

Exclusão Social: questões conceituais e doutrinárias

José Luciano Góis de Oliveira¹

Acho que uma das primeiras tarefas a serem feitas no trato do problema da exclusão social, é definir o objeto do qual estamos falando. Segundo percebo, o conceito de exclusão social, como ocorre com qualquer conceito politicamente "quente" que caia no domínio público, vem se prestando aos mais diversos usos, o que termina por ocasionar uma diluição de sua especificidade (Oliveira, 1997). Não raro, vê-se serem chamados de excluídos os segmentos sociais mais diversos, caracterizados por uma posição de desvantagem e identificados a partir de uma pertinência étnica - como é o caso dos negros -, comportamental - como é o caso dos homossexuais - ou qualquer outra, como é o caso dos deficientes físicos, dos presos etc.

A exigência de clareza não é ditada apenas por excessivo amor às categorias, mas também por razões de ordem prática. Chamar de excluído todo e qualquer segmento social desfavorecido, pode levar a contra-sensos como o de aplicar um mesmo conceito tanto a miseráveis moradores de rua quanto a pessoas que, apesar de portadoras de uma deficiência física, gozam de uma situação financeira bastante favorável. Confusões desse tipo, ao invés de ajudar, prejudicam, porque os processos de "exclusão" que afetam esses grupos não têm nada em comum: nem a mesma origem, nem a mesma natureza, além de não se manifestarem da mesma maneira e, de toda evidência, demandarem tratamentos bastante diferentes. Num país como o Brasil, um negro rico será bem menos excluído do que um moreno pobre, da mesma maneira que um homossexual famoso será bem menos discriminado do que um homossexual miserável, e assim por diante.

¹ Doutor em Sociologia pela Ecole des Hautes Etudes em Sciences Sociales - França e Professor do Mestrado em Ciência Política da UFPE; e Sociologia Jurídica da Faculdade de Direito do Recife.

Que fique claro, assim, de que tipo de exclusão estamos tratando. Pensando inicialmente nos sujeitos empíricos que foram primeiro assim designados - moradores e meninos de rua, catadores de lixo, desempregados das favelas e periferias convertidos em "flanelinhas" ou cooptados pela marginalidade etc. -, mas pensando também no que de um modo geral concebem como tal os autores que mais consistentemente têm escrito sobre o tema (ver, entre outros, Zaluar, 1994; Nascimento, 1994), eu diria que a exclusão social é um fenômeno marcado por três características que se complementam: a primeira seria a exclusão do mundo "normal" do trabalho; em seguida, a percepção dominante (que evidentemente pode ser enganosa, ou que pode ser revertida) de que esses excluídos, por não possuírem as habilidades necessárias para serem absorvidos pelos novos processo produtivos, já em si liberadores de mão-de-obra, teriam se tornado "desnecessários" economicamente; por fim, e esse é o traço que mais imprime força à própria idéia de exclusão, o fato de que sobre eles se abate um estigma cuja conseqüência mais dramática seria a sua expulsão do que Hannah Arendt, noutro contexto, chamou de "âmbito da humanidade" (Arendt, 1990: 331) - ou seja: os excluídos, levando uma vida sub-humana em relação aos padrões considerados normais de sociabilidade, "passam a ser percebidos como indivíduos socialmente ameaçantes e, por isso mesmo, passíveis de serem eliminados" (Nascimento, 1994: 36).

Sintetizando, temos assim três elementos constituintes da idéia moderna de exclusão social: não-integração no mundo normal do trabalho, desnecessidade econômica e, em conseqüência, a possibilidade de serem eliminados. Penso que é na junção e na presença dos três - sobretudo dos dois últimos - que o conceito de exclusão social se realiza plenamente. Para ser excluído não basta, por exemplo, não ter um trabalho considerado como normal: os escravos da senzala e os agregados da casa-grande ontem, tanto quanto as empregadas domésticas ainda hoje, por exemplo, não são empregados no sentido moderno do termo, mas também não são excluídos.

Acresce dizer, para terminar essa breve caracterização, que mesmo se num país como o Brasil - desprovido de uma estrutura securitária como têm os países capitalistas mais desenvolvidos - o fenômeno da exclusão social adquire cores mais dramáticas, ele não é algo exclusivamente nosso,

ou o apanágio de países do terceiro mundo, mas um fenômeno de dimensões mundiais. Mesmo o último e mais dramático aspecto da exclusão, a possibilidade da eliminação dos excluídos - que a princípio poderíamos considerar como típico apenas de países como o Brasil, onde corriqueiramente se exterminam meninos de rua e se queimam mendigos - esse aspecto, como dizia, também já começa a ser percebido nos países do primeiro mundo como uma virtualidade inscrita no domínio do concebível.

Para ver isso, basta considerar o que escreve a jornalista francesa Viviane Forrestier no seu livro *O Horror Econômico* - um fenômeno editorial na França atualmente:

"surge o temor insidioso, o medo difuso, mas justificado, de ver um grande número [...] de seres humanos considerados supérfluos. Não subalternos nem reprovados: supérfluos. E por essa razão, nocivos. E por essa razão..." E continua adiante: "Esse veredito ainda não foi pronunciado, nem enunciado e, certamente, nem pensado de modo consciente. Vivemos numa democracia. [...] E se acontecesse de não estarmos mais numa democracia? [...] Já não ignoramos, não podemos ignorar que ao horror nada é impossível, que não há limites para as decisões humanas. Da exploração à exclusão, da exclusão à eliminação [...], será que essa seqüência é impensável?" (Forrestier, 1997: 16-17).

Nós, no Brasil, sabemos muito bem que não é. As constantes, repetidamente condenadas mas nem por isso estancadas chacinas e execuções que o Brasil assiste nos últimos anos - envolvendo policiais e grupos de extermínio, certo, mas também linchadores, "justiceiros" e bandidos entre si (isto é, a própria "sociedade civil"...), são indícios de que começa a tomar forma na sociedade brasileira um processo de extermínio de seus "excedentes" já não assimiláveis pelos processos tradicionais de trabalho e socialização.

Mundialmente espalhado, o fenômeno da exclusão social parece significar que o modelo de uma integração social baseada no consumo afluente, pleno emprego e melhoria da qualidade de vida para todo mundo, uma das grandes promessas da modernidade - capitalista ou socialista, pouco importa - teria entrado em crise. Crise atestada, de um lado, pelo

estrondoso fracasso dos países que tentaram realizar essas promessas através da experiência que passou à história com o nome de "socialismo real"; de outro, pela existência, nos países capitalistas, de uma parte apenas da sociedade integrada ao setor dinâmico da economia, o qual, largamente liberador de mão-de-obra graças à moderna tecnologia, parece necessitar cada vez menos da outra parte. Disso resulta que estamos atualmente, nos países do primeiro mundo mas também em países do terceiro mundo como o Brasil, assistindo à gestação de uma nova dicotomia: ao lado das clássicas cisões entre exploradores e explorados, opressores e oprimidos, estamos vivenciando o aparecimento de uma nova cisão, aquela que opõe *incluídos* e *excluídos*. Que fazer?

Uma das primeiras coisas a observar é que se o conceito de exclusão social é novo, a realidade que ele descreve não é tão inédita assim. Pobres e miseráveis morando na rua, compondo o que hoje os franceses chamam de "sem-domicílio fixo", os americanos de "*homeless*", e que nós chamamos de "sem-teto", são fenômenos bastante conhecidos. Seria o caso então de dizer que não há nada de novo sob o sol? Uma resposta bem definida não é fácil. A existência empírica na história passada de segmentos iguais a esses morando nos célebres "pátios dos milagres", induziria a uma resposta positiva. As famosas "classes perigosas" do século XIX, finalmente, não seriam o que hoje chamamos de excluídos? Em 1876, na rica e exuberante Londres da Rainha Vitória, estima-se que cerca de 30 mil crianças, todas com menos de 16 anos, viviam nas ruas! (Guimarães, 1982: 31). A aparente desnecessidade econômica de grande parte da mão-de-obra atual, ocasionada pela revolução tecnológica recente, é um fenômeno que também ocorreu no curso da primeira revolução industrial, quando a introdução de máquinas no processo produtivo ocasionou uma formidável onda de desemprego, levando os desesperados trabalhadores a promoverem a quebra das máquinas - donde, em 1812, ainda na civilizada Inglaterra, a previsão da pena de morte contra os autores desses distúrbios (Lorenzi, 1996: 26). E a prática da deportação para as colônias de proscritos e criminosos, praticada pelas potências dessa época, não pode ser lida como constituindo uma espécie de eliminação dos seus "excedentes"?

Por outro lado, a exclusão social contemporânea pode ser vista como um fenômeno novo quando a colocamos contra o pano de fundo da modernidade - período cujos marcos temporais seriam o Iluminismo do século XVIII e as social-democracias da segunda metade do século XX -, com a qual a exclusão é "incompatível" (Nascimento, 1996: 21) na medida em que, como lembra François Furet, "a dinâmica das sociedades democráticas consistiu essencialmente em integrar, progressivamente, os excluídos da igualdade" (Furet, 1989: 55). Quando isso deixa de ocorrer, verifica-se que o processo de modernização continha em si a possibilidade de um sub-produto até certo ponto inesperado: na modernidade, os pobres e miseráveis, para citar outra vez Hannah Arendt, já não têm "um lugar peculiar no mundo". Noutros termos, eles já não ocupam um espaço que lhes seja próprio, nem detêm qualquer função que lhes seja específica. Isso nem sempre foi assim. No mundo medieval - ou, se quisermos ampliar nossa análise, no mundo tradicional de um modo geral - os pobres "desempenham um papel na ordem social enquanto aqueles que criam a possibilidade de 'ganhar' a salvação graças à beneficência da qual são o objeto" (Geremek, 1987: 27). Contrariamente a isso, "na mentalidade coletiva moderna a pobreza é percebida de maneira unicamente negativa" (idem, p. 23).

O Brasil - que mesmo sem ter tido Idade Média foi até pouco tempo atrás, em muitos aspectos, uma sociedade tradicional - reconhece-se nessa reflexão. O que temos assistido nas últimas décadas não é apenas a um aumento rápido e brutal na quantidade da miséria urbana, mas também a um incremento no "desprezo social" (Geremek) com que ela é encarada pela sociedade, paralelamente, aliás, a uma mudança na própria "qualidade" dessa miséria - que, ela também, modernizou-se! O pacato mendigo de antigamente que agradecia a esmola com um tradicional "Deus lhe pague", e que não se revoltava porque "conhecia o seu lugar", está cedendo o lugar a um miserável de tipo novo. Conforme o depoimento de alguém que trabalhou com moradores de rua, "está ocorrendo uma mudança no perfil da população de rua, que antes [...] eram pessoas mais dóceis e hoje são mais violentas" (in Simões Júnior, 1992: 14). Alba Zaluar, em já clássico trabalho enfocando moradores da periferia do Rio de Janeiro, confirma essa visão:

“os pobres urbanos de hoje vivem a pobreza como privação na terra. Perdeu-se o sentido religioso da redenção pelo sofrimento que a pobreza implica. [...] A atividade do *esmoleur* não é mais santificada, é vergonhosa. A esmola dada privadamente ao pobre perde cada vez mais o seu significado antigo de redimir quem a dava; a própria existência do rico é um sinal da injustiça” (1985: 115 e 119).

Em resumo, nas condições empíricas, mas também imaginárias da modernidade, a exclusão social torna-se um escândalo, e os excluídos, um estorvo. Os “flanelinhas” nos estacionamento e os meninos de rua nos semáforos, em países como o Brasil, configuram os exemplos mais perfeitos e dramáticos dessa situação. E volta a pergunta que somos obrigados a enfrentar: que fazer?

Acho importante reter a advertência de Forrestier de que “ao horror nada é impossível”. Não no sentido de nos resignarmos com a realidade da exclusão, mas no sentido de estarmos alertas para o fato de que se não conseguirmos estancar e reverter o processo de produção dos excluídos, os discursos indignados contra a situação de que eles são vítimas não serão capazes de fazer desaparecer o medo que eles causam e a hostilidade de que são o objeto - sentimentos que, evidentemente, podem engendrar uma mentalidade exterminatória - ou, pelo menos, de uma tolerância às práticas de extermínio. Para Forrestier, escrevendo da perspectiva de um país altamente desenvolvido e civilizado do primeiro mundo, o veredito acerca da possibilidade de eliminação dos excluídos sequer foi ainda pensado conscientemente. Da nossa perspectiva - a de um país que já vivenciou horrores como a chacina da Candelária e o massacre do Carandiru -, ele já passou do estágio de simples pensamento inconfessável e chega mesmo a ser verbalizado, aqui e ali, quando ocorre uma tragédia desse tipo. Como disse com notável e chocante franqueza uma publicitária carioca a respeito da chacina da Candelária: “São menos oito. Não quero saber onde está a causa. Os pivetes me incomodam e prefiro viver sem eles” (*Isto É*, 04.08.93).

Na verdade, as hipóteses que vim desenvolvendo acerca de uma exclusão social de tipo novo e suas possíveis conseqüências estão no ar, à disposição de qualquer antena mais sensível.

Como já realcei noutra local (Oliveira, 1995/1996), uma dessas antenas se chama Arnaldo Jabor, que nos seus artigos semanais tem expressado vez por outra reflexões análogas às que fiz aqui. Num desses artigos (*Saques mudam a face de nossa miséria*), Jabor exemplifica, uma a uma, as hipóteses que vim desenvolvendo. Sobre o mal-estar que a miséria provoca no mundo moderno:

“Não é fácil olhar a miséria. É desagradável, suja, feia, doente, magra, triste”.

Sobre a antiga e a nova miséria brasileiras:

“Essa miséria era uma tradição nossa, quase uma coisa típica, um prato típico. Ela se expressava nos pretos velhos, nos bons mendigos, nas velhas empregadas, nos moleques de rua, nos sambas-exaltação. [...] Eles existirem, consolava-nos. [...] A esmola fazia mais bem a nós que a eles. [...] A miséria tinha uma função social”.

Sobre a passagem da dominação para a exclusão:

“Não resta ao miserável nem a troca consoladora que havia entre o pobre e o rico, entre o amo e o escravo, entre a casa-grande e a senzala. Não, nem o canal de diálogo da opressão. O miserável [...] não é nem oprimido; ele é excluído”.

E, finalmente, sobre o desejo inconfesso de que eles desapareçam:

“Sempre existe a esperança de que a miséria defina; (...) há uma secreta esperança de que todos eles morram em silêncio, apenas como um problema existencial nosso” (*Jornal do Commercio, Recife, 07.04.93*).

Pode ser que tudo não passe de expressionismo de Jabor. Mas, como às vezes a vida imita a arte... Como é óbvio, a mais conseqüente solução para o problema da exclusão é estancar o processo de sua produção. “Administrá-la” - isto é: indignar-se com as chacinas, punir seus autores, proteger os excluídos, conscientizar a sociedade, dela exigir compreensão e não hostilidade etc. -, é trabalhar a jusante. É um trabalho heróico, certo; necessário, sem dúvida; mas insuficiente. Sociologicamente falando, essa militância e esses discursos têm pouca chance de reverter um dado como o que foi detectado numa pesquisa no Rio e em São Paulo logo em seguida à chacina da Candelária: 46% das pessoas entrevistadas dizem sentir medo

quando um menino de rua se aproxima delas ou do seu carro... E o medo, um sentimento humano, é capaz, como se sabe, de engendrar sentimentos desumanos: na mesma pesquisa, constatou-se que 16% das pessoas concordavam, total (7%) ou parcialmente (9%), com uma frase como a seguinte: "Esses meninos não são santinhos, são ladrões e merecem o que aconteceu" (*Folha de S. Paulo*, 01.08.93). A publicitária citada mais acima, sem dúvida, integra o primeiro desses segmentos...

A intervenção mais conseqüente, assim, se situa não a jusante, mas a montante. Ora, indo nessa direção, "a maioria dos estudos relaciona sempre as situações de exclusão com o crescimento do desemprego" (Nascimento, 1996: 20). O equacionamento do problema então parece bem simples, singelo mesmo: precisamos criar mais empregos. E aí, os discursos dos políticos são monopolizados pelo lugar-comum do crescimento econômico. Mas aí é que está: nas condições científicas e tecnológicas do mundo moderno, crescimento econômico *tout court* já há muito não significa, e parece significar cada vez menos, criação de empregos! As duas curvas já não são paralelas, e parecem mesmo se tornar cada vez mais divergentes. Isso significa dizer, em termos bem simples, que o problema da exclusão está a exigir um equacionamento em bases bem mais ousadas do que os lugares-comuns em curso permitem perceber.

Esse é um fenômeno mundial, capaz de abalar as economias mais ricas e os países dotados das mais sólidas e tradicionais estruturas de inclusão via emprego. Num país como a França, por exemplo, um especialista como Robert Castels estima que cerca de 70% das pessoas entram atualmente no mercado de trabalho sob formas mais ou menos atípicas (estágios, pequenos trabalhos temporários, contratos de "inserção" etc.), ocasionando o que ele considera uma "fragilização completa da condição salarial" (Castels, 1995: 19). Esse fenômeno, que tem sido chamado de "desemprego estrutural", provavelmente será, juntamente com a questão ecológica, o grande problema que a humanidade terá de enfrentar no próximo século.

A tendência no sentido de uma combinação entre crescimento econômico e desnecessidade crescente de mão-de-obra, aliás, vem de muito longe, como prova o já aludido movimento dos quebradores de máquinas

no século XIX. Alguns números relativos à França, neste século XX, são mais do que eloqüentes. Em 1900 havia naquele país 19 milhões de trabalhadores empregados; em 1996, eles eram 22 milhões - ou seja: um acréscimo de apenas 3 milhões em quase um século, o que corresponde a quase 16% no nível de emprego. Enquanto isso, no mesmo período, a produção global aumentou 800 por cento! O mais curioso é que os 19 milhões do início do século trabalhavam cerca de 3.000 horas por ano, enquanto os 22 milhões de 1996 trabalham cerca de 1.700 horas anuais - isto é: quase a metade do tempo que trabalhavam seus ancestrais (Weinberg, 1996: 39).

Até porque não sou economista, de forma alguma este texto constitui um receituário de medidas para reverter o processo de exclusão. Assim, esses números objetivam apenas chamar a atenção para a necessidade de olharmos uma das instâncias de *inclusão* por excelência, o trabalho, sob prismas que levem na devida conta a realidade dos novos processos produtivos, sem o que os nossos discursos não escaparão de um insuperável anacronismo. Isto é: na medida em que o setor produtivo de bens tende cada vez mais a absorver cada vez menos mão-de-obra (e isso parece irreversível), algumas conseqüências pouco tematizadas nos debates em curso, pelo menos no Brasil, se impõem.

Por exemplo: o processo de redução do tempo de trabalho, que no século XX fez progressos extraordinários, ao que tudo indica deverá se aprofundar, para que todos trabalhando menos, mais pessoas possam trabalhar. Paralelamente a isso, a própria teoria do valor, classicamente baseada no trabalho produtivo de bens, deverá ser revista, pois é no setor de serviços - sobretudo de serviços "improdutivos" como educação, animação cultural, assistência a velhos e a deficientes etc. - que as possibilidades de criação de novos empregos são praticamente infinitas, seja porque as necessidades humanas nessas áreas são também infinitas, seja porque são áreas bem menos sujeitas ao impacto liberador de mão-de-obra das novas tecnologias, uma vez que elas nunca substituirão - pelo menos a contento - a presença do elemento humano.

Tudo isso, evidentemente, demandará muita ousadia política e imaginação criadora. Uma diminuição do tempo de trabalho, por exemplo, não poderá significar uma correspondente diminuição salarial, com o que ficaríamos presos à lógica dos processos de empobrecimento atualmente em curso. Ao contrário - e para isso a competência econômica dos que se aventurarão no debate será imprescindível -, o nível de renda dos cidadãos-consumidores deverá permanecer compatível com um nível de demanda global satisfatório e com as "novas necessidades" surgidas a partir do próprio progresso tecnológico, o que só será possível com a manutenção de um nível de produtividade em patamares altíssimos.

Outra coisa a ser lembrada - e essa vai na contra-mão da onda atual de desprestígio teórico das estruturas públicas estatais - é que intervenções dessa magnitude na realidade só se farão se os homens agirem através do poder político organizado - vale dizer, do Estado. De toda evidência, não serão as forças livres do mercado que adotarão espontaneamente uma preocupação com os pobres-diabos sem emprego que sobrevivem catando papel ou incomodando motoristas nos semáforos. Para a lógica da acumulação capitalista, é indiferente que o mercado seja de cinquenta ou de cem milhões de consumidores (desde que ela venda aos primeiros pelo dobro do preço que venderia aos segundos...), da mesma maneira que lhe é indiferente que 10 operários trabalhem 12 horas por dia, ou que 20 trabalhem apenas 6 (desde que ela pague aos segundos a metade do que pagaria aos primeiros...) - e assim por diante.

Voltemos ao exemplo da França. Como vimos, os empregados em 1996 eram 22 milhões, trabalhando cerca de 1.700 horas por ano, enquanto que no início do século esse tempo era de cerca de 3.000 horas anuais. Se não tivesse havido essa redução drástica, ao invés dos 22 milhões, estariam empregados hoje apenas 12 milhões de trabalhadores, o que tornaria o quadro do desemprego naquele país algo infinitamente mais grave do que já é atualmente. Ora, essa redução não foi um milagre operado pelo mercado, mas o resultado da intervenção dos homens através de leis aumentando o período de escolaridade obrigatória, limitando a jornada de trabalho, baixando a idade para aposentadoria, instituindo férias etc (Weinberg, 1996: 39). Ou seja: a modernidade não se constrói sem o Estado! E poderia ser diferente?

O sentido da pergunta não é apenas o de realçar o fato empírico de que foi o Estado intervencionista moderno quem construiu a experiência histórica do *welfare state*. Para além dessa obviedade, ela quer lembrar que, na modernidade, com o declínio da Igreja e das hierarquias tradicionais, a figura do Estado constitui, como nenhuma outra, a instância onde se realizam os ideais da coletividade. É ele quem melhor encarna a própria idéia de comunidade nacional, enquanto história e destino comuns. Ora, na modernidade, um desses ideais é sem dúvida o da liberdade, atualmente bem servida, mas um outro, dela inafastável, é o da igualdade - e esse precisa ser revalorizado.

Isso já está colocado de forma explícita num dos documentos fundacionais - talvez o mais importante - dos tempos modernos: a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, ápice da cultura iluminista do século XVIII. É verdade que, nesse primeiro momento, a igualdade a que se refere esse documento parece restringir-se à igualdade civil e política dos cidadãos, sem nenhum efeito na esfera social e econômica. Mas vale lembrar que a Declaração é parte integrante de um acontecimento maior, a Revolução Francesa, e que esta é um processo longo e complexo, que vai muito mais além da queda da Bastilha. Desde que as massas miseráveis de Paris ganharam as ruas, a Revolução radicalizou-se e incorporou ao seu ideário aquilo que veio a chamar-se a "questão social". Em 1793, uma nova Declaração, hoje esquecida, via a luz do dia. Nela, o artigo 21 - que pode ser considerado como o embrião doutrinário do *welfare state* - prescrevia:

"O socorro público é uma dívida sagrada. A sociedade é devedora da subsistência aos cidadãos miseráveis, seja lhes proporcionando trabalho, seja assegurando os meios de existência àqueles que não têm condições de trabalhar".

Desde então, e mesmo se posteriormente a voz das ruas foi abafada pela restauração napoleônica, a questão social - aí incluída a "questão do trabalho" - nunca mais abandonou a agenda política dos modernos. Em meados do século passado, Proudhon - cujo socialismo antecede ao de Marx - bradava aos burgueses do seu tempo: "Dêem-me o direito ao trabalho e eu vos dou o direito de propriedade" (in Ewald, 1995: 30). Questão

antiga, como se vê. Ela atravessa o século XIX e suas várias revoluções frustradas, e chega até o fim do século XX, sobrevivendo com sua insistente presença ao fracasso do socialismo real e interpelando as democracias: decifra-me ou te devoro...

Claro que, pensando na experiência frustrante do socialismo real, o que aqui se defende não é uma estatização da economia, de onde não tem resultado outra coisa senão marasmo econômico. Da mesma forma, pensando nas formas incessantemente móveis dos novos processos econômicos, parece que estamos mesmo condenados a conviver com uma fragilização da relação empregatícia clássica, em que mudar de atividade e de emprego era antes um acidente de percurso do que uma possibilidade normal. O que se sustenta é, isso sim, a necessidade da existência de estruturas de *inclusão* que fomentem ou proporcionem trabalho e, sendo isso inevitável, protejam as pessoas contra as áleas do desemprego - que, aliás, deve deixar de ser "estrutural" e passar a ser apenas "intersticial" ... Sem falar, naturalmente, na necessidade de proteção contra a fatalidade da velhice, etc. Tais exigências nos remetem a um nível de especulação que vá além daquilo que, malgrado a aparência de algo objetivamente *dado*, é na verdade *imposto*...

Imersos desde que nascemos na sólida teia de instituições e hábitos mentais que constituem o mundo, normalmente não nos damos conta de que certas realidades, que nos parecem absolutamente normais, constituem na verdade grandes absurdos. Por exemplo: uma pessoa não ter trabalho! Normalmente isso é visto como uma coisa natural. Ter ou não ter emprego são duas hipóteses igualmente possíveis e aceitáveis. A este faltava um diploma para ser aceito, aquele foi demitido porque a fábrica onde trabalhava robotizou a produção, um terceiro nasceu com uma deficiência física... e assim por diante. Todas essas "boas" razões circunstanciais escondem o absurdo fundamental do desemprego, decorrente do fato de que as pessoas chegam ao mundo sem terem escolhido vir, são condenadas pelo metabolismo biológico a dele tirarem o seu sustento, mas, como a terra já tem dono, correm o risco de tornarem-se pessoas "sem lugar no mundo". Em termos modernos, quem talvez tenha formulado pela primeira vez essa questão, enquanto um problema, foi Rousseau, que no

célebre *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, de 1755, escreveu:

“O primeiro que, cercado um terreno, se lembrou de dizer: *Isto me pertence*, e encontrou criaturas suficientemente simples para acreditar, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil” (Rousseau, 1971, 175).

Não é certamente por acaso que o pensamento de Rousseau vai irrigar uma outra tradição teórica também atualmente desprestigiada, a tradição socialista, que sempre fez da crítica a essa situação um de seus principais temas. Marx, num belo e ainda atual capítulo de *O Capital* (“A chamada acumulação primitiva”), analisou-a em termos de uma “expropriação [...] inscrita a sangue e fogo nos anais da humanidade” (Marx, 1980: 830): a separação entre os trabalhadores e os meios de produção, transformando produtores em assalariados. Esses, para sobreviver, precisam vender o único bem que lhes restou, a própria força de trabalho. Se não encontram quem a compre, são condenados ao inferno, ao se transformarem no que Marx chamou de *lumpenproletariat*, e que nós hoje chamamos de excluídos.

Como já foi dito, uma das conseqüências mais dramáticas que o problema da exclusão pode engendrar, é o desenvolvimento de uma mentalidade exterminatória ou de tolerância em relação a práticas de eliminação dos excluídos. Isso acontecendo, assistiremos muito provavelmente ao fim das democracias liberais e sua substituição por regimes anti-liberais e anti-democráticos que já emergiram no passado, noutros contextos de crise. Valha-nos assim, a título de fecho, a advertência da filósofa alemã Hannah Arendt sobre o perigo do totalitarismo: “As soluções totalitárias podem muito bem sobreviver à queda dos regimes totalitários sob a forma de forte tentação que surgirá sempre que pareça impossível aliviar a miséria política, social ou econômica de um modo digno do homem” (1990: 511).

Referencias Bibliográficas

- ARENDDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, S. Paulo, Companhia das Letras, 1990.
- CASTELS, Robert. "L'avènement d'un individualisme négatif", entrevista publicada em *Magazine Littéraire*, Paris, n. 334, 1995.
- EWALD, François. "Nationaliser le Social", *Magazine Littéraire*, op. cit.
- FORRESTIER, Viviane. *O Horror Econômico*, S. Paulo, UNESP, 1997.
- FURET, François. "Le destin d'une idée", *Courrier de l'Unesco*, Paris, junho de 1989.
- GEREMEK, Bronislaw. *La Potence ou la Pitié*, Paris, Gallimard, 1987.
- GUIMARÃES, Alberto Passos. *As Classes Perigosas - Banditismo Urbano e Rural*, Rio de Janeiro, Graal, 1982.
- LORENZI, Jean-Hervé. "Technique et emplois - des relations complexes", *Sciences Humaines*, Paris, n. 59, 1996.
- MARX, Karl. *O Capital* (Livro I), Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980.
- NASCIMENTO, Elimar. "Hipóteses sobre a nova exclusão social", *Cadernos CHR*, Salvador, n. 21, 1994.
- _____. *Golobalização e Exclusão Social*, texto apresentado no XX Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu (MG), 1996.
- OLIVEIRA, Luciano. "Neo-miséria e neo-nazismo", *Política Hoje*, Recife, Mestrado em Ciência Política (UFPE), n. 4/5, 1995/1996.
- _____. "Os excluídos 'existem'? - Notas sobre a elaboração de um novo conceito", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, S. Paulo, ANPOCS, n. 33, 1997.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O Contrato Social e Outros Escritos*, S. Paulo, Cultrix, 1971.
- SIMÕES JÚNIOR, José Geraldo. *Moradores de Rua*, S. Paulo, POLIS, n. 7, 1992.
- WEINBERG, Achille. "L'avenir du travail: déclin ou renouveau?", *Sciences Humaines*, op. cit.
- ZALUAR, Alba. *A Máquina e a Revolta*, S. Paulo, Brasiliense, 1985.
- _____. "Quando a rua não tem casa", *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 151, 1994.