a noção de *posse*, tanto da extensão territorial ocupada quanto dos bens materiais adquiridos pelos grupos de maior poder na sociedade. Tais grupos eram, na verdade, os que realmente detinham o poder de Estado. Dessa forma, o surgimento da *propriedade privada*, bem como da família monogâmica, são contemporâneos à emergência do Estado como instituição.

Assim, a preservação da propriedade privada, tanto de espaço territorial quanto de riqueza acumulada, é vista como a principal função do Estado. Os vínculos matrimoniais nas organizações gentílicas (da fase da barbárie, ou seja, anteriores à civilização), que eram em sua maioria grupais – ou poligâmicos – não garantiam a certeza da transmissão da propriedade individual a herdeiros legítimos. Foi a necessidade dessa garantia que levaria

ao surgimento da família monogâmica como instituição. O mesmo aconteceria com o aparecimento do Estado, que teria ocorrido, principalmente, pela necessidade de se proteger do ataque dos invasores a propriedade territorial (nacional e individual) e toda a riqueza material acumulada pelos indivíduos ou grupos e pelo Estado. Dessa forma, o que anteriormente era social e coletivo, passa a ser individual e restrito após a emergência do Estado como poder coercitivo na sociedade (ENGELS, 2000).

O segundo traço característico do Estado como instituição, conforme é apontado por Engels, também tem relação direta com as noções de coerção e de propriedade privada. Diante da necessidade de se proteger a propriedade individual e as fronteiras territoriais dos Estados, criou-se uma força pública armada, ao mesmo tempo em que se procurou desarmar o povo, para que este não representasse uma ameaça maior à ordem. Essa força, representada pelo exército e pela polícia, teria como funções primordiais proteger a propriedade e controlar os conflitos entre as classes sociais. De acordo com Engels (2000):

Esta força pública existe em todo Estado; é formada não só de homens armados como, ainda, de acessórios materiais, os cárceres e as instituições coercitivas de todo gênero, desconhecidos pela sociedade da gens [predominante na fase da barbárie]. Ela pode ser pouco importante e até quase nula nas sociedades em que ainda não se desenvolveram os antagonismos de classe, ou em lugares distantes, como sucedeu em certas regiões (...). Mas se fortalece na medida em que exacerbam os antagonismos de classe dentro do Estado e na medida em que os Estados contíguos crescem e aumentam de população (p. 192/193).

Michel Foucault (1997), tratando sobre o nascimento das prisões ao longo da história, também ressalta, em *Vigiar e punir*, o papel coercitivo exercido pelas instituições prisionais, militares e policiais, que atuam – e sempre atuaram desde a sua criação – como instrumentos do Estado para garantir a manutenção da ordem (injusta), também chamada de paz social, e cuja característica principal é a ausência de conflitos. Na verdade, outros tipos de instituições, além das que compõem efetivamente o poder de polícia do Estado, podem ser considerados como instrumentos de coerção, na medida

em que exercem funções de controle e disciplinamento das massas. É o caso das escolas e das empresas capitalistas.

Conforme destaca Ramos (2002), o projeto burguês de educação, que visou atender à demanda da nascente sociedade industrial por mão-de-obra qualificada, procurou centrar-se na formação técnica e disciplinar da classe trabalhadora, para que esta não viesse a representar uma ameaça à ordem capitalista de exploração do trabalho. A disciplina praticada nas escolas – principalmente as destinadas à formação profissional – possui, portanto, um viés oculto de controle das massas exploradas, que visa conter, mas principalmente evitar, práticas rebeldes e revolucionárias, que coloquem em xeque a propriedade privada. Assim, o que geralmente se chama de “currículo oculto” – a disciplina, a alienação e a divisão do trabalho “ensinadas” nas escolas – tem importância decisiva na manutenção do sistema capitalista.

Nota-se que o Estado utiliza diversos recursos de coerção e disciplina, tanto ocultos quanto explícitos, para manter a salvo a propriedade e os privilégios das classes dominantes. É, em síntese, na noção de posse material e na proteção dessa que reside a principal justificativa para o surgimento do Estado, de acordo com o materialismo histórico. Os antagonismos econômicos entre as classes e a divisão entre exploradores e explorados os elementos responsáveis pela emergência de uma instituição com finalidade coercitiva, tal como é o Estado (ENGELS, 2000).

No entanto, estudos de Antropologia Política têm defendido uma posição diferente acerca da origem do Estado. Pierre Clastres (1990), analisando algumas sociedades primitivas “*sem Estado*”, como a dos yanomami do norte do Brasil, afirma que o poder político jamais poderia ter surgido a partir das diferenças de classes e da exploração de uns sobre os outros. De acordo com o autor:

O Estado, dizem, é o instrumento que permite à classe dominante exercer sua dominação violenta sobre as classes dominadas. Seja. Para que haja o Estado é necessário, pois, que exista divisão da sociedade em classes sociais antagônicas, ligadas entre si por relação de exploração. Por conseguinte, a estrutura da

sociedade – a divisão em classes – deveria preceder a emergência da máquina estatal. Observemos de passagem a fragilidade dessa concepção puramente instrumental do Estado. Se a sociedade é organizada por opressores capazes de explorar os oprimidos, é que essa capacidade de impor a alienação repousa sobre o uso de uma **força** [coercitiva], isto é, sobre o que faz da própria substância do Estado **“monopólio da violência física legítima”**. A que necessidade responderia desde então a existência de um Estado, uma vez que sua essência – a violência – é imanente à divisão da sociedade, já que é, nesse sentido, dada **antecipadamente** na opressão exercida por um grupo social sobre os outros? **Ele não seria senão o inútil órgão de uma função preenchida antes e alhures** (p. 142). [Grifos nossos].

Se a exploração de uma classe sobre as outras revela o poder que a classe exploradora possui na sociedade, por quê então se justificaria a criação, por essa classe, de uma instituição política destinada a esse mesmo propósito, ou seja, explorar e oprimir? Tal instituição seria, portanto, inútil. É esse o argumento central com o qual Clastres procura refutar a visão do materialismo histórico acerca da origem do Estado. Para ele, ocorre exatamente o processo inverso: *“A relação política de poder precede e fundamenta a relação econômica de exploração. Antes de ser econômica, a alienação é política, o poder antecede o trabalho, o econômico é uma derivação do político, a emergência do Estado determina o aparecimento das classes”* (p. 139).

As sociedades primitivas, por serem sociedades igualitárias, ou seja, isentas de exploração do trabalho (ou seja, o trabalho alienado), são, por esse motivo, sociedades sem Estado. O poder político nessas sociedades é uma aberração e sempre é suprimido em sua origem por representar a imposição da vontade individual sobre a da coletividade. Em outras palavras, esse poder é suprimido por representar a desigualdade no interior da sociedade; desigualdade essa que não é, em nenhuma hipótese, permitida. Por isso, os chefes tribais não têm força política, são meros servidores da comunidade. O poder maior reside na sociedade e qualquer tentativa de impor a vontade individual sobre a coletiva é reprimida por esse poder. A divisão do trabalho também é realizada respeitando os padrões de igualdade social, não havendo

exploradores nem explorados. Tanto a produção como a apropriação do que é produzido são coletivas, comunitárias. Não havendo propriedade privada, não há desigualdade social. Não havendo desigualdade, não há espaço para o surgimento de uma instituição como o Estado, destinada a impor e perpetuar a diferença de forças na sociedade. Clastres (1990) levanta a seguinte questão: “Por que se teria o surgimento da propriedade privada num tipo de sociedade que ignora, por recusá-la, a propriedade?” (p. 142). E continua, afirmando que: “As sociedades primitivas são sociedades sem Estado porque, nelas, o Estado é impossível” (p. 143).

Nota-se que não há como desvincular a exploração do trabalho da existência do Estado e da propriedade privada. Se entre os povos primitivos o Estado é impossível porque é socialmente repudiado – uma vez que a ele está associada a idéia de desigualdade, tanto social quanto de poder –, há de se considerar que as sociedades civilizadas de hoje também foram, um dia, selvagens. O que, então, teria ocorrido para que nelas o Estado deixasse de ser impossível? O que houve para que ele deixasse de ser negado? É o que questiona Clastres em seu estudo de Antropologia Política. Podemos refletir sobre essa questão retomando Engels. Para este autor, a passagem da barbárie para a civilização ocorre simultaneamente à emergência de três instituições, que estão diretamente inter-relacionadas: a propriedade privada, a exploração do trabalho e o Estado. Se o trabalho é explorado na forma de escravidão, servidão ou assalariamento – as três formas de “vassalagem” que acompanham a história da civilização –, isso ocorre porque aquele que explora possui a propriedade dos meios de produção. Em síntese, a exploração é possível porque aquele que explora é proprietário. Os que são explorados, ao contrário, só têm seu trabalho como meio de sobrevivência, e têm que se sujeitar a essa condição. O mesmo ocorreria com o trabalho da mulher quando do surgimento da relação monogâmica. A mulher se tornaria, a partir de então, propriedade do homem, legalizada por um contrato. Assim, não há como se separar a relação monogâmica da exploração do trabalho e da propriedade privada, uma vez que à mulher caberia desempenhar – sem remuneração – o trabalho doméstico e garantir herdeiros legítimos para o homem. O trabalho da mulher na civilização passa a ser, portanto, mais um *trabalho escravo*

escamoteado, tal como é hoje o trabalho assalariado e como foi o trabalho servil na era medieval (ENGELS, 2000).

Desta forma, se não se pode garantir ao certo se foi o poder político que precedeu à divisão da sociedade em classes, determinando, geneticamente, essa divisão (de acordo com o enfoque antropológico defendido por Clastres), ou se foi essa divisão que tornou imprescindível o surgimento de um poder coercitivo estatal, destinado a amortizar os conflitos entre as classes antagônicas (como defende o materialismo histórico), ou seja, se não podemos ter certeza sobre a *origem* do Estado, por outro lado é possível levantarmos algumas evidências sobre o seu *funcionamento*.

Sabe-se que o surgimento do Estado demarca o que se convencionou chamar de civilização. Na verdade, a própria gênese da palavra “civilização” está diretamente relacionada à existência do Estado. Do grego, “civis” significa civil, ou seja, sociedade civil. E a sociedade civil pressupõe a presença de uma esfera política, de um Estado enquanto instituição gestora. Conforme mostra Engels (2000), ao longo da história da civilização o Estado sempre desempenhou um papel de funcionalidade às classes de maior poder econômico:

Assim, o Estado antigo foi, sobretudo, o Estado dos senhores de escravos para manter os escravos subjugados; o Estado feudal foi o órgão de que se valeu a nobreza para manter a sujeição dos servos e camponeses dependentes; e o moderno Estado representativo é o instrumento de que se serve o capital para explorar o trabalho assalariado (p. 193/194).

Nota-se que essa visão negativa do Estado, na qual ele é visto como algo que representa e faz perpetuar o mal na sociedade, também pode ser verificada nas sociedades primitivas, onde o Estado está ausente. De acordo com Clastres (1990): “*A história dos povos que têm história [ou seja, civilizados] é, diz-se, a história da luta de classes. A história dos povos sem história é, dir-se-á com ao menos tanta verdade, a história da sua luta contra o Estado*” (p. 152). Uma profecia entre os tupi-guarani – sociedade indígena bastante populosa do litoral brasileiro quando da chegada dos europeus, no meio da qual se pôde

verificar a germinação de uma espécie de “Estado” – associa o “Um” ao mal. O “Um” representa, nesta sociedade, a unificação política na figura de um líder. Pode-se dizer, portanto, que o “Um” é o Estado. Assim, conforme destaca Clastres: “*O profetismo tupi-guarani é a tentativa heróica de uma sociedade primitiva para abolir a infelicidade na recusa radical do Um como essência universal do Estado*” (p. 151). Tal profecia pode ser bastante significativa quando consideramos o papel estratégico desempenhado pela mitologia no funcionamento do Estado.

Estado e mitologia: o mito no âmago do poder político

Essa visão *mitológica* do Estado como encarnação do mal, como elemento negativo na sociedade, presente não só nas abordagens do materialismo histórico e da Antropologia Política, mas também entre autores clássicos da Ciência Política, como Maquiavel, Hobbes e Rousseau, pode nos dizer muito acerca do funcionamento da máquina estatal.

Sabemos que a polêmica histórica criada em torno do maquiavelismo deveu-se ao caráter pioneiro e transparente das obras de Nicolau Maquiavel que tratam da vida política, principalmente de *O príncipe*. O que fez de Maquiavel uma figura, ao mesmo tempo, amada e odiada – em outras palavras, o que fez dele um *mito* – foi o fato de ele ter relatado de forma clara, objetiva e, principalmente, acessível à maioria da população (e não só aos políticos ou intelectuais), as artimanhas de conquista e manutenção do poder inerentes ao jogo político, que se encontravam até então escamoteadas e restritas a uma minoria de poderosos. Maquiavel somente colocou a nu a realidade, muitas vezes cruel e injusta, do poder de Estado e do cotidiano dos governantes. Por isso é chamado de maquiavélico todo aquele que faz uso de qualquer estratégia – seja ela “boa” ou “má”, “justa” ou “injusta” – para obter o que se pretende. O lado obscuro e maléfico da política fora, assim, colocado em evidência por Maquiavel. Em outras palavras, fora por ele desmistificado e, principalmente, *desmitificado* (Cassirer, 1976). Portanto, nada mais coerente do que considerar Maquiavel um conscientizador ou educador político, com um importante papel revolucionário, e não só como um mero analista da vida política. Pois seria mais lógico supor que o pensador florentino tenha escrito

para aqueles que não sabem (o povo) do que para aqueles que já sabem (governantes) sobre as artimanhas da política. Dessa forma, o Maquiavel do qual se fala aqui – como conscientizador das massas, como *intelectual orgânico*, e que coloca em xeque o papel do Estado e da política na sociedade –, é o que consta em Antonio Gramsci (1991), na sua análise sobre o maquiavelismo e o Estado moderno. E é esse papel revolucionário de Maquiavel que certamente justifica a sua mitificação, ou melhor, a sua “demonização” pela sociedade burguesa ao longo dos tempos.

Tal como Maquiavel, Thomas Hobbes também é visto como um pensador polêmico na história da filosofia política. E isso se deve ao fato de que sua obra passaria a mostrar uma visão diferenciada e, acima de tudo, pessimista sobre a natureza humana e o poder de Estado. Seu enfoque é inédito porque, em primeiro lugar, discorda da bondade inata do ser humano, concebendo o homem como naturalmente mau. Com isso, desmistifica a natureza pura e pacífica do ser humano, defendida pelos pensadores gregos (principalmente Platão e Aristóteles) e medievais (Santo Agostinho e Tomás de Aquino). Para Hobbes, o estado de natureza no qual vivia o homem antes do surgimento do Estado era caracterizado pela guerra geral, de todos contra todos. A ausência de um sistema legal e de um instrumento coercitivo, que mantivesse a ordem na sociedade, fazia com que os homens se destruíssem uns aos outros, por buscarem a mesma coisa. Foi, então, necessário que se estabelecesse um contrato para a criação desse instrumento coercitivo: o Estado. Para Hobbes, o Estado tem a função de evitar os conflitos entre os homens. Ele preserva, acima de tudo, o direito à vida. E para que seja possível manter a ordem social, o soberano deve governar pelo terror. O Estado, portanto, deve ser temido pelos súditos, nem que para isso seja preciso usar da força física. É esse o segundo aspecto polêmico da obra de Hobbes: conceber o Estado como uma entidade mitológica temida, monstruosa, mas necessária. O Estado-terror é representado, assim, por um ser mitológico: o Leviatã. Com isso, desmistifica a imagem do bom governante, difundida por Aristóteles. Mas é no que se refere às suas idéias sobre a propriedade privada que reside o seu aspecto mais polêmico. Hobbes nega o direito natural ou sagrado dos indivíduos à propriedade, afirmando que tanto as terras quanto os bens devem

ser controlados pelo Estado. Essa visão hobbesiana da propriedade contrariava, portanto, as pretensões burguesas sustentadas no livre acesso à propriedade e no livre mercado (liberdade de aquisição e de negociação), que seriam a base do liberalismo econômico (RIBEIRO, 1997).

Por sua vez, Jean Jacques Rousseau, juntamente com Hobbes e Maquiavel, é considerado um dos autores mais “malditos” do pensamento político. A maldição associada aos nomes desses três pensadores decorre do caráter polêmico e inovador de suas obras, que questionaram a ordem social vigente. Se Maquiavel foi amaldiçoado ao longo da história por tornar pública a mesquinha inerente à lógica do poder político, e se Hobbes o foi por conceber o Estado como monstruoso, o homem como belicoso e por negar o direito natural e divino à propriedade, Rousseau também o seria por levantar as questões da desigualdade e da injustiça presentes na sociedade burguesa e das quais o Estado seria mero reproduzidor. Em seu *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*, Rousseau, que, como Hobbes, era contratualista, reafirma a idéia de que o Estado teria surgido de um contrato ou pacto social. No entanto, tal pacto não teria sido feito entre iguais, ou seja, entre homens com o mesmo poder, mas sim proposto por aqueles que possuíam propriedade, no intuito de legitimar e preservar a desigualdade material. É, então, o rico que apresenta a proposta do pacto. A sociedade daí nascente seria baseada na lei e na coerção, que visavam, acima de tudo, proteger a propriedade e, dessa forma, manter a desigualdade. As leis, portanto, dariam novos entraves ao fraco e novas forças ao rico. A liberdade natural, que existia no estado de natureza, seria, assim, cerceada. Para Rousseau está na sociedade do pacto – ou seja, a que cria o Estado – a origem de todo o mal. O homem nasce naturalmente bom e é a sociedade que o corrompe. E essa corrupção do homem ocorrida no convívio social atesta a corrupção que é comum à própria sociedade. A liberdade, assim cerceada, só poderia ser resgatada *em parte* pela soberania do povo na vida política. Qualquer forma de governo que se venha a adotar terá que se submeter ao poder soberano do povo. Por isso é que Rousseau afirma que um povo só será livre quando tiver todos os cidadãos em condições de elaborar suas leis e

controlar efetivamente seus representantes, porque estes tendem normalmente a privilegiar interesses pessoais ao invés dos coletivos (NASCIMENTO, 1997).

Nota-se como, entre esses três autores clássicos, mitificados e amaldiçoados ao longo da história, há a defesa de ideais perturbadores à sociedade burguesa. Se os principais autores liberais – dentre o quais podemos citar Locke, Stuart Mill e Tocqueville – defendiam a livre aquisição da propriedade privada, o livre mercado e o controle daqueles que ameaçavam essa propriedade, isso significa que o papel do Estado na sociedade burguesa sempre foi o de dar liberdade aos ricos e restrição aos pobres. Não é de se admirar, portanto, que Maquiavel, Hobbes e Rousseau, sem contar Marx e os socialistas, tenham gerado tanta polêmica e, conseqüentemente, tenham sido perseguidos pelas suas idéias. Elas representam, cada uma ao seu modo, ameaças à ordem burguesa vigente, por defenderem: a conscientização política das massas (Maquiavel), o Estado forte e controlador da propriedade (Hobbes) e a soberania popular na vida política (Rousseau). Tais idéias compõem a pedra de toque do ideário socialista sustentado no marxismo e que propõe a ruptura da lógica excludente do capitalismo burguês.

Desta forma, a mitificação dos pensadores políticos “revolucionários” pela sociedade burguesa tem relação direta com a tentativa desses mesmos de desmistificar e desmitificar o Estado, mostrando a sua essência perversa. Na verdade, não há como se desvincular o mito da política. O próprio surgimento do Estado parece estar atrelado a aspetos mitológicos, conforme procura mostrar Clastres (1990). Para o autor, é somente no plano da magia ou da mitologia que, aparentemente, o desejo individual (dos magos, profetas ou feiticeiros) é colocado acima da vontade coletiva. Nas sociedades primitivas, como a dos tupi-guarani, os feiticeiros ou profetas: *“Eram capazes de se fazer seguir por massas surpreendentes de índios fanatizados, diríamos hoje, pela palavra desses homens, a ponto de acompanhá-los até na morte”* (p. 151). O poder dos profetas de mobilizar as massas é infinitamente maior do que o dos chefes militares. Na verdade, aos primeiros é possível mobilizá-las pela vontade individual, o que não ocorre com os últimos.

A obra de Ernest Cassirer (1976), *O mito do Estado*, é emblemática no que se refere à análise do Estado e da política a partir dos seus aspectos mitológicos. Nela, o autor analisa o poder social contido no mito e, principalmente, na mitificação dos líderes políticos. Caracterizado pelo irracionalismo e pela prevalência do emocional sobre a racional, o mito envolve aspectos da realidade que fogem ao controle do corpo social, tais como a magia, a religião, a superstição, o heroísmo e o misticismo. Nesses planos, a sociedade se julga incapaz, muitas vezes por medo ou confiança cega, de repudiar ou cercear a dominação imposta por aqueles que se dizem representantes dos elementos mitológicos: Deus, deuses, demônios, entidades, espíritos e, até mesmo, o povo.^[4]

A mitificação (ou mistificação) presente na figura dos líderes políticos acompanha a história da humanidade desde os primórdios da civilização. Para Cassirer, de forma coerente à abordagem de Clastres, é a partir do plano mitológico ou místico que o poder político pôde ser aceito pela sociedade primitiva (ou gentílica). *“O feiticeiro, se bem escolhido, se conhecedor das invocações mágicas e se souber utilizá-las no tempo certo e na ordem certa, é o senhor de tudo. Pode evitar todos os males e derrotar todos os inimigos, porque todas as forças naturais estão ao seu dispor”* (p. 299), afirma Cassirer (1976). A história nos dá vários exemplos da associação da política com a mitologia. Os faraós do Antigo Egito eram considerados deuses vivos. Os governantes da *pólis* grega e do Império Romano eram vistos como representantes dos deuses e protegidos por eles. Os reis da Idade Média eram coroados e abençoados pela Igreja Católica. Isso sem contar os Estados teológicos do Oriente Médio, que permanecem com essa mesma configuração até os dias atuais, como é o caso do Irã.

É interessante observar como Max Weber (1991) trata, indiretamente, dos aspectos mitológicos presentes no poder político, ao analisar a dominação carismática. Essa forma de dominação, diferente da tradicional e da racional-legal-burocrática, é caracterizada pela prevalência de fatores emocionais, irracionais. O líder carismático tem seu poder legitimado pelo sentimento de temor, respeito ou simpatia que a sociedade nutre por ele. É por isso que a

dominação carismática tem como núcleo central a figura pessoal do líder. Contudo, a análise weberiana mostra que, apesar do seu caráter racional e metódico, a dominação burocrática predominante na moderna sociedade capitalista carrega também elementos de irracionalidade, característicos do poder carismático. Isso se torna evidente quando Weber (1996) analisa a influência da religião protestante, com seus valores, crenças e dogmas, na constituição do capitalismo como sistema econômico. Apesar de o protestantismo ter sido caracterizado por um maior grau de racionalismo frente à religião católica, jamais se deve desconsiderar o seu caráter irracional ou emocional, típico de qualquer religião. Evidentemente, o protestantismo pode ser compreendido como um “tipo ideal” integrante da esfera místico-religiosa, assim como o capitalismo se enquadra numa categoria de aparente racionalidade (nos planos econômico e organizativo), mas dotada, ao mesmo tempo, de uma essência marcada por elementos irracionais (no plano político).

Paradoxalmente, a sociedade atual, fundada na economia capitalista e na rápida e extraordinária evolução tecnológica e científica, que se gaba de moderna e racional, carrega focos de irracionalidade exatamente na esfera responsável pela gestão da sociedade, ou seja, a esfera política. Os mitos políticos modernos são uma realidade. Não porque o poder político voltou a fazer uso da dimensão místico-religiosa, como nos Estados teológicos do passado, mas sim porque o mito ainda é um *elemento constitutivo* da vida política. Conforme destaca Cassirer (1976):

O político moderno teve de combinar em si duas funções diferentes e mesmo incompatíveis. Tinha de ser ao mesmo tempo ‘homo magus’ e ‘homo faber’. Ele é sacerdote de uma nova religião misteriosa e inteiramente irracional, mas para defender e propagar essa religião utiliza processos muito metódicos. Nada fica ao acaso; cada passo é bem preparado e premeditado. É essa estranha combinação [do racional com o irracional] que constitui um dos mais extraordinários aspectos dos nossos mitos políticos (p. 300).

O populismo, seja nos regimes ditatoriais ou nos democráticos, pode ser visto como um exemplo bastante claro de mito político moderno. O peronismo na Argentina, o varguismo (ou getulismo) no Brasil e a ditadura de Augusto Pinochet no Chile são tipos de populismo encontrados na América Latina do século XX. O mesmo se pode dizer do fascismo e do nazismo que predominaram na Europa durante a II Guerra Mundial. Nesses regimes, é comum observar uma adesão fiel e apaixonada das massas populares ao líder político que representa o poder de Estado, bem como aos seus ideais e valores. Na figura desse líder se personifica a imagem mitificada de um herói ou “salvador da pátria”, na qual o povo deposita suas esperanças. É por isso que o poder de indução das massas do líder populista pode ser equiparado ao dos feiticeiros ou profetas das sociedades primitivas, da forma como é mostrada por Clastres (1990).

O povo, conforme se pode notar, é a força sobre a qual se legitima o populismo. É por isso que Bobbio (1994) define como populistas: “As formas políticas cuja fonte principal de inspiração e termo constante de referência é o povo” (p. 980). E continua, afirmando que: “Para além de uma exata definição terminológica, o povo é tomado como **mito** a nível lírico e emotivo” (p. 981) [Grifos nossos]. Ver o povo como mito significa lhe atribuir uma função específica e de extrema importância dentro da vida política. É, acima de tudo, lhe dar poder. Se, para São Tomás de Aquino, o poder político emanava de Deus, e se, no Absolutismo, o poder residia na pessoa do soberano (“o Estado sou eu”), nos regimes democráticos da atualidade se resgata a máxima grega de que “o poder emana do povo”. A democracia – compreendida efetivamente como o governo do povo – é, portanto, o fator determinante da mitificação política contida na idéia de “povo” e observada nos governos populistas. Democracia e populismo estão, assim, totalmente interligados. O populismo jamais seria possível sem a democracia. Mesmo a ditadura populista é, em essência, democrática.

O Estado ameaçador e temido pelo povo em virtude do uso da força, como se via nos regimes tirânicos e despóticos do passado – ou seja, o “Estado Leviatã” de Hobbes, que despertava o temor dos súditos e governava

com base nele –, fora substituído por um tipo de Estado no qual o povo deposita suas esperanças de melhoria. A “soberania popular” defendida por Rousseau deveria, portanto, ser incorporada pelo jogo político, mesmo que de forma artificial e falaciosa, como numa artimanha maquiavélica para garantir a manutenção do poder. O sufrágio democrático, decorrente das pressões dos movimentos populares e operários, tornaria, então, necessária a elaboração de novas estratégias de indução das massas, fundadas em promessas dos governantes e legisladores, na maioria das vezes ilusórias e impossíveis de serem concretizadas. Conforme mostra Cassirer (1976):

Os nossos políticos modernos sabem muito bem que as grandes massas se movem mais facilmente pela força da imaginação do que pela força física. E fizeram amplo uso desse conhecimento. O político tornou-se numa espécie de adivinho. A profecia é um elemento essencial na nova técnica de domínio. Fazem-se as promessas mais improváveis e até as que são impossíveis; o milênio é prenunciado vezes e mais vezes (p. 307).

Afirmar que o poder emana do povo, como é característico dos regimes democráticos, não implica, contudo, dizer que o povo tem poder *efetivo* numa democracia. O populismo é um exemplo claro de como o Estado utiliza artimanhas para contornar as reivindicações dos movimentos populares. Iludir as massas tornou-se, nos regimes democráticos, a estratégia mais eficaz para conduzi-las, induzi-las e mantê-las sob controle. Os governantes populistas colocam-se como representantes diretos dos interesses do povo. Mais do que isso: procuram se afirmar perante a opinião pública como partidários das causas populares. Quando, na verdade, o que buscam é manter-se no poder de forma legítima. É o caso do trabalhismo de Getúlio Vargas, no qual se nota uma tentativa de obter a adesão do povo por meio da criação de leis trabalhistas e de políticas sociais setoriais, sem promover mudanças profundas na estrutura excludente da economia nacional, que mantém os privilégios de uma elite histórica. Essa estratégia populista rendeu a Vargas o apelido de “mãe dos ricos e pai dos pobres” (VIEIRA, 1987).

Não é difícil notar que toda democracia hoje necessita de uma certa dose de populismo. Na verdade, o populismo pode ser visto mesmo como a

essência da atual democracia. Para conduzir o povo, deve-se conquistá-lo, seduzi-lo; enfim, fazê-lo acreditar que o governante, de fato, abraça as causas populares. E é isso o que normalmente faz um líder político nas modernas sociedades democráticas. Mas parece haver algo de errado nessa forma de democracia hoje vigente. Em uma democracia de fato, ou seja, coerente ao seu sentido etimológico e original, o povo é quem governa. Contudo, parece não ser isso exatamente o que acontece. Pode-se, então, questionar: seria a democracia moderna *realmente* uma democracia?

2. Estado, democracia e capitalismo

A dialética entre Estado e povo

Se por democracia entende-se o governo do povo e para o povo, torna-se imprescindível, antes de qualquer coisa, definir-se o que é povo. A origem do conceito de povo está diretamente vinculada ao surgimento do Estado. Em outras palavras, o povo só existe em função da existência do Estado. Percebe-se aqui, na verdade, uma relação dialética entre povo e Estado: não há povo sem organização política assim como não há organização política sem povo, pois ambos têm a mesma origem e a concepção de um não pode prescindir da concepção do outro. Pode-se dizer, então, que o povo é a dimensão humana do Estado e a dinâmica entre povo e Estado é tão íntima que o povo não subsiste sem a organização e o poder do Estado. O povo é, em suma, a *razão de ser* do Estado. Assim, o poder político emerge do povo e precisa ser por ele legitimado, pois o poder se exerce com referência ao povo. No entanto, há um aspecto dualista nessa relação de poder. O povo é, ao mesmo tempo, sujeito e objeto de poder, princípio ativo e passivo na dinâmica estatal. Como sujeito ativo, o povo é definido como um conjunto de cidadãos, que exerce (ou deveria exercer) seus direitos de participação política, interferindo efetivamente na gestão do Estado. Como objeto passivo, o povo é visto como uma reunião de súditos, que deve obediência ao poder do Estado expresso na forma de leis jurídicas (ROLAND, 2004).

Nota-se que não há como dissociar Estado de povo. Eles só podem ser compreendidos dialeticamente. Se o Estado só existe em função do povo e se o povo só existe em função do Estado, pode-se dizer que todo Estado seria, na sua essência, “democrático”. Sabe-se que a idéia de democracia só surge na Grécia, bem como a sua adoção como forma de governo. Por isso, nos Estados anteriores à pólis grega, não se tinha idéia do que fosse democracia. No entanto, já se verificava, em alguns deles, a existência de uma infraestrutura pública de serviços voltada para o atendimento das necessidades do povo. No Antigo Egito, por exemplo, eram construídas obras públicas com o fim de evitar a seca ou as inundações do Nilo. Também se verificava a construção de estradas para o escoamento da produção agrícola e de residências para a população. Um fato bastante curioso é que a educação no Egito também era pública, e apesar da prioridade que tinham os nobres e homens livres, até os escravos poderiam ter acesso aos programas educacionais. Esses “serviços públicos” já revelavam, de alguma forma, a existência de um germen de “participação democrática” num tipo rudimentar de “esfera pública” (PONCE, 2005).

Assim, se todo Estado é, essencialmente, “democrático”, isso se explica pelo fato de que o poder político não se legitima senão pelo povo. Por isso, o Estado só se justifica e se mantém pela aceitação popular do seu poder. Mesmo sendo o Estado a dominação de uma classe sobre as outras, certamente não seria possível manter esse poder só pela força, excluindo e subjugando todas as classes restantes. Ou seja, um poder central não poderia ser mantido se o povo não obtivesse alguma vantagem ou se beneficiasse de alguma forma com a existência desse poder. Seria inviável um governo só de súditos (que obedecem, ou que têm deveres) e não de cidadãos (que têm direitos de receber serviços públicos e de participar politicamente da gestão do Estado). Assim, faz parte do jogo político – ou das “artimanhas do príncipe”, como diria Maquiavel – atender, mesmo que minimamente, às necessidades do povo, para que este veja uma certa *funcionalidade* na existência do Estado e o aceite como instituição gestora da sociedade.

Trabalho, capitalismo e democracia

Assim, desde a sua origem, o Estado teve que conciliar a apropriação da riqueza socialmente produzida e o atendimento das necessidades do povo; a coerção para manter a propriedade e a concessão para manter a legitimidade. Os Estados grego e romano da Antiguidade se apropriavam do que era produzido pelo povo no trabalho agrícola livre e no trabalho escravo, sendo que essa apropriação era parte da cobrança de impostos. Na Antiga Atenas, ao mesmo tempo em que eram promovidos serviços públicos pelo Estado, este permitia aos cidadãos um certo grau de participação política, que era determinado pelo nível de riqueza e pela condição de trabalho dos indivíduos, ou seja, em primeiro lugar, se eram proprietários, e, em segundo, se eram escravos ou trabalhadores livres. (WOOD, 2003).

Ao contrário do que se pensa, o fato de os escravos não participarem efetivamente da vida política na Grécia não se dava exatamente por eles não terem direito a tal participação – que era pública –, mas sim por não terem *tempo livre* para participar. Os assuntos políticos geralmente eram discutidos na *ágora*, um tipo de praça pública destinado à reflexão filosófica e ao debate de questões políticas, e nas assembleias deliberativas, que compunham o governo. A *ágora* e as assembleias eram públicas e todos podiam ter acesso a elas, desde que tivessem tempo hábil para tal. Por isso eram os trabalhadores livres e os proprietários de terras que participavam com mais frequência dos debates políticos na praça e das deliberações na assembleia. Os mais ricos tinham ainda, a seu favor, a influência pessoal sobre os membros do Estado, o que lhes garantia certos privilégios de participação política. Os trabalhadores livres, que compunham a espinha dorsal da economia ateniense, dispunham de tempo livre (ou ócio) para participarem dos debates e deliberações políticas. O trabalho livre na sociedade ateniense jamais poderia consumir o tempo destinado aos assuntos políticos, em que os cidadãos deveriam expor suas necessidades sociais e econômicas, bem como os seus descontentamentos com o sistema político vigente, propondo mudanças. Dessa forma, o ócio com finalidade política significava, para os cidadãos de Atenas, quase uma obrigação. Os escravos, por sua vez, que eram minoria na sociedade ateniense

e, ao contrário do que se pensa, não possuíam importância econômica significativa como mão-de-obra destinada à produção agrícola e artesanal, dificilmente participavam dos debates políticos pelo simples fato de não serem formalmente livres e, exatamente por isso, não dispõem de tempo ocioso para tal fim. Além disso, por não serem livres, os escravos não eram considerados cidadãos (WOOD, 2003).

Conforme mostra Ellen Wood (2003), o trabalho livre no mundo antigo fora totalmente eclipsado, ao longo da história, pelo trabalho escravo. E isso se daria não exatamente por erro de análise da história, mas provavelmente pela necessidade que alguns historiadores liberais encontraram de ocultar a importância do trabalho livre na sociedade ateniense, em virtude do poder *efetivo* de participação política que possuíam os trabalhadores livres nessa sociedade. Estes eram, em sua maioria, camponeses de produção independente e compunham o grupo dos “cidadãos atenienses”. A sua condição de liberdade se dava tanto no plano político/legal quanto, o que é de extrema importância, também no plano econômico. Isso porque o trabalho livre na sociedade ateniense era, de fato, livre, e não alienado. Em outras palavras, não se trabalhava para outrem, mas para si. Tal liberdade era fundamental para que os cidadãos pudessem exercer, direta e efetivamente, a sua cidadania nos assuntos políticos, participando de forma substantiva da gestão do Estado (WOOD, 2003).

Quando se diz que a democracia em Atenas era, não só direta, mas substantiva, isso significa que a participação política pela via democrática tinha a propriedade de interferir diretamente na condição econômica dos indivíduos, diminuindo a desigualdade social. Como as esferas econômica e política se encontravam fundidas, a participação política garantida pelo direito de cidadania representava, também, uma possibilidade real de mudança na vida econômica. Por exemplo: como o trabalho não era alienado, os cidadãos podiam requerer – frente ao Estado, nas assembleias deliberativas – uma maior apropriação individual da riqueza produzida pelo trabalho livre, bem como uma maior extensão de terras para a produção. E isso era decidido pelo próprio povo, juntamente com os representantes da pólis, nas assembleias.

Visto com os olhos de hoje – e quando se tem noção do caráter superficial e excludente da democracia burguesa –, é curioso o fato de que ricos e pobres compartilhassem do mesmo recinto (as assembléias) e possuíssem os mesmos direitos de opinar sobre os assuntos políticos em pauta. Platão mostra, em *Protágoras*, esse relativo igualitarismo presente na democracia ateniense:

Agora que estamos reunidos em Assembléia, se o Estado se vê diante de um projeto de construção, observo que os arquitetos são convocados e consultados sobre a estrutura proposta, e quando se trata de uma questão relativa à construção de navios, são os projetistas de navios, e é assim com tudo que a Assembléia considere objeto de aprendizado e ensino. Se alguém oferece conselho, alguém que não seja considerado conhecedor, por mais belo ou rico ou bem-nascido ele seja, não importa: os membros o rejeitam ruidosamente e com desprezo, até que ele ou seja obrigado a se calar e desistir, ou seja expulso e retirado pela polícia por ordens do magistrado presidente. É assim que eles se comportam com relação a temas que consideram técnicos. **Mas, quando se trata de debater algo relativo ao governo do país, o homem que se levanta para dar conselhos pode ser um construtor, ou mesmo um ferreiro ou sapateiro, mercador ou armador, rico ou pobre, nascido ou não de boa família.** Ninguém o acusa, como sucede aos que mencionei a pouco, que esse homem não tem qualificações técnicas, incapaz de indicar quem o ensinou, e ainda assim tenta dar conselho. A razão deve ser que eles não consideram que este seja um assunto que possa ser ensinado (apud WOOD, 2003: p. 166).
[Grifos nossos]

O caráter substantivo, direto e igualitário da democracia ateniense fez dela uma referência histórica no que se refere à participação política e ao exercício da cidadania. Decerto que não podemos desconsiderar o fato de que as mulheres e os escravos eram excluídos do direito de participação política pelo fato de não serem livres e, conseqüentemente, não serem considerados cidadãos.

Quando da emergência do capitalismo, a esfera econômica passa a ser gradativamente separada da esfera política. O desenvolvimento do

comércio (capitalismo mercantil) e, posteriormente, da indústria (capitalismo industrial), determinariam a separação entre o político e o econômico. Toda uma esfera econômica cresceria de forma independente da esfera política. Tal fato seria impensável na Antiga Atenas, onde as questões econômicas eram também políticas e vice-versa. O capitalismo, ao contrário, faria não só o econômico se desenvolver a um ritmo e dimensão espetaculares, e em separado do poder público estatal, mas também determinaria a *submissão* do Estado aos ditames do mercado. O livre mercado seria a principal bandeira defendida pelo liberalismo econômico. Para os liberais, a economia no capitalismo deveria ser independente do controle do Estado, essencialmente no que tange às prioridades de produção e apropriação da riqueza socialmente produzida. O poder estatal continuaria a ter, no entanto, uma função específica: a de preservar a propriedade privada, por meio dos mecanismos de coerção e controle existentes na sociedade. Assim, o livre mercado do liberalismo econômico fundamentaria suas bases na conciliação de um Estado fraco ou “mínimo”, ausente da esfera econômica, com um Estado forte ou “máximo”, sempre presente na contenção das revoltas e conflitos populares decorrentes da perpetuação da injustiça e da desigualdade social. O Estado se torna, portanto, um “mal necessário”.

Com a separação entre o econômico e o político verificada no capitalismo, amplia-se também o distanciamento entre ricos e pobres no que se refere aos direitos políticos. Um Estado aristocrático, comandado por uma nobreza cortesã, passa a conviver lado a lado com o desenvolvimento de uma economia capitalista totalmente autônoma, gerida pela burguesia. Com as três grandes revoluções burguesas ocorridas na história (Francesa, Gloriosa e Americana), determina-se a hegemonia total do capitalismo no Ocidente, fundado na livre-concorrência, e, simultaneamente, reinventa-se a noção de democracia, nascida na Grécia. Os ideais de liberdade e igualdade eram necessários para que a burguesia em ascensão se desvencilhasse dos grilhões da nobreza e, com isso, derrubasse todos os entraves que impediam o desenvolvimento da economia. Tais revoluções marcariam, assim, o início de mudanças profundas na estrutura do Estado. Era necessário transformar o

Estado aristocrático da nobreza secular para que ele se adequasse aos propósitos do capitalismo. Nascia, com isso, o Estado burguês.

A história mostra que a classe burguesa se uniria ao povo para lutar contra a nobreza e seus privilégios políticos, o que culminaria na Revolução Francesa. Tais privilégios incluíam a não-participação popular (ou seja, dos “não-nobres”, dentre os quais a burguesia emergente) nas decisões da vida política. Os direitos políticos de participação eram, portanto, restritos aos membros da nobreza. Com a Revolução Francesa, a burguesia assume o poder do Estado e se vê na obrigação de estender os direitos políticos e individuais ao povo, ao mesmo tempo em que preserva e restringe o direito (natural) de propriedade. É aí que se torna imprescindível o resgate e, principalmente, a reinvenção da idéia de democracia. Os direitos políticos deveriam ser estendidos também ao povo, desde que esses direitos não ameaçassem a preservação da propriedade privada e do acúmulo da riqueza. E isso se dá graças à separação entre político e econômico ocorrida no capitalismo. O direito de voto passa a ser, então, gradativamente ampliado. Primeiro aos pequenos proprietários, depois também aos trabalhadores e, mais tarde, às mulheres e aos analfabetos. Enfim, amplia-se os direitos políticos até se atingir o sufrágio universal adulto. Isso, no entanto, acontece sem que seja alterada de forma substantiva a desigualdade social dada pelo acúmulo da riqueza (WOOD, 2003).

O fenômeno que tornaria possível conciliar a universalização do voto com a concentração da riqueza, seria, exatamente, a reinvenção da democracia, ocorrida a partir das sucessivas revoluções burguesas. A complexidade da sociedade burguesa e o rápido e espetacular crescimento populacional ocorrido nas cidades tornavam inviável a democracia direta existente na Grécia. Foram argumentos utilizados pelos burgueses para propor a *democracia representativa* como nova forma de governo. De acordo com essa idéia, nascida entre os norte-americanos, aos próprios burgueses caberia representar o povo no Parlamento. Veja-se, por exemplo, uma citação do *Federalista*, de Alexander Hamilton, sobre a questão da representação política:

A idéia de representação real de todas as classes de pessoas por pessoas de todas as classes é absolutamente visionária. (...) Mecânicos e manufactureiros, com poucas exceções, sempre se inclinaram a dar votos para os comerciantes de preferência a pessoas de sua própria profissão (...) eles sabem que, por maior que seja a confiança que tenham em seu próprio bom senso, seus interesses são mais eficientemente promovidos pelos comerciantes do que por si mesmos. Eles sabem que seus hábitos na vida não lhes oferecem esses dons adquiridos sem os quais, numa assembléia deliberativa, as maiores habilidades naturais são em geral inúteis. (...) Devemos portanto considerar os comerciantes como os representantes naturais de todas essas classes da comunidade (apud WOOD, 2003: p. 186).

A reinvenção da democracia, na forma de democracia representativa, é, assim, uma inovação norte-americana, sem precedentes na história. A democracia direta ateniense a consideraria uma aberração total. Contudo, ela se encaixa perfeitamente aos propósitos do capitalismo, bem como à nova estrutura política adotada pelo Estado burguês. Era preciso dar ao povo a possibilidade de participar politicamente, mesmo que tal participação fosse ilusória (ou mitológica). Na verdade, seria necessário *reconstruir* o conceito de participação política, para que esta não colocasse em risco a dominação burguesa. Em hipótese alguma tal participação poderia ser direta e efetiva, como havia sido na democracia ateniense. Se durante o período em que vigorou o governo aristocrático – ou seja, da Idade Média até a Revolução Francesa – a participação era restrita aos nobres, aos membros do clero e aos grandes proprietários de terras, no Estado burguês isso tinha que ser mudado de alguma forma. A não-participação do povo teria que ser camuflada. Por isso, a democracia havia servido de bandeira para as revoluções burguesas, principalmente no que se refere aos ideais de igualdade e liberdade preconizados pela Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão. Afinal, a burguesia havia assumido a sua identidade de “povo” para chegar ao poder, tomando para si o compromisso de ser representante desse (WOOD, 2003).

O fato de a economia capitalista ter se desenvolvido de forma independente da esfera política facilitou a configuração de um novo tipo de

democracia, a burguesa, fundada na representação. Assim como o trabalho no capitalismo passa a ser alienado com a apropriação individual da riqueza socialmente produzida, da mesma forma a participação política também se torna alienada na democracia burguesa de cunho representativo, na qual milhares ou até milhões de pessoas são representadas por um único deputado ou senador. A democracia representativa passa a marcar, portanto, a *alienação* do processo de decisão política. Na verdade, essa forma de democracia faz com que o povo abra mão do seu direito de participação política efetiva, permitindo que só alguns indivíduos decidam sobre assuntos que são do interesse da coletividade. Conforme mostra Dallari (1984), na democracia representativa, o direito de participação política: *“Não existe ou não passa de mera formalidade, pois o direito de tomar as decisões mais importantes continua reservado a um pequeno número”* (p. 32). E prossegue, afirmando que: *“Como a história tem demonstrado, sempre que só um pequeno grupo decide é inevitável que esse grupo se corrompa, perdendo de vista sua responsabilidade social”* (p. 38).

A participação política existente no atual modelo de democracia é ridiculamente limitada. Ela se restringe à escolha de representantes nas épocas de eleições. Após isso, são esses representantes que irão atuar politicamente e não o povo. Ademais, seria ingênuo acreditar que eles, de fato, representam interesses do povo, ou seja, de que deixam de privilegiar interesses particulares para defender os coletivos. Neste sentido, concordo com Dallari (1984) que: *“A realização de eleições está longe de ser uma garantia de que o povo escolhe livremente os seus representantes e governa por meio deles”* (p. 42). De acordo a lógica da representatividade democrática, não são os pobres que adentram as assembleias deliberativas e decidem por si mesmos sobre os assuntos que lhes dizem respeito – como era na democracia direta ateniense –, mas são os ricos que se autodenominam “representantes” desses pobres que irão decidir por eles. Decerto que a definição grega de democracia dada por Aristóteles não era o governo dos pobres, mas certamente era o governo de muitos, *inclusive* os pobres. Isso, definitivamente, não ocorre na democracia burguesa (WOOD, 2003).

Argumenta-se que a superpopulação, a complexidade e a grandeza das megalópoles, que caracterizam a atual sociedade, tornam inviável a democracia direta. É essa a visão compartilhada por estudiosos da democracia, como Bobbio (2000). Diz o autor:

É evidente que, se por democracia direta se entende literalmente a participação de todos os cidadãos em todas as decisões a eles pertinentes, a proposta é insensata. Que todos decidam sobre tudo em sociedades cada vez mais complexas como são as modernas sociedades industriais é algo materialmente impossível (p. 54).

De fato, uma democracia direta seria impossível no atual contexto da sociedade capitalista. Contudo, essa impossibilidade não decorre diretamente do seu grau de desenvolvimento e complexidade, mas sim da sua estrutura social e política criada exatamente para que a participação de todos não seja possível. E isso se refere não só à participação política, mas também à participação econômica em termos de propriedade, ou seja, na divisão justa da riqueza socialmente produzida. A sociedade burocrática que emerge com o capitalismo teria como função, dentre outras, a de restringir a participação da massa popular nas estruturas de poder, tanto político quanto econômico. A rigidez hierárquica verticalizada da burocracia teria importância fundamental na centralização administrativa dos governos e das organizações da sociedade civil (empresas, escolas, sindicatos, partidos, etc.), reproduzindo – e perpetuando – a desigualdade social e as diferenças de poder. Não há como dissociar a complexidade atingida pela atual sociedade capitalista da lógica burocrática a ela inerente. A burocracia, dessa forma, pode ser vista como um instrumento imprescindível para a manutenção da propriedade e para a concentração do poder. Ela permite que poucos decidam por muitos. Utiliza-se, assim, da mesma lógica da democracia representativa. Por isso, não seria exagero considerá-las como prima-irmãs. Se compreendermos o governo democrático em sua essência – ou seja, como sendo, de fato, o poder emanado do povo – a burocracia pode ser tida como a antítese direta da democracia (MOTTA, 1981).

Bobbio (2000) destaca a dificuldade histórica de se democratizar as grandes burocracias da sociedade complexa do capitalismo: *“De qualquer modo, uma coisa é certa: os dois grandes blocos de poder decrescente e hierárquico das sociedades complexas – a grande empresa e a administração pública – não foram até agora sequer tocados pelo processo de democratização”* (p. 70). Cabe aqui a seguinte questão: como é possível haver democracia numa sociedade em que as principais instituições da política e da economia não são democráticas?

Neste sentido, pode-se compreender a democracia representativa como essencialmente *antidemocrática*. A idéia de que vivemos numa sociedade democrática e, ao mesmo tempo, burocrática e capitalista, é um dos mais pífios mitos políticos criados até os dias de hoje. Não seria exagero afirmar, inclusive, que esse é um dos mitos de maior importância para a manutenção do sistema, por criar um modelo aparente e falso de participação, evitando as revoluções populares de maior vulto. Dizer que capitalismo e democracia são compatíveis é ignorar o real sentido do que é ser democrático e do que é ser capitalista (Wood, 2003). Jamais numa sociedade burocratizada como a capitalista o povo poderia ser soberano. Rousseau já havia observado isso quando afirmou que a desigualdade social seria o maior entrave à efetivação da soberania popular (Nascimento, 1997). Da mesma forma podemos entender a idéia de liberdade propagada aos quatro ventos pelos democratas. Qual liberdade é possível numa sociedade dotada de mecanismos explícitos e ocultos de controle e vigilância? É possível ser livre numa sociedade que restringe ao máximo o acesso ao poder e à riqueza socialmente produzida?

Conforme afirma Cassirer (1976):

Os modernos mitos políticos procedem de maneira radicalmente diferente [dos antigos]. Não começam por proibir ou requerer certas ações. Empreenderam mudar os homens a fim de poderem regular e controlar os seus atos. Os mitos políticos atuam como a serpente que tenta paralisar a sua vítima antes de atacá-la. Os homens caem sem qualquer resistência séria. Foram vencidos e

subjugados antes de compreenderem o que lhes estava acontecendo (p. 304).

A alienação pode ser considerada uma das mais eficientes estratégias de dominação utilizadas pelo capitalismo. Alienar econômica e politicamente o ser humano tornou-se um recurso imprescindível para a manutenção do poder. O “maquiavelismo” inerente a esse processo consiste em fazer crer, por exemplo, que se vive uma democracia sem vivê-la, que se tem liberdade sem tê-la e de que se é representado sem sê-lo. A lógica burocrática e controladora inerente aos atuais sistemas político e econômico é dada como normal e necessária. Assim, o Estado, a polícia, as empresas privadas, os sindicatos, os partidos políticos e demais organizações representativas – e até mesmo a desigualdade social em si mesma^[5] – são compreendidos como elementos imprescindíveis à vida em sociedade. Nem sequer se questiona a lógica perversa de controle que se encontra escamoteada sob a aparência inofensiva e “útil” dessas instituições. Como diz Cassirer, a subjugação dos homens ocorre antes mesmo que se tenha noção do que de fato acontece. Portanto, no capitalismo, o povo é alienado de diversas maneiras: do fruto do seu trabalho, do exercício do poder político e da consciência da realidade de opressão e controle em que se vive. A alienação é o veneno paralisante usado para subjugar o povo, sem que este perceba. A mitificação da realidade atinge, assim, um dos seus estágios mais elevados.

3. A democracia, as políticas sociais e o neoliberalismo

O mercado político

Ao mesmo tempo em que, com o sufrágio universal e o pluralismo democrático, processa-se a politização dos espaços privados da sociedade, observa-se também uma privatização gradativa dos espaços públicos, da qual o fenômeno conhecido como *clientelismo* é um dos resultantes diretos. Na verdade, com a conquista dos direitos sociais e a extensão do direito de voto aos grupos anteriormente excluídos, como as mulheres, os jovens e os analfabetos, a lógica do mercado passa a valer eficazmente para a esfera política, num contexto em que capitalismo e democracia representativa passam

a se completar mutuamente. O clientelismo surgido com esse processo caracteriza-se pela “venda” de votos a partir de promessas de campanha, em que os candidatos a cargos eletivos oferecem, por meio do marketing político em época de eleições, melhorias no plano social, através da promoção de políticas sociais diversas. O voto, assim, transforma-se numa mercadoria, que pode ser comprada e vendida. Paul Singer (1965) escreve sobre essa situação, afirmando que, na sociedade capitalista:

Tudo o que tem equivalência econômica tende a transformar-se em mercadoria (...). Os cargos eletivos são cada vez mais suscetíveis de proporcionar rendimento econômico. Isto faz com que, de modo crescente, o voto se torne mercadoria. O processo corruptor é uma consequência inevitável do próprio capitalismo (p. 80).

As práticas clientelistas ocorridas na esfera política, em que vemos a troca de votos dos eleitores pela perspectiva de formulação de políticas ou leis voltadas ao social, caracterizando um tipo de relação que Norberto Bobbio (2000) chama de “mercado político”, estão diretamente atreladas ao processo de democratização exacerbada pelo qual passaria a sociedade ocidental, após a consolidação do modelo burguês de democracia: a democracia representativa. Nas palavras de Bobbio: *“Agrade ou não agrade, o mercado político, no sentido preciso de relação generalizada de troca entre governantes e governados, é uma característica da [atual] democracia”* (p. 155).^[6]

Na verdade, se o Estado de bem-estar social – também, chamado de Estado assistencial – caracterizou-se pela incorporação dos direitos sociais e pela tentativa progressiva de consolidação desses direitos por meio das políticas sociais setoriais, as propagandas do mercado político tenderiam a se pautar exatamente nesse exercício infundável de consolidação e melhoria dessas políticas e direitos. Aliás, a própria não-efetivação dos direitos sociais na prática, em virtude da formulação de políticas sociais ineficazes e/ou de caráter paliativo, torna-se fundamental dentro da lógica do mercado político. Em outras palavras, é necessário que falte algo no plano social ou econômico para que os partidos e candidatos possam justificar sua razão de ser e, dessa forma, convencer os eleitores de que, de fato, os representam. Conforme

mostra Vieira (1987), em países subdesenvolvidos como o Brasil, as políticas sociais são geralmente elaboradas sem ao menos se verificar quais são as reais necessidades dos grupos sociais destinatários dessas políticas, numa estratégia demagógica não só de marketing político, mas também de passivização social.

O que se vê nesse processo é a reprodução da miséria social, ao passo que vemos o enriquecimento do Estado – pela cobrança tributária – e de muitas das organizações representativas da sociedade civil, que se expandem e proliferam. Na medida em que os direitos sociais não são efetivados na forma de políticas públicas, principalmente nos países subdesenvolvidos, como da América Latina, grande parte do povo permanece em condições de pobreza e exclusão social. É também esse povo que é formalmente “representado” pelos partidos de massa ou trabalhistas, que têm assumido progressivamente posições de poder na estrutura governamental. A pobreza também se torna, juntamente com o voto, uma mercadoria de grande valor no mercado político. É preciso que existam pobres e excluídos para que se justifique a existência das instituições sociais e políticas burocratizadas numa democracia representativa. Os partidos, os sindicatos e, até mesmo, o Estado, passam a se justificar pela causa ou questão social.

Conforme observa Motta (1986), os partidos e sindicatos precisam se manter minimamente na oposição à lógica dominante do capitalismo, pois se não fizessem isso os sindicalizados e filiados partidários não os sustentariam e nem lhes dariam crédito como instituições representativas. Tanto o seu caráter “revolucionário” quanto “representativo” têm que ser, portanto, mitificados, e, ao mesmo tempo, utilizados para ocultar a sua lógica burocrática, reprodutora da dominação e da diferença de classe. O mesmo se procede em relação ao “Estado democrático”. É preciso que o povo se sinta representado para que se justifique a cobrança de impostos e a própria existência do Estado na sociedade. Sob esta ótica, o poder político representado pela figura do Estado deveria ser visto não mais como um “mal necessário”, segundo o ideário liberal, mas como um “*bem* necessário”.

O mercado político e assistencial – fundado na democracia capitalista representativa e nas políticas sociais – passa a ser, cada vez mais, um grande negócio. O poder público estatal, que teria surgido como um instrumento de coerção destinado a proteger a propriedade privada do ataque dos miseráveis, veste agora a máscara demagógica do Estado assistencial ou social. A relação dialética, antitética e conflituosa entre Estado e povo é substituída, assim, pela idéia mistificada do Estado como representante do povo.

As artimanhas do Leviatã e a educação desmistificadora

Assim como o clientelismo e o mercado político representam formas de privatização do público, também o desmonte neoliberal dos direitos sociais pode ser compreendido como uma manifestação direta desse processo. Explico-me. Desde os fins do século XIX, as pressões dos movimentos operários, a ampliação dos direitos políticos pelo sufrágio universal e a proliferação de organizações representativas da sociedade civil fariam com que o Estado capitalista assumisse para si tarefas por ele indesejadas e evitadas a todo custo ao longo da história. Tais tarefas se referem às políticas públicas voltadas para o social, também chamadas de políticas sociais. Com a conquista dos direitos sociais, a classe trabalhadora – ou, parafraseando Ricardo Antunes (1999), a “classe que vive do trabalho” – passa a ocupar juridicamente espaços concretos nos aparelhos de Estado. Como já vimos no primeiro capítulo, os direitos sociais expressam demandas universais dos trabalhadores, nas áreas de educação, saúde, trabalho, previdência, assistência, moradia, transporte, lazer e cultura. Não representam, como lembra Vieira (2004), o atendimento de todas as reivindicações trabalhistas, mas somente do que é permitido pelas classes dirigentes no momento. As políticas sociais, por sua vez, vão representar a ação do Estado nessas áreas.

No entanto, é necessário se distinguir política de política social. Se a política diz respeito ao poder político e à esfera de manifestação desse poder,

materializado na figura do Estado, as políticas sociais têm um caráter bastante peculiar: elas representam um conjunto de relações sociais, cujas raízes se localizam no mundo da produção (VIEIRA, 2004). As políticas sociais expressam a contradição entre capital e trabalho quando consideramos que os direitos sociais simbolizam o pêndulo que se deslocou levemente para o lado dos trabalhadores, no equilíbrio de forças da arena política. As políticas sociais seriam, portanto, políticas para o povo, para a classe que vive do trabalho e não para a classe dominante. A política social é, assim, a política para os pobres. Contudo, esse caráter contraditório inerente a tais políticas é ocultado nos discursos acerca da ação do Estado no plano social, que apresentam as políticas sociais como boas em si mesmas e como bons aqueles que as fazem. Dessa forma, conforme destaca Faleiros (1986):

Além de fazer o povo aceitar e, portanto, legitimar essas intervenções do Estado e de seus agentes, esses discursos fazem a população acreditar na bondade do sistema e no fracasso individual. (...) A doença, o desemprego e a fome são atribuídos a falhas individuais ou à ausência de sorte na vida, pois com as políticas sociais o sistema surge como atuante e preocupado com todos (p. 17).

A mitificação da política social como uma bondade do Poder Público, do seu compromisso fiel com o povo – e não como produto da contradição capital/trabalho – é mais uma das estratégias do Estado capitalista para conter as lutas sociais. Atendendo aparentemente e de forma bastante limitada às demandas dos trabalhadores, as políticas sociais passam a representar, como vimos, um elemento importante na dinâmica do mercado político. Não seria exagero dizer que as políticas sociais no capitalismo servem, fundamentalmente, aos interesses das classes dominantes, apesar de serem formalmente destinadas aos pobres. A mercantilização da política processada a partir da democracia capitalista e das políticas sociais não pode ser separada da mercantilização da pobreza. É importante que haja pobres, educação e saúde pública precárias, previdência irrisória, etc., para que o mercado político possa funcionar de maneira eficiente. Em suma, o propósito da política social

não é erradicar a miséria social, mas mantê-la. Daí a afirmação de alguns estudiosos das políticas sociais, de que:

Um exame fundamentado no método materialista histórico e dialético pode revelar a política social como parte da estratégia da classe dominante, mais adequadamente da burguesia. Pode dar a conhecer a política social como estratégia capaz de conservar a desigualdade social, colaborando no funcionamento do capitalismo (VIEIRA, 1992; p. 31).

Compreender a política social como estratégia nos faz lembrar de Maquiavel e também de Hobbes. Para se manter no poder, qualquer ação se torna justificável do ponto de vista político. O Estado forte e monstruoso, o Estado Leviatã de Hobbes, que deveria causar medo e governar pelo terror, é substituído pelo Estado bondoso e assistencial, o Estado de bem-estar social, preocupado com a miséria e a precariedade de serviços em que vive o povo. As artimanhas maquiavélicas do Estado para manter o poder e justificar sua existência na sociedade têm o propósito de adaptar a sua estrutura e organização ao contexto social e econômico historicamente vigente. Para tanto, ele utiliza o mito como elemento fundamental de construção de uma realidade aparente. A política social e a democracia representativa são os recursos mais eficazes de que se utiliza o Estado capitalista atualmente para ocultar sua verdadeira essência, que envolve a perpetuação da dominação e da opressão das classes subalternas. Esses recursos servem para criar o mito do Estado democrático, assistencial e necessário à sociedade.

Hoje, os instrumentos de resistência tradicionais, vinculados à democracia representativa, tais como os partidos e sindicatos, não são mais temidos pelo Estado e pelas classes dominantes. Sua burocratização é sinal de que foram cooptados – ou capturados – pelas estruturas flexíveis de poder vigentes no capitalismo. Conforme salienta Cassirer (1976): *“Todos os partidos políticos nos afirmam serem os verdadeiros representantes e sentinelas da liberdade [política]. Mas sempre definiram o termo num sentido particular e utilizaram-no para os seus interesses privados”* (p. 305). A burocratização dos veículos de resistência à dominação capitalista anula, em si, a efetividade do seu caráter “revolucionário” diante da realidade prática. A burocracia é o tipo de

organização do poder mais adequada aos propósitos do capitalismo e sem ela a mercantilização das diversas esferas da sociedade (da política, da miséria, do assistencialismo, etc.) não seria possível. A economia de mercado, que se desenvolveu separadamente da esfera política, acabou por absorvê-la. E continuará absorvendo tudo o que se impuser como entrave ao longo do seu percurso histórico de dominação (WOOD, 2003).

É nessa lógica que devemos entender o neoliberalismo. O que é o Estado neoliberal senão o Estado burguês liberal reestruturado? Da mesma forma, o que foram as revoluções tecnológicas da produção (Revolução Industrial, taylorismo/fordismo, gestão flexível ou sistema japonês) senão uma estratégia eficaz de aumentar o “trabalho morto” (cada vez mais mecanizado e/ou automatizado) e reduzir a necessidade de “trabalho vivo”, ou seja, de força-de-trabalho? Reestruturar os mecanismos por meio dos quais a riqueza é produzida e apropriada é um recurso de que sempre se utilizou o capital, no intuito de preservar sua dominação de classe. Por isso dizer que: “*A história do capitalismo é a história da reestruturação produtiva*” (DIAS, 1999; p. 83).

O Estado neoliberal é, portanto, aquele Estado que se reestruturou para neutralizar as conquistas decorrentes dos movimentos operários. Em outras palavras: para desmontar os direitos sociais. Ele é visto pelos analistas políticos como um retrocesso em referência ao Estado de bem-estar social. Contudo, retrocesso não seria a palavra ideal para designar a estratégia neoliberal. Talvez fosse mais adequado compreendê-la como mais uma artimanha maquiavélica do monstro Leviatã. O próprio Estado de bem-estar, conforme vimos, tem (ou, como queiram, teve) sua razão de ser vinculada aos propósitos de manutenção do poder, fundados na alienação do real, por meio da mitificação. O Estado assistencialista é (ou foi) um mito. Não há porque chorar sua morte, pois atender às necessidades do povo não é e nunca foi seu motivo real de existência na sociedade. Na verdade, é o Estado de bem-estar que, em si, pode ser tido como uma aberração. Ele é o monstro Leviatã hobbesiano travestido de *gentleman*. O neoliberalismo nada mais fez do que tirar esse disfarce sem que o povo perceba. Mercantilizar os direitos e políticas sociais, por meio do incentivo ao surgimento de planos privados de saúde e

previdência e de escolas e hospitais particulares, por exemplo, significa livrar o Estado capitalista de um custo que ele nunca quis ter: o custo com o social.

Contudo, o Estado neoliberal jamais poderia tirar, no atual contexto, a sua máscara de Estado democrático. É isso que o leva, até mesmo, a incentivar a participação dos grupos sociais, por meio, é claro, das organizações burocrático-representativas da sociedade civil, já cooptadas pela lógica do sistema. Não seria nenhuma novidade dizer que a democracia sob a qual o Estado capitalista neoliberal se sustenta é um mito. Contudo, acredito ser necessário – e mesmo obrigatório – a uma pesquisa científica insistir na desmitificação dessa realidade aparente e falaciosa. Conforme esclarece Vieira (1992):

Sociedade democrática é aquela na qual ocorre real participação de todos os indivíduos nos mecanismos de controle das decisões, havendo portanto real participação deles nos rendimentos da produção. Participar dos rendimentos da produção envolve não só mecanismos de distribuição da renda, mas sobretudo níveis crescentes de coletivização das decisões principalmente nas diversas formas de produção (p. 13).

Uma real democracia envolve o vínculo entre política e economia. Em outras palavras, envolve a fusão entre os direitos políticos e os direitos sociais de acesso justo e igualitário à riqueza socialmente produzida. Por isso não há como desvincular política social de política econômica, caso se queira, de fato, dar efetividade às políticas sociais. Jamais se poderia obter justiça social sem uma política econômica eficaz voltada a uma melhor distribuição da riqueza na sociedade. Contudo, o grau de mitificação e alienação da realidade atingiu patamares tão elevados, que poucos caminhos nos restam. Como já dissemos, o Estado capitalista não teme mais as organizações representativas dos trabalhadores e/ou da sociedade civil. Elas, na verdade, exercem uma funcionalidade à manutenção da dominação de classe, dado o seu caráter burocrático e “egoístico-passional”, na linguagem gramsciana.

Mas há algo que o Estado e as classes dominantes do capitalismo ainda temem e, de alguma forma, sempre temerão: é a *desmitificação*.

Sabemos que o mito está no âmago do poder político e é o seu principal recurso para manter a dominação. Portanto, revelar a verdadeira essência do Estado (como procuraram fazer Maquiavel, Hobbes, Engels, Clastres, Cassirer, entre outros) e do sistema capitalista (como tentaram fazer Marx e os marxistas), é, enfim, desmitificar os mecanismos, estruturas e estratégias de poder por ele utilizadas.

4. Referências bibliográficas:

ANTUNES, Ricardo. *Os sentidos do trabalho: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho*. São Paulo: Boitempo, 1999.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 2004.

_____. *Dicionário de Política*. Brasília/DF: UnB, 1994.

_____. *O futuro da democracia*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de Antropologia Política*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

COHN, Amélia. A questão social no Brasil: a difícil construção da cidadania. In: MOTA, Carlos (org.). *Viagem incompleta: a experiência brasileira (1500-2000): a grande transação*. São Paulo: SENAC, 2000.

COUTINHO, Carlos N. *Marxismo e política: a dualidade de poderes e outros ensaios*. São Paulo: Cortez, 1996.

DIAS, Edmundo. *A liberdade (im)possível na ordem do capital: reestruturação produtiva e passivização*. Textos Didáticos IFCH-UNICAMP, n. 29, 1999.

ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

FALEIROS, Vicente. Alternativas metodológicas da pesquisa em Serviço Social. **Serviço Social & Sociedade.**, v. 7, n. 21, p. 5-17, 1986.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2000.

_____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1997.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*. Vol. 4: Americanismo e fordismo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. *Concepção dialética da história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

_____. *Maquiavel, a política e o Estado Moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

_____. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1989.

MARX, Karl. *O capital*. Vol 1. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____ & ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Hucitec, 1993.

MESZAROS, Istvan. *A educação para além do capital*. São Paulo: Boitempo, 2005.

MOTTA, Fernando. *Burocracia e autogestão: a proposta de Proudhon*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

NASCIMENTO, Milton. Rousseau: da servidão à liberdade. In: WEFFORT, F. (org.). *Os clássicos da política*. V. 1. São Paulo: Ática, 1997.

PONCE, Aníbal. *Educação e luta de classes*. São Paulo: Cortez, 2005.

RIBEIRO, Renato. Hobbes: o medo e a esperança. In: WEFFORT, F. (org.) *Os clássicos da política*. Vol. 1. São Paulo: Ática, 1997.

ROLAND, Débora. *A dimensão humana do Estado: o povo*. **Jus Navigandi**, Teresina-PI, ano 8, n. 451, 1 out. 2004.

SANTOS, Laura. *As políticas públicas de atenção à velhice*. Dissertação de Mestrado em Serviço Social. PUC/SP, 1998.

SINGER, Paul. A política das classes dominantes. In: IANNI, O. (org.). *Política e revolução social no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

VIEIRA, Evaldo. *Democracia e política social*. São Paulo: Cortez, 1992.

_____. *Estado e miséria social no Brasil: de Getúlio a Geisel*. São Paulo: Cortez, 1987.

_____. *Os direitos e a política social*. São Paulo: Cortez, 2004.

WEBER, Max. Os três tipos puros de dominação legítima. In: CHOHN, Gabriel (org.) *Os grandes cientistas sociais – Weber*, São Paulo: Ática, 1991, p. 129-141.

_____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1996.

WOOD, Ellen M. *Democracia contra capitalismo: a renovação do materialismo histórico*. São Paulo: Boitempo, 2003.

Nota:

[1] Cientista Social licenciado e mestre em Sociologia pela UNICAMP. Doutor em Educação pela USP. Professor do Centro Universitário UNIARARAS. Endereço eletrônico: mperes@usp.br

[2] Conforme mostra Coutinho (1996), Gramsci chama o lócus onde se exerce, efetivamente, o poder político, bem como as demais instâncias que compõem o Estado, de “sociedade política”, a qual integra a “sociedade civil”, de dimensões mais amplas.

[3] Engels (2000) cita como exemplo as gens germânica, celta, grega e romana.

[4] Sobre o caráter mitológico presente na idéia de “povo”, certamente não seria sem propósito a criação de um dos lemas mais conhecidos dos regimes democráticos: “A voz do povo é a voz de Deus”.

[5] Friedrich von Hayek, um dos pais do neoliberalismo, afirma que a desigualdade social é não só necessária como economicamente produtiva. Cf. HAYEK, F. *O caminho da servidão*. Rio de Janeiro, Instituto Liberal, 1990.

[6] É necessário aqui, a meu ver, distinguir de qual democracia se fala. Bobbio se refere, quando trata do fenômeno de mercantilização da política, especificamente da democracia representativa, criada para se encaixar precisamente aos propósitos do capitalismo. Tal fenômeno seria impensável, contudo, num tipo de democracia como a ateniense, por exemplo. Cf. Wood (2003).