

SANTO ESTADO, MALDITO MERCADO: de certas esquerdas que são direitas

Pedro Demo*

Resumo: É comum na discussão sobre política social e desenvolvimento preservar o Estado e sacrificar o mercado. Historicamente falando, a apreciação positiva do papel do Estado vincula-se ao *welfare state*, que, mesmo tendo sido fenômeno relativamente curto e restrito – durou por volta de 30 anos e restringiu-se a uma dúzia de países eurocêntricos –, foi marcante em termos de ganhos sociais frente às forças liberais de mercado. Quase sempre, encobre-se aí que o *welfare state* não redimiu o Estado capitalista, apenas ocasionou uma versão socialmente mais interessante. Do ponto de vista da questão social, as críticas ao mercado (neo)liberal, em geral, são adequadas, mas facilmente encobrem que mercado é instituição histórico-estrutural, tanto quanto o Estado. Assim como há que se distinguir entre Estado como tal e Estado capitalista, há que se distinguir entre mercado como tal e mercado capitalista. Mercado e Estado cumprem papéis essenciais para a política social e o desenvolvimento, em qualquer sociedade e sistema, estando em xeque sua configuração capitalista. Não são nem santos, nem malditos, porque sua qualificação histórica concreta depende da respectiva sociedade. Hoje vemos a tendência do pensamento único de apresentar o mercado capitalista liberal como solução única, como se fora dele não houvesse salvação. É apenas o outro lado da medalha do Estado santificado.

Palavras chave: Estado; mercado; política social; desenvolvimento; capitalismo.

Neste texto obviamente polêmico, tenho a intenção de questionar esta disparidade incongruente entre Estado e mercado, própria de algumas esquerdas. Por que o Estado teria alguma vocação à santidade, a ponto de ser “garante da cidadania”, e por que o mercado seria satânico, a ponto de se imaginar devermos viver sem

* Professor do Departamento de Sociologia, UnB.

Recebido em 10 mar. 2005; aprovado em 30 abr. 2005

ele? Recente obra monumental de Mészáros (2002) pleiteia a superação do capital como tal, não apenas do capitalismo, acenando para um tipo de sociedade sem capital. Parece equivocada esta direção, porque o problema marxista em si não é o capital, mas o capitalismo. Toda sociedade possui capital (terra, recursos variados, população, inteligência e conhecimentos, produtos, heranças) e nisto não haveria qualquer problema social. Problema social é transformar capital em capitalismo, ou seja, introduzir na sociedade a lógica abstrata da mercadoria (Kurz, 1996, 1997; Demo, 1998). De maneira congruente, o Estado problema é o capitalista, não o Estado em si. Ocorre que vivemos no Estado capitalista e, por isso mesmo, não há razão para supor nele qualquer vocação social, como certas esquerdas direitas o fazem. Ambas as instituições são “histórico-estruturais”, como usamos qualificar na dialética histórico-estrutural (De Landa, 1997. Demo, 2000), designando com isso que as encontramos em qualquer sociedade, tanto em sua história, como em sua estrutura. Segue, primeiro, que não há como viver sem elas, e, segundo, que o problema advém de sua perversão histórica, não de si mesmas.

Esta polêmica detém importância para a política social, em particular porque é avassaladora a tendência atual de restringir a cardápios assistenciais residualistas, ficando cada vez mais para trás compromissos emancipatórios, à medida que se hipostasia o Estado e se sataniza o mercado. Tornou-se idéia fixa, em especial na esfera da assistência social, que à população basta suprir a sobrevivência, sob a tutela do estado, sem perceber que não se vai além de “transferir renda” (Yasbek, Giovanni & Silva, 2004; Macedo & Brito, 2004). Este tipo de assistência perdeu de vista a cidadania popular, porque estigmatiza o pobre como simples beneficiário, enredando-o definitivamente na dependência subserviente. Antes, era coisa de partido de direita, hoje é procedimento recorrente de certas esquerdas ou pretensas esquerdas, que, com isso, constroem seus currais eleitorais. Programas como o Fome Zero dificilmente saem do zero porque se bastam com procedimentos de inclusão que nivelam a população por baixo, ou seja, na margem. Dialeticamente falando, os pobres são parte integrante do sistema, mas estão incluídos na mais extrema margem, como párias da sociedade. Como diria Popkewitz

(2001), trata-se de política social como “efeito de poder”: em vez de desmarginalizar o marginalizado, o marginaliza de vez (Demo, 2002).

Estado e mercado como fenômenos histórico-estruturais

Segundo a “dialética histórico-estrutural” – que é uma entre outras (Demo, 1995) – fenômeno histórico-estrutural é aquele que possui a “consistência” da estrutura e a “dinâmica” da história. No “modernismo”, estrutura seria “invariante” (exemplo clássico é o formalismo estruturalista de Lévi-Strauss), sempre a mesma, recorrente indefinidamente, sem história (esta idéia geralmente leva à noção de história sem sujeito, à medida que a história estaria pré-determinada). No “pós-modernismo”, estrutura designa “modos de ser” dentro do “vir a ser” (Demo, 2002a) – é a ossatura que sustenta o corpo, mas é corpo também, pode mudar, ainda que seu ritmo seja bem mais lento. Com a noção de “caos estruturado”, ou de “estrutura dissipativa” (Prigogine & Stengers, 1996; Prigogine, 1997), estrutura não pode mais ser considerada “invariante”, apesar de ser o que menos varia. Em toda dinâmica, por mais complexa que seja, há “modos de ser”, nos quais sempre podemos descobrir recorrências relativas.

História designa, por sua vez, os “modos de vir a ser”, as transformações no tempo, de maneira irreversível e não linear. Se o universo começasse de novo (se é que começou!), não poderia vir a ser o mesmo, porque a história não se repete, nem o ser humano seria o mesmo, porque, por hipótese, poderia não ter surgido no processo evolucionário, ou poderíamos ter tido um ser muito mais ou muito menos evoluído. A referência histórica coloca sobre as identidades a pressão da mudança: para que algo continue o mesmo, tem que mudar. A identidade que sobrevive é a que muda. A que não muda simplesmente desaparece. O ser humano permanece o mesmo durante sua vida porque muda. Não pode nascer pronto, saltar etapas (passar direto da infância para a velhice), e, à medida que amadurece, também vai morrendo. Infelizmente, ou felizmente! Está marcado pela incompletude, mas isto lhe permite conhecer e aprender, fazer e fazer-se oportunidade.

Por exemplo, desigualdade, nas sociedades conhecidas até o momento, parece ter sido sempre fenômeno histórico-estrutural. Esta constatação aparentemente fácil não pode levar ao positivismo empirista que extrai rapidamente de fatos repetidos uma lei histórica. Como mostrou Popper (Demo, 1995), a indução (a constatação de fatos repetidos) não gera generalizações plenas, porque é impraticável factualmente, e inviável logicamente (nasce dedutivamente). Ainda, sendo a sociedade dinâmica complexa não linear, não é aplicável a expectativa de linhas retas na história. Porque sempre foi assim, não segue que sempre será assim. Sem incidir nesse positivismo, pode-se reconhecer não mais que fenômeno tendencial, segundo a rota conhecida. Não se pode afirmar, sem mais, que todas as sociedades são desiguais, porque não sabemos o futuro (estruturas dissipativas não são previsíveis linearmente). Mas será “prudente” contar com sociedades desiguais, a exemplo da história conhecida. Para falar linguagem mais metodológica, podemos dizer que partimos da “hipótese de trabalho” da desigualdade social tendencial, pelo menos até ao momento. Embora a sociedade humana tenha se transformado de maneira fantástica na história, a estrutura da desigualdade parece ter-se mantido relativamente similar. Será sempre difícil afirmar se hoje nossas sociedades são mais ou são menos desiguais, porque isto depende muito do olhar. Quem primazia o olhar ético talvez concluisse que são piores, porque sabemos muito mais que antigamente, temos muito mais recursos tecnológicos disponíveis, estudamos sistematicamente durante a vida, e, mesmo assim, mantemos sociedades eticamente condenáveis, talvez cada vez mais condenáveis. Quem primazia o olhar tecnológico tende a declamar os feitos obtidos no domínio da natureza através da ciência, desde a invenção da roda até ao computador (Diamond, 1999; Wright, 2000). Marx combinava ambos os pontos de vista: cada modo de produção novo seria uma “revolução”, mas socialmente falando poderia ser agravamento das condições sociais, como era o caso do capitalismo. Difícilmente se poderia negar que vivemos em sociedades absurdamente desiguais: somente um punhado de países eurocêntricos possui “democracia” razoável e algum bem-estar comum; 80% da população mundial são pobres e a natureza está agonizando (Wallerstein, 2002; Stiglitz, 2002, 2003).

Neste contexto, uma questão que sempre vem à tona é a de “infra-estrutura”, em sentido marxista ou materialista histórico. Conforme a proposta metodológica à época de Marx e Engels, o “socialismo científico” era aquele fundado nesta noção de materialismo histórico e que reconhecia como referência central da sociedade e da história a infra-estrutura econômica como sua invariante mais explicativa (Marx, 1973; Engels, 1971). Os outros socialismos eram “utópicos” (Gorender, 1999), no sentido de não possuírem condições reais de implantação histórica. Esta posição tipicamente marxista e que hoje se diria “ortodoxa” (Habermas, 1983), impetra a noção de uma única infra-estrutura, em torno da qual giram as superestruturas, como interpretou, a seu modo, Althusser (Demo, 1995), entre outros. Sem exacerbar polêmicas intermináveis neste horizonte, tornou-se difícil hoje sustentar a unicidade infra-estrutural, porque implica visão exageradamente simplificada de uma realidade tão complexa e não linear (Demo, 2002b), sem falar que dialéticas teleológicas não se sustentam mais, como parece sugerir a restauração da “dialética da natureza” (Prigogine & Stengers, 1997). Não haveria como garantir que, na profundidade da sociedade, a questão mais profunda seria a econômica sempre, invariavelmente, não só porque se imagina afoitamente um fundo final, como também porque sua adjetivação só pode ser multicultural, sem falar que existem traços sociais que parecem facilmente sobreviver a mudanças de modo de produção, como são algumas religiões, por exemplo (Harrison & Huntington, 2002; Todd, 1998). Com o advento das preocupações multiculturais, tornou-se ainda mais impróprio postular tais “universais”, porque, na prática, incensa-se como definitivo o que é emanção cultural localizada e datada (Harding, 1998; Smith, 1999; Santos, 2003). Fantasia-se a pretensão de “explicações finais”, a exemplo das mesmas explicações nas ciências naturais (*everything theory*) (Weinberg, 1996; Gribbin, 1998; Barrow, 1994). Passada a febre determinista, inclusive nas ciências naturais e em particular na biologia (Gould, 2002), procuramos nos adaptar a expectativas mais complexas e não lineares da evolução e da história (Gardner, 2003; Demo, 2002a).

Estado e mercado são, neste sentido polêmico, fenômenos histórico-estruturais. Existiram em todas as sociedades conhecidas,

do que segue apenas que seria prudente contar com elas, pelo menos por enquanto. Possuem hoje formatos bem mais definidos que na alvorada da história humana (Klein, 2002), mas, bem observando, em todos os grupos humanos apareceram pelo menos traços próprios de ambos os fenômenos: sempre aparece a questão do poder e da liderança, bem como da organização e produção de capitais ou recursos. Tais traços são, ao mesmo tempo, estruturais (assomam com persistência e contribuem para formatar a sociedade) e históricos (ativam dinâmicas de mudança irreversível). Colaboram para que a sociedade mantenha alguma identidade, à medida que muda. Não haveria – pelo menos por enquanto – como extinguir tais fenômenos, tornando-se esdrúxulo santificá-los ou exorcizá-los. O que pode causar mais espécie é a questão do mercado, porque estamos acostumados a questionar fortemente, por razões óbvias na política social. Entretanto, uma coisa é o mercado que chamamos de neoliberal, outra é o mercado como fenômeno histórico-estrutural: aquele é produto circunstanciado e por isso pode/deve ser superado; este reaparece em toda a sociedade, por mais nova que possa ser, pelo menos como hipótese de trabalho ainda pertinente. De modo similar, Estado não é de si coisa divina ou satânica. Como fenômeno histórico-estrutural, apresenta-se em todas as histórias (pelo menos as conhecidas), podendo revestir traços multiculturais extremamente variados, dependendo essencialmente da qualidade política da população. Assim é que, por exemplo, estados nórdicos, mesmo no contexto capitalista, souberam manter educação e saúde como direito inalienável de todos, de acesso universal e qualitativo, enquanto outros – a grande maioria – segue o padrão norte-americano de liberalismo individualista. Enquanto em alguns educação e saúde não se compram, nem se vendem, noutros são mercadoria como qualquer outra.

Santos (2003, 2004) incomodou ultimamente a muita gente com seu multiculturalismo aplicado inclusive aos direitos humanos. É típico do Ocidente eurocêntrico postular a universalidade dos direitos humanos, porque, na tradição modernista científica, parece intrínseco que existam referências válidas para todos, independente de espaço e tempo, como são lógica, matemática, leis científicas. Sem deixar de reconhecer que, no plano da forma, é sempre possível alegar

universais (axiomas matemáticos, por exemplo), no plano da evolução e da história isto não é viável, a não ser por artimanha do poder. As culturas são natural e evolucionariamente diversas, tornando-se golpe de força pretender sua unicidade e validade exclusiva, porque resultaria na dominação de uma sobre as outras, como é a pretensão eurocêntrica. Santos argumenta que nos direitos humanos há componentes tipicamente eurocêntricos, em especial apreço pela liberdade individualista, economia de mercado, ciência modernista. Outros formatos culturais reagem a isto, nem sempre de maneira pertinente (por vezes, nesta reação há o intento escuso de escamotear prepotências culturais, como regimes totalitários e machistas), porque entendem direitos humanos, pelo menos em parte, a seu modo. Por exemplo, em acepções orientais, preza-se mais a coletividade, a ponto de ignorar o sofrimento individual, sem falar que o eurocentrismo malversa a riqueza da experiência humana espalhada por todo o planeta, em especial repertórios consagrados de sabedoria popular. Ainda, não se poderia esquecer que, apresentando-se os Estados Unidos como garantes dos direitos humanos, em especial na figura de seu atual presidente, conhecido por seu fundamentalismo ainda mais fundamentalista que o islâmico, torna-se repulsiva a idéia de permitir que a noção de direitos humanos seja tutelada desta forma. Aí está sua multiculturalidade à revelia.

Por mais polêmicas que sejam tais análises, sugerem que é prudente interpretar a evolução e a história com maior flexibilidade, por respeito à sua complexidade não linear, indevassável a qualquer formato teórico e analítico. Não faz sentido nem hipostasiar, nem satanizar Estado e mercado. É interessante que tendemos a hipostasiar o Estado e a satanizar o mercado, visivelmente como resultado de histórias concretas erigidas em referências absolutizadas, quando são típica manifestação localizada e datada. No neoliberalismo, a tendência é contrária: hipostasia-se o mercado e sataniza-se o estado, apenas para atrelar ainda mais o Estado ao mercado; longe de buscar a extinção ou o desmonte do estado, o que se quer é colocá-lo a serviço do mercado desregulado. A interpretação de Mézáros (2002) do capital parece-me, por isso, incongruente, porque confunde capital com capitalismo: este precisa ser superado, urgentemente, enquanto

aquele é fenômeno histórico-estrutural. Embora seja muito respeitável a argumentação deste autor, a própria noção de infra-estrutura proposta por Marx torna inviável a expectativa de superação do capital, porque teríamos, ao fundo, uma economia sem infra-estrutura. Neste sentido e como veremos a seguir, algumas teses de Marx carecem de revisão, para salvar o espírito, não a letra.

Santo Estado

A hipostasia do Estado tem sua história principal em dois momentos mais ou menos articulados. No primeiro, trata-se da proposta do socialismo real que, tomando ao pé da letra a socialização dos meios de produção e confundindo o partido comunista como o próprio proletariado, os estatizou, não propriamente os socializou. Surgiu daí o modelo mais amplo conhecido de Estado e que açambarcou a sociedade inteira, afogando-a na ditadura de estado. Cabia ao Estado “garantir” tudo. Como muitos autores preconizam (Kurz, 1996; Gorender, 1999), o socialismo real não foi propriamente socialista, na pretensão original de Marx, mas variante do capitalismo, tanto assim que teve fim melancólico em 1989. Durante sua vigência, por volta da década dos 60, brincava-se de “comunismo científico”, no eco do “socialismo científico” de Engels (1971), enquanto autores críticos como Bloch (Demo, 1995) tentavam recuperar o valor da utopia – por ter perdido a noção de utopia, o socialismo real fantasiava-se como comunismo científico, apesar de ser, na prática, sociedade ditatorial e marcada por carências materiais gritantes. Tentava-se mostrar que a dialética já seria não antagônica, tendo em vista que, nesta teleologia fútil, os conflitos de classe já estariam superados definitivamente. Este tipo de Estado faliu e não serve mais como referência histórica plausível.

No segundo momento, trata-se da proposta do *welfare state*, no Pós-Guerra, quando foi possível, a peso da cidadania popular ativa, colocar o capital contra a parede e erigir formato de Estado mais condizente com sua missão de instância delegada de serviço público. Surgiu um Estado amplo, qualificado em seguida como proteção social,

incluindo ofertas universais de grande importância, além de assistência social por vezes generosa, como foi o caso mais notório do seguro-desemprego. Sem esquecer que este fenômeno foi muito passageiro e praticado apenas numa dúzia de países, teve valor emblemático decisivo, porque mostrou que a qualidade da cidadania pode “civilizar” relativamente o capitalismo. Foi, porém, o maior avanço registrado até hoje, já que, com o tempo, o mercado liberal se refez do susto, passando, de novo e sempre, a regular a cidadania. Aproveitou-se da crise dos anos 70, puxada em parte pelo problema do petróleo, culminando com a queda do socialismo real no fim da década dos 80, para anunciar sua tese eterna: a cidadania não pode regular o mercado. Para o surgimento do *welfare state* concorreram vários fatores de grande amplitude, como a organização sindical e partidária, a universalização da educação fundamental, o associativismo popular, ao lado do progresso econômico (plano Marshall). Pode-se certamente afirmar que o *welfare state* foi grande conquista popular, à medida que a cidadania impôs um estilo de regulação social do capital.

Entende-se, assim, que este tipo de Estado apareça, depois, santificado como o garante da cidadania, embora ocorra aí troca apressada de papéis. Em vez de observar o papel da cidadania popular organizada como sujeito histórico iniludível da qualidade do estado, inverte-se a equação, como se o Estado fosse o sujeito histórico propriamente dito. O que aconteceu de mais relevante à época, foi que a cidadania popular conseguiu, a duras penas, regular o capital, usando para isso o estado. Este, porém, é meio, não fim. Não foi o Estado que garantiu a cidadania, mas esta que soube impor-se à lógica do capital e do Estado capitalista. Esta cidadania, por maior que tenha sido seu impacto, não mudou o modo de produção – continuou capitalista – mas, mesmo assim, alcançou qualidade tão notável que, por um curto espaço de tempo e apenas em alguns países, foi possível regular relativamente o capital. O instrumento mais importante desta guinada foi o estado, certamente. Mas disso não segue que o Estado seja razão de ser desta cidadania. Leve-se ainda em conta que, ao alegar que Estado é o garante da cidadania, comete-se como regra confusão terminológica: uma coisa é ver no Estado a

referência constitucional e legal da cidadania popular; outra coisa é ver nele o garante. “Garante” significa o sujeito que garante, e isto o Estado sequer poderia ser, porque não é “sujeito” propriamente. Estado não é enteléquia, mas instrumento à disposição dos cidadãos. Mesmo quando consideramos o Estado como sujeito, o fazemos metaforicamente, porque nos referimos aí à sociedade organizada que sabe usar o estado. Não bastasse esta argumentação conceitual, podemos olhar a práxis histórica: o Estado somente “garante” a cidadania, se os cidadãos o obrigam a garantir, como, aliás, é público e notório no Brasil. Estamos cheios de leis maravilhosas que não funcionam, porque não temos cidadania suficiente para fazê-las funcionar.

Esta santificação do Estado torna-se ainda mais esdrúxula, quando é aludida por esquerdas pretensamente inspiradas no marxismo. Embora a obra de Marx não seja unitária com referência ao estado, é bem sabido que manteve sempre postura tendencialmente anarquista, como aparece tipicamente na Comuna de Paris (Demo, 1985). Dizia aí que restavam para o Estado “poucas, mas importantes funções”, que, dentro de seu modelo de democracia radical (comunal), careciam de estrito controle democrático. O que mais caracteriza o Estado preconizado por Marx (aliás, um Estado incrivelmente mínimo) é a radicalidade do controle democrático, tendo como ponto de partida que o Estado nada possui de próprio. Tudo que possui (em especial autoridade e recursos) é por delegação comunal. Visivelmente, Marx trata o estado, jamais como garante da cidadania, mas como instrumento dos trabalhadores livres associados. Por certo, já não aceitamos muitas das restrições postas por Marx, como a suspeita obsessiva da propensão burguesa do estado, a eleição/deseleição de todos os funcionários do estado, inclusive professores, a alocação do sistema educacional fora do Estado (com os trabalhadores associados), etc. É impraticável na teoria e sobretudo na prática postular a santidade do Estado sob a ótica marxista, e, neste sentido, pretender que seja o garante da cidadania, porque, para Marx, seria colocar a raposa para cuidar do galinheiro. O anarquismo de Marx –

se pudesse, exterminaria o Estado – já não se sustenta, mas, deixando de lado este radicalismo, a noção marxista de Estado é estritamente de instrumento da cidadania, não o contrário. A qualidade do Estado depende, acima de tudo, do controle democrático, não de alguma virtude intrínseca, sempre ainda mais impossível de ser divisada num Estado capitalista.

Por isso, não cabe ver no Estado “a política social” inteira, mas instrumento privilegiado da política social. O controle democrático é praticado pela sociedade organizada, que institui instâncias delegadas, como são os representantes eleitos e outros escalões similares (procuradores, por exemplo), mas é, ao final, o garante da cidadania. Esta perspectiva pode ser bem ilustrada na polêmica sobre universalização das políticas sociais, defendida entre nós, em parte com razão, em parte como privilégio escuso. Primeiro, fazemos comparação indevida com os países avançados de *welfare state*, que implantaram políticas sociais universais, porque já possuíam população relativamente igualitária. Neste caso, o acesso pode ser universal, porque as restrições sobretudo econômicas não se constituem em óbice fatal. Em nossas sociedades, entretanto, onde predominam desigualdades extremas, o acesso será formalmente universal, mas na prática acedem apenas os mais ricos, caso a política social pleiteada seja de boa qualidade. Ignora-se que não vale tratar de modo igual a gente muito desigual – aprofunda ainda mais a desigualdade. Ignora-se ainda que, tratando-se de sociedade de classes, não faz sentido oferta universal igual tanto aos detentores dos meios de produção, quanto aos destituídos dos meios de produção. Para desconcentrar renda é imprescindível retirar dos mais ricos, do que segue a necessidade de focalização rígida. Vemos isso hoje claramente no MST. Tratando-se de redistribuir, não apenas de distribuir terra (quer dizer, a melhor terra disponível), é necessário inverter a lógica, não apenas equalizar o que se apresenta tão desigual. O tema da focalização está estigmatizado por certa esquerda, porque aposta afoitamente que políticas universais estatais garantem o acesso de todos por si. De fato, quando a focalização é feita de cima, redonda em coisa pobre para o pobre. Mas quando a focalização é conduzida

pelos interessados, como parece ser o caso do MST e também das quotas dos negros em universidades públicas, pode ter o efeito desejado de desconcentração de renda e poder. Parece-me nítido que confundimos formalidades com práticas históricas muito avessas. Formalmente falando, todos podem entrar na universidade federal gratuita, porque a porta de acesso é pretensamente igual. Na prática, não é, de modo algum. Os mais ricos se apropriam desta oportunidade, porque os mais pobres não conseguem apresentar-se em condições mínimas de concorrência. Defendendo a marca universal, acabamos defendendo a elite. Isto não deprecia as políticas sociais universais, porque tendem a ser as mais adequadas, mas não se pode esquecer que, para seu bom funcionamento, não basta formalmente entregá-las ao estado. Só funcionam, se a cidadania popular se impuser devidamente.

Aqui temos exemplo ostensivo. Se o Estado fosse garante da cidadania, os mais pobres estariam ocupando as universidades federais. Não estão, porque os mais pobres não conseguem impor-se a um Estado capitalista que garante a elite. É um dos truques mais maquiavélicos: sob a capa de direitos universais, defender privilégios da elite. No caso do acesso às universidades federais, o equívoco é ainda mais absurdo, porque não se trata de oferta universal, no sentido de ser para todos, como é o caso do ensino fundamental. Nunca foi propósito deste tipo de oferta ser para todos, a não ser em sentido abusivamente metafórico, para não dizer farsante. Já nasceu focalizada, seletiva. Pode travestir-se de universal, apenas para enganar os trouxas. Sua gratuidade e publicidade são justificadas porque deveria abrir as portas aos mais pobres, mas apenas da boca para fora. Os mais pobres não sobrevivem sequer ao ensino fundamental, já que por volta de 1/3 não completa a 8ª série. O próprio ensino fundamental, “garantido” como direito e dever de todos, ainda é um filtro, advindo depois outros (ensino médio, cursinhos), sendo o maior o de sempre: poder econômico. A polêmica acirrada em torno da quota dos negros esconde a resistência que a elite faz a repartir este privilégio, amparada por certa esquerda que, estando já dentro, também cuida do acesso limitado na prática. As alegações são

inúmeras e uma mais manhosa que a outra. Diz-se que seria mais inteligente arrumar a qualidade da educação básica, abrindo a mesma condição de concorrência posterior. Por certo. Camufla-se, porém, que, mesmo se todos tivessem a mesma escola básica de qualidade, o desempenho seria bem diferenciado por conta da origem socioeconômica e do ambiente familiar e cultural, sem falar que, se fôssemos esperar esta qualidade para todos, os negros esperariam por mais 150 anos. Diz-se que o critério da quota é injusto e impreciso. Por certo. Pode-se sempre discutir isso, porque a diferenciação por cor é arriscada, no mínimo. Talvez fosse mais apropriado diferenciar pela origem na escola pública do ensino fundamental, onde estudam 90% dos brasileiros. Aí os negros estariam representados em proporções acima das quotas previstas. Diz-se que todos devem ter a mesma chance e o vestibular faz precisamente isso. Por certo. Encobre-se, porém, que se trata da mesma chance formalmente, não praticamente. Na prática, tratar da mesma forma a pessoas tão desiguais redundava em acirramento da desigualdade.

Quando se disputam os mesmos espaços com armas tão desiguais, os desiguais precisam de focalização sim, mas conduzida por eles, não por concessão de cima, nem do estado. O Estado não serve como anteparo, precisamente porque este Estado capitalista não é garante da cidadania. É garante da elite. O ideal, obviamente, é uma sociedade na qual funcionam políticas sociais universais, como reflexo já do igualitarismo prevalente. Não há espetáculo mais dantesco do que nossas políticas sociais universais estigmatizadas pela oferta pobre para o pobre: são tão ruins que somente interessam aos mais pobres. Marx nunca teve qualquer complacência com este tipo de estado, nem seria o caso ter. Hoje nos acomodamos a tais absurdos e não faltam vozes que pleiteiam assistência universal, como se fosse ideal de todos “serem assistidos”. Cabe perguntar: por que assistir aos detentores dos meios de produção? Para isso serviria o estado? A idéia de Marx pretendia outra direção: os trabalhadores associados livres devem apoderar-se do estado, para o transformar em instrumento de sua cidadania, fazendo preponderar o bem comum. Na prática, porém, impera o sarcasmo. Esta assistência que se pleiteia

universal é da pior espécie, coisa mínima para gente mínima, restos para quem é resto. Esta renda mínima acabou em R\$ 15,00, emblema acintoso do Estado como garante da cidadania.

Entretanto, não segue daí que o Estado deva ser desmontado, restrito, maltratado. Segue que precisa ser *qualificado* pela cidadania. Estado é figura central da política social, porque é o instrumento mais decisivo de sua implantação e funcionamento, em particular para a oferta de políticas universais. Mesmo assim, do ponto de vista do controle democrático, nunca é demais lembrar que a sociedade organizada é a referência crucial, do que segue que nem toda política social é estatal *stricto sensu*, por mais que toda política social devesse ser tida como pública. Sindicato, associação comunitária ou movimento social, por exemplo, embora não possam ser constituídos fora do Estado legalmente falando, não podem ser órgão do estado, porque já não poderiam exercer devido controle democrático sobre o estado. O Estado não detém o monopólio do combate às desigualdades, pela simples razão de que facilmente é presa da desigualdade, em especial no capitalismo.

Maldito Mercado

Mercado é, como regra, vilão preferido da política social. No capitalismo é, sem dúvida. Não, porém, por ser mercado, mas por ser mercado capitalista. Esta apreensão nutre-se, como regra, da crítica marxista ao capitalismo e que aqui reconstruo muito sumariamente (Demo, 1998). O sistema capitalista de produção é marcado pelo fenômeno da mais-valia, através da qual quem não produz apropria-se da maior parte do valor produzido por quem trabalha. Paga-se, em troca, um salário rebaixado e que contribui para a ampliação/manutenção do exército de reserva, cuja finalidade maior é que a demanda por trabalho seja maior do que a oferta. O combustível crucial desta dinâmica é a lógica abstrata da mercadoria, quando o valor de uso é substituído pelo de troca, tornando mercadoria até mesmo o trabalhador. O problema da mercadoria é a abstração que faz da relação de trabalho, permitindo que o valor gerado seja

alienado em favor de outrem estranho ao processo. Isto priva o trabalhador de sua essência na concepção de Marx, como bem reinterpreta Holloway (2003), ainda que hoje em dia não se aceite mais que trabalho seja a única fonte de valor. O conceito de alienação do trabalho é central para Marx, precisamente porque representa a expropriação da essência do trabalhador, sempre dentro do pressuposto mais tipicamente nórdico de que o trabalho perfaz a essência humana (Rosso, 1996). É assim que a acumulação de capital se faz às expensas do trabalho (Antunes, 2000). Com a passagem da mais-valia absoluta para a mais-valia relativa, muita coisa muda nesta relação, mas não a lógica abstrata da mercadoria. É possível obter-se produtividade sem precedentes, mesmo diminuindo o dia de trabalho, porque o investimento na produção e uso de conhecimento e tecnologia permite lucratividade competitiva globalizada. Em vez de explorar a força física, explora-se agora, de preferência, a inteligência do trabalhador, mas é, do mesmo modo, expropriado de sua essência.

Este, porém, é o mercado capitalista. Mercado existe em qualquer sociedade e é por isso que, entre outros, Braudel (1993) e Polanyi (2000) se preocuparam em mostrar que o mercado capitalista é o mais anti-social, não tendo sido este o caso em outros mercados. Em todas as sociedades conhecidas, mercado sempre comparece como instância instrumental, na qual se organizam as necessidades econômicas de produção e troca, acesso e recursos. Seria a primeira vez na história conhecida que mercado passou a fungir como fim em si mesmo, subordinando a sociedade como um todo. Em vez de regulado a partir dos interesses comuns, passou a regular o interesse comum, aparecendo, cada vez mais, como referência implacável, seja sob a ótica da “mão invisível”, seja sob o “discurso único”, seja sob defesa das liberdades individuais, seja sob o signo de leis férreas objetivas. Com o advento do capitalismo esta forma de organizar a economia se impôs, embalada também pelo êxito produtivo e preponderância dos países eurocêntricos. A revolução industrial e agora a da informática se constituíram no leito deste caudal impetuoso (Castells, 1997), introduzindo na sociedade ritmos apressados de mudança sem precedentes (Gleick, 1999). A disputa entre capital e

trabalho acirrou-se como nunca (Kim, 2000. Antunes, 2000). No início do *welfare state* ocorreu o melhor momento social conhecido no capitalismo, quando a cidadania organizada se impôs relativamente ao capital, embora em período muito breve e em pouquíssimos países. Foi o melhor resultado até hoje e mostrou que, dentro do capitalismo, a única força comprovada de combate à desigualdade é a cidadania popular organizada. Mesmo não mudando o sistema, impõe-lhe configurações mais civilizadas, ainda que de modo restrito e localizado. Mostrou também, na contramão, que, dentro do mercado liberal ou neoliberal, não há como combater as desigualdades sociais de maneira efetiva, porque a cidadania é regulada pelo mercado.

Parece-me, por isso, que a tese de Mézáros “para além do capital” (2002) está mal focada, porque confunde capital com capitalismo. É urgente superar o mercado capitalista, não fazendo sentido superar o mercado como tal, já que é fenômeno histórico-estrutural. Embora a obra de Marx permita várias interpretações, seria incongruente com a noção de infra-estrutura econômica como base da vida em sociedade que ela, de repente, desaparecesse, porque assim seria se pudéssemos extinguir o mercado. Há que maldizer, pois, o mercado capitalista, não o mercado como tal. Cada vez mais estamos convencidos de que o neoliberalismo é impasse. Em política social já é consenso generalizado que crescimento econômico não traz redistribuição da renda ou que o mercado, deixado à sua lógica, tende a concentrar renda, em particular o capitalista (Henriques, 2000; Demo, 2003). A dinâmica da desconcentração de renda não provém do mercado, mas da cidadania organizada, quando capaz de forçar o mercado. Este é o recado mais concreto do *welfare state* inicial. Pode-se, ainda, tomar o mercado como tendencialmente concentrador em qualquer de suas formações conhecidas, não só na capitalista, porque, sendo a reunião de capitais e disputas produtivas e mercadológicas, facilmente congrega tendências concêntricas. Quem tem mais, quer mais. No capitalismo, esta tendência torna-se obsessiva, perfazendo sua própria alma. Assim como o Estado, sendo concentração de poder, tende facilmente a servir a elites, também fora do capitalismo, o mercado não possui propensão social, mesmo não sendo capitalista. As sociedades tendem a fazer de seus mercados vantagens comparativas, tanto para fora (em confronto com outros mercados), quanto para dentro (em confronto com a multiplicidade

de produtores, comerciantes e consumidores). Esta maneira de ver não se coaduna com as expectativas liberais de equilíbrio de mercado, a menos que supuséssemos forças similares em jogo, o que certamente é fantasioso. Este pretenso equilíbrio é tanto mais romântico, quanto mais é ou se aproxima do capitalismo.

Entretanto, este mercado maldito é peça chave da política social, também no capitalismo. Por mais que se lamente a exploração pela via da mais-valia, um dos anseios mais fortes da população pobre é emprego, trabalho, renda, coisas que o mercado maneja, oferece e sursupia. Aponta aí grande ironia, por vezes já sarcástica, quando, premidos por crises econômicas que são endêmicas ao capitalismo, rezamos para que a economia produza empregos. Apesar da exploração da mão-de-obra, parece preferível estar empregado, a receber assistência do Estado ou qualquer tipo de filantropia. O mercado aproveita-se disso, para pregar sua “responsabilidade social”, sem falar na decantada maior competência na gestão de seus negócios. Por certo, em ambiente de concorrência de mercado, a empresa que não se desempenha a contento simplesmente desaparece, dinâmica que não se aplica ao estado. Olhando mais de perto, porém, esta decantada competência é em grande parte fantasia ou artimanha, primeiro, porque a empresa privada nos deve mais de 10 milhões de empregos se tivesse realmente responsabilidade social; e, segundo, porque, se incluísse esse montante de desempregados, tornar-se-ia tanto menos competitiva e capaz de confrontar-se com a globalização. Esta farsa não pode perdurar, porque é simplesmente impossível montar, no capitalismo, um sistema econômico regulado pela cidadania. Isto o feriria de morte, porque desfaria sua relação socialmente predatória do lucro e acumulação de capital.

A ironia está em que somos forçados a ansiar por aquilo que deveríamos desprezar. Disto retiramos lição fundamental: há que distinguir entre mercado capitalista e mercado e, mesmo com respeito ao mercado capitalista, não se pode fazer análises excessivamente lineares. É claro que responsabilidade social como marca geral do sistema é acinte, provocação. Mas isto não impede de reconhecer que há empresários responsáveis, que, mesmo necessariamente orientados pelo lucro competitivo, não se desvinculam da relação ética com a mão-de-obra. Este imbróglio pode ser ilustrado pela

“economia popular” ou “economia solidária” (Santos, 2002; Demo, 2002), por muitos esperada como alternativa à economia capitalista de mercado, por outros vista apenas como resíduo eventual. Seja como for, esta percepção recoloca a importância do mercado para a política social, hoje tendencialmente relegada, em parte porque a assistência prefere ignorar esta relação. Alega, de uma parte, que assistência é devida acima do mercado. A sobrevivência humana deve ser garantida por ser direito inalienável, não porque o mercado permite ou tolera. De outra, porém, não se preocupa com a inserção no mercado, porque imagina ser suficiente manter o cidadão como mero beneficiário. Esta cidadania assistida, embora muito importante, acaba geralmente como presente grego, porque acarreta dependência subserviente geralmente irrecuperável, já que nada propõe de auto-sustentação (Demo, 1996).

Irônica é também a postura frente ao trabalho produtivo, em geral mal visto em políticas sociais de estilo pedagógico e assistencial, como é, por exemplo, o caso do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), porque se confunde trabalho produtivo com trabalho capitalista. Em particular no marxismo, nada seria mais pedagógico na vida do que trabalho produtivo, desde que libertado da mais-valia. A título correto de proteger crianças e adolescentes da espoliação do trabalho, perde-se de vista o quanto o trabalho é fundamental para a vida das pessoas, inclusive como caminho de recuperação social.¹ Ocorre que os trabalhos disponíveis são tendencialmente residuais, coisa pobre para o pobre, e que têm estigmatizado muitas instituições que se dedicam a inserir adolescentes no mercado de trabalho. Vozes mais críticas chegam a falar de preparação para o desemprego, já que nelas exercitam-se acessos minimalistas e residuais. Tudo isso só faz ressaltar ainda mais a importância da inserção no mercado e o quanto é inadequada a presunção assistencialista. A noção de economia popular tem ainda o mérito de cutucar a onça com vara curta, porque combate o capitalismo em sua própria casa: no mercado. Por exemplo, a cooperativa sempre foi pomo da discórdia, desde as disputas entre Lênin e Rosa Luxemburg, porque esta assacou questionamento contundente até hoje em voga, como atesta com veemência Mészáros (2002): no capitalismo seria impraticável a cooperativa, porque só se mantém como alternativa pretensa ao capitalismo, se não der certo; se der certo, evolui para uma empresa

tipicamente capitalista, a começar pelo assalariamento de mão de obra e concorrência no mercado, incorporando a lógica abstrata da mercadoria. Entre nós, Singer tem buscado mostrar o contrário (Singer & Souza, 2001), alegando valores éticos, educacionais, culturais e alternativos da cooperativa, sinalizando potencialidades de superação do sistema. Como diz Santos (2002), é mister descobrir uma economia que “produz para viver”, não para explorar a mão-de-obra e tratar a sociedade como mercadoria.

Vemos, assim, que mesmo o maldito mercado capitalista tem seus momentos de bênção. É mais fácil falar mal do mercado, quando se está bem inserido nele, como é o caso em geral de certa esquerda bem acomodada no sistema. Para disfarçar um pouco, define-se como “trabalhadora”, encobrindo o quanto é diferente trabalhar por salário mínimo e trabalhar por remuneração que permite participar da classe média e, por vezes, até acumular capital. Há exploração capitalista em ambos os casos, mas, enquanto num é absolutamente vil, noutro é tolerável, por vezes agradavelmente tolerável! Aí reponta uma das razões inconfessadas do apreço pelo Estado: nele é possível arrumar emprego estável, às vezes também bem remunerado, dotado de isonomia e alguns privilégios a mais, enquanto no mercado como tal isto é impraticável. A maldição do mercado nem sempre é decantada em nome dos excluídos que ele deveria amparar, mas em nome dos super-incluídos. Ao final, porém, o mercado capitalista é maldito, sem tirar nem pôr, porque não aceita ser regulado pela cidadania.

Controle democrático do Estado e do mercado

A história tem mostrado que, para superar visões simplórias da santidade do Estado e maldição do mercado, a saída mais honrosa sempre foi a da cidadania popular organizada. O neoliberalismo não se compõe com a cidadania, mas teve, circunstancialmente, que recuar nos momentos em que se viu confrontado, em especial no início do *welfare state*. Depois, refez-se deste recuo, à medida que crises endêmicas corroeram a dinâmica da auto-sustentação e da autopromoção, até sua volta triunfante, apressada pela queda do socialismo real. Hoje, posa de pensamento único, como se o mercado capitalista fosse a única maneira de organizar o sistema produtivo.

Os estados que mantêm o *welfare state*, a exemplo dos países escandinavos, o fazem por conta da pressão cidadã da população, não porque lá o mercado teria alguma vocação social ou fosse o garante da cidadania. Ocorre que se trata de populações que conseguem controlar Estado e mercado, impondo o bem comum como referência fundamental, mesmo que não preponderante, já que, no capitalismo, a cidadania não consegue regular o mercado como procedimento persistente.

Esta maneira de interpretar, que se nutre, entre outras inspirações teóricas, da teoria crítica (Freitag, 1986), considera Estado e mercado como fenômenos histórico-estruturais de talhe instrumental e que podem por isso assumir formatos mais ou menos qualitativos, dependendo da qualidade política da cidadania popular. Faz parte desta qualidade política não confundir distribuição com redistribuição de renda e poder, como é o caso em países menos desenvolvidos, sem cidadania organizada suficiente para mudar os rumos da história (Demo, 2001; Dupas, 2000). Reconhece como parte mais dura da pobreza sua face política (Demo, 2003), razão pela qual não acredita em fantasias como “transferência de renda”, já que renda não é coisa que exista disponível à vontade para poder ser transferida despreocupadamente. Renda está apropriada. O que o mercado neoliberal admite é sua “distribuição”, no sentido de repassar para os pobres migalhas residuais, sem atingir, jamais, o espectro da concentração da renda. Em grande parte, é função da política social vigente evitar a “redistribuição” da renda, na proporção em que esparge assistências minimalistas, tapando a boca do pobre. No início do *welfare state* aconteceu um momento fugaz de redistribuição de renda, quando ainda era viva a chama da cidadania popular organizada, em particular no confronto sindical. Advindo o Estado/providência, na esteira de assistências pertinentes e interessantes, o Estado foi assumindo a postura de garante da cidadania, encobrendo com isso que o mercado capitalista não tinha sido domesticado. O *welfare state* foi, a rigor, uma trégua. Nada mais. Mesmo assim, não cabe depreciar esta trégua, porque foi muito emblemática, valorizando a capacidade da cidadania popular. Retirar desta trégua a certificação definitiva de garante da cidadania é supina ingenuidade, não só porque se camufla sua tessitura capitalista, como sobretudo porque se ignora que, sendo o Estado correlação de forças, não decorre que esta

correlação se resolva sempre em favor da população mais necessitada. Muito ao contrário.

Na verdade, em política social uma das discussões mais interessantes foi aquela em torno do Estado como correlação de forças (Faleiros, 1987), porque sacudia a linearidade de análises positivistas, insensíveis à dialética das histórias e estruturas de poder. Entre os extremismos do Estado como inevitavelmente subserviente ao capital ou do Estado como salvação do proletariado (Gorender, 1999), interpunha-se a noção mais complexa e não linear da correlação de forças (Demo, 2002c): sendo o Estado instrumento, seu poder pode ser exercido conforme a correlação de forças, ou seja, tende, sem dúvida, a favorecer o capital, mas, dentro de condições mais favoráveis de cidadania, é possível voltar-se para o bem comum. Seriam requisitos fundamentais para este resultado histórico o associativismo em geral, bem como acesso universal à educação de qualidade, entre outros. Uma população que sabe pensar mais facilmente controla Estado e mercado, ainda que não decorram daí qualquer panacéia ou resultados automáticos. Esta mesma discussão havia sido marcante no campo da educação. Com a tese da reprodução (Demo, 2004), sob o eco forte da interpretação althusseriana de Marx (Althusser, 1999), a educação não passaria de “aparelho ideológico do estado”, sucumbindo à subserviência dentro do sistema. Este determinismo foi superado, à medida que se percebeu que, tratando-se de correlação de forças, como em toda estrutura de poder, não há como fechar a unidade de contrários num lado só. Também dentro do capitalismo é possível oferecer educação de qualidade, como fizeram países avançados, que há muito tempo já resolveram o acesso qualitativo universal à educação básica. Esta oferta, encerrada dentro do sistema, não supera o sistema, mas contém a potencialidade de superação no longo prazo, à medida que qualifica o sujeito histórico para transformações mais profundas e alternativas.

O resultado mais importante da correlação de forças está na possibilidade de a população exercer efetivo controle democrático sobre Estado e mercado, não para constrangê-los, desmontar, atrapalhar ou eliminar, mas para qualificá-los. O que impressiona hoje, porém, é que esta lição tão fundamental e emblemática do

welfare state tenha sido sepultada, prevalecendo gestos assistenciais minimalistas, como se o Brasil fosse um país de pobreza minoritária e esta pudesse ser debelada com água benta. A grande lição está no reconhecimento de que dinâmica decisiva da política social é o **confronto** que a questão social exige. Se o pobre não consegue confrontar-se com sua condição de pobreza, permanece apenas como beneficiário, cujo destino sempre estará nas mãos de outros. Espera sua libertação dos algozes. Não tem idéia que Estado e mercado somente se alinham ao bem comum, se assim os obrigarmos. E isto depende do horizonte político acima de tudo, não do mercado e o estado. Ao fundo, opera a politicidade do Estado e do mercado. É mais facilmente aceita a tese da politicidade do estado, enquanto a do mercado é vista, geralmente, sob suspeita, porque teima-se em afirmar que mercado se comporta por regras próprias, intocáveis e objetivas. Talvez seja esta a mentira mais manhosa do mercado, porque não há coisa mais manipulada, em especial em países que defendem liberdade total do mercado, do que o mercado, bastando observar como se comporta o mercado de ações ou o cassino financeiro eletrônico globalizado. O trambique mais esperto foi a imposição da desregulação do mercado, em nome do progresso econômico cada vez mais concentrado e da competitividade globalizada. Trata-se da manobra de fuga do controle democrático, à medida que se alega ser o mercado entidade apolítica, dotado de leis próprias não manipuláveis. Os políticos as seguem, não as fazem. Braudel (1993) mostrou inúmeras vezes que as grandes empresas não seguem regras de mercado, porque as fazem e impõem às empresas menores, assim como os países mais fortes, ao mesmo tempo que defendem o livre mercado, protegem os seus a ferro e fogo. É claro que mercado não se reduz a artimanha política, mas é feito em grande parte dela.

Ao fundo, quando apelamos para a noção de alternativa, como insistentemente o faz Boaventura Santos, sonhamos com Estado e mercado democraticamente controlados, entendidos como instrumentos do bem comum. Não imaginamos uma sociedade que dispense Estado e mercado, mas uma sociedade que os sabe controlar a ponto de servirem às causas das maiorias, não de minorias cada vez mais ínfimas. Para tanto, assistências são importantes, porque correspondem ao direito sagrado de sobrevivência, mas nem de longe

cobrem todo o espectro da política social que precisa, para além delas, atingir a inserção no mercado e qualidade da cidadania popular. Estado não é santo, nem mercado é maldito, necessariamente. Podem ser instrumentos decisivos da cidadania, se esta os regular, não o contrário.

Abstract: Holy State, damned market: about certain left wings that are right wings

It's common in the discussion about social policy and development to preserve the State and to immolate the market. Historically speaking, positive appreciation of State's role is bound with welfare state which, although it has been a relatively short and restrict phenomenon – it lasted about 30 years and was restricted to a dozen of Eurocentric countries –, was remarkable in terms of social gains facing market's liberal forces. Almost always the discussion hides that *Welfare State* didn't redeem the capitalist State, since it just occasioned one more interesting social version. From the viewpoint of the social question, critics to (neo)liberal market are, in general, adequate, but they easily hide that market is a historic-structural institution, as the State as well. Just as we have to distinguish between State as such and capitalist State, we also have to distinguish between market as such and capitalist market. Market and State fulfill essential roles in social policy e development, in each society and system, being in check its capitalist configuration. They are not saint, nor damned, because their historic concrete qualification depends from the respective society. Today we see the unique thought's tendency of presenting liberal capitalist market as one and only solution, as if outside there will be no salvation. It's simple the other side of the coin of the saint State.

Key-words: State; market; social policy; development; capitalism.

Referências bibliográficas

ALTHUSSER, L. *Sobre a reprodução*. Petrópolis: Vozes, 1999.

ANTUNES, R. *Os sentidos do trabalho: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho*. São Paulo: Boitempo, 2000.

- BARROW, J. D. *Teorias de tudo: a busca da explicação final*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1994.
- BRAUDEL, F. *La dinámica del Capitalismo*. México: Fondo de Cultura Económico, 1993.
- CASTELLS, M. *The rise of the network society: the information age: Economy, society and culture*. Oxford: Blackwell, 1997. v. 1.
- DE LANDA, M. *A Thousand years of nonlinear history*. New York: Swerve Editions, 1997.
- DEMO, P. *Participação é conquista: noções de política social participativa*. São Paulo: Cortez, 1985.
- _____. *Metodologia científica em Ciências Sociais*. São Paulo: Atlas, 1995.
- _____. *Cidadania tutelada e cidadania assistida*. Campinas: Autores Associados, 1996.
- _____. *Charme da exclusão social*. Campinas: Autores Associados, 1998.
- _____. *Metodologia do conhecimento científico*. São Paulo: Atlas, 2000.
- _____. *Cidadania pequena*. Campinas: Autores Associados, 2001.
- _____. *Solidariedade como efeito de poder*. São Paulo: Cortez, 2002.
- _____. *Introdução à Sociologia: complexidade, interdisciplinaridade e desigualdade social*. São Paulo: Atlas, 2002a.
- _____. *Complexidade e aprendizagem: a dinâmica não linear do conhecimento*. São Paulo: Atlas, 2002b.
- _____. *Politicidade: razão humana*. Campinas: Papirus, 2002c.
- _____. *Pobreza da pobreza*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- _____. *Sociologia da Educação: sociedade e suas oportunidades*. Brasília: Plano, 2004.
- DIAMOND, J. *Guns, germs, and steel: the fates of human societies*. New York: W. W. Norton, 1999.
- DUPAS, G. *Economia global e exclusão social*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.
- ENGELS, F. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. Lisboa: Estampa, 1971.

- FALEIROS, V. P. *A política social do Estado Capitalista: as funções da Previdência e da Assistência Sociais*. São Paulo: Cortez, 1987.
- FREITAG, B. *A teoria crítica: ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- GARDNER, J. N. *Biocosm: the new scientific theory of evolution: intelligent life is the architect of the universe*. Makawao: Inner Ocean Publishing, 2003.
- GLEICK, J. *Faster: the acceleration of just about everything*. New York: Pantheon Books, 1999.
- GORENDER, J. *Marxismo sem utopia*. São Paulo: Ática, 1999.
- GOULD, S. J. *The structure of Evolutionary Theory*. Cambridge (MA): The Belknap Press of Harvard University, 2002.
- GRIBBIN, J. *The search for superstrings, symmetry, and the theory of everything*. New York: Little, Brown and Company, 1998.
- HABERMAS, J. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- HARDING, S. *Is Science multicultural? Postcolonialisms, feminisms, and epistemologies*. Bloomington: Indiana University Press, 1998.
- HARRISON, L. E.; HUNTINGTON, S. P. *Cultura importa: os valores que definem o progresso humano*. São Paulo: Record, 2002.
- HOLLOWAY, John. *Mudar o mundo sem tomar o poder*. São Paulo: Viramundo, 2003.
- KIM, J. Y. et al. (Ed.). *Dying for growth: global inequality and the health of the poor*. Monroe: Common Courage Press, 2000.
- KLEIN, R. G. *The dawn of human culture*. New York: John Wiley & Sons, 2002.
- KURZ, R. *O colapso da modernização: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- _____. *Os últimos combates*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- MACEDO, M. A.; BRITO, S. R. *Transferência de renda: nova face de proteção social?* São Paulo: Loyola, 2004.
- MARX, K. *Contribuição para a crítica da Economia Política*. Lisboa: Estampa, 1973.
- MÉSZÁROS, I. *Para além do Capital*. São Paulo: Boitempo, 2002.

- POLANYI, K. *A grande transformação: as origens da nossa época*. Rio de Janeiro: Campus, 2000.
- POPKEWITZ, T. S. *Lutando em defesa da alma: a política do ensino e a construção do professor*. Porto Alegre: Artmed, 2001.
- PRIGOGINE, I. *O fim das certezas: tempo, caos e as leis da natureza*. São Paulo: Ed. UNESP, 1996.
- PRIGOGINE, I.; STENGERS, I. *A nova aliança*. Brasília: Ed. UnB, 1997.
- ROSSO, S. D. *A jornada de trabalho na sociedade: o castigo de Prometeu*. São Paulo: LTr, 1996.
- SANTOS, B. S. *Conhecimento prudente para uma vida decente: "Um discurso sobre as Ciências" revisitado*. São Paulo: Cortez, 2004.
- SANTOS, B. S. (Org.). *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. v. 2.
- _____. *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. v. 3.
- SINGER, P.; SOUZA, A. R. *A economia solidária no Brasil: autogestão como resposta ao desemprego*. São Paulo: Contexto, 2001.
- SMITH, L. T. *Decolonizing methodologies: research and indigenous people*. Dunedin: Zed Books, 1999.
- STIGLITZ, J. E. *A Globalização e seus malefícios*. São Paulo: Futura, 2002.
- STIGLITZ, Joseph E. *The roaring nineties: a new history of the world's most prosperous decade*. New York: W.W. Norton, 2003.
- TODD, E. *A Ilusão econômica: ensaio sobre a estagnação das sociedades desenvolvidas*. São Paulo: Bertrand Brasil, 1998.
- WALLERSTEIN, I. *Após o Liberalismo: em busca da reconstrução do mundo*. Vozes, Petrópolis: 2002.
- WEINBERG, S. *Sonhos de uma teoria final: a busca das leis fundamentais da natureza*. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.
- WRIGHT, R. *Non zero: the logic of human destiny*. New York: Pantheon Books, 2000.
- YAZBEK, M.C.; GIOVANNI, G. D.; SILVA, M. O. S. *A política social brasileira no século XXI: a prevalência dos programas de transferência de renda*. São Paulo: Cortez, 2004.