

OS EXCLUÍDOS ‘EXISTEM’?

Notas sobre a elaboração de um novo conceito

Luciano Oliveira

De alguns anos para cá, num contexto em que a miséria das massas brasileiras — sobretudo urbanas — adquiriu grande visibilidade, o conceito de ‘excluídos’ irrompeu no cenário público e passou a freqüentar com assiduidade as discussões de cientistas sociais, políticos, jornalistas e intelectuais de modo geral acerca da dramática situação social do Brasil de hoje. É verdade que, como sempre, a novidade deita raízes em textos bem menos novos do que se imagina à primeira vista. Por exemplo, já no clássico *Dependência e desenvolvimento na América Latina*, de Cardoso & Faletto, os autores prevêm que o modelo de “uma industrialização baseada em um mercado urbano restringido”, então em curso, iria “intensificar o padrão de *sistema social excludente* que caracteriza o capitalismo nas economias periféricas” (1975, p. 124, destaque do original). E, desde fins dos anos 70 pelo menos, correlatos do termo começam a aparecer em textos que analisam criticamente o processo de acumulação conhecido como ‘milagre brasileiro’, cujos parâmetros foram qualificados de ‘excludentes’ por Lúcio Kowarick (1979, p. 52). Em meados da década de 80, no conhecido estudo de Alba Zaluar sobre os pobres urbanos da periferia do Rio de Janeiro, o termo ‘excluídos’ já aparece de forma explícita, quando a autora se refere ao olhar etnocêntrico que vê nesse segmento populacional o “avesso da civilização” (1985, p. 12).

Vale aqui observar que a problemática da exclusão social — com esta ou com outras denominações — não é uma exclusividade de países periféricos como o nosso, tratando-se na verdade de um fenômeno que já desde há algum tempo atinge também os países ricos. Para ficar só com o exemplo da França, anote-se, por exemplo, que desde os anos 50 e 60 aparecem designações como ‘quarto mundo’, ‘nova pobreza’ (Lamarque, 1995) e, naturalmente, ‘exclusão social’ (Ribeaud, 1976), para se referir a um número não negligenciável de pessoas presas à engrenagem da pobreza, em meio a uma crescente abundância. De modo geral, os excluídos eram vistos como resíduos que o desenvolvimento dos ‘trinta anos gloriosos’ do pós-guerra parecia esquecer. Desde então, o que parecia residual e conjuntural passou a ser visto, a partir dos anos 80 sobretudo, como algo bem mais estrutural, na medida em que o fenômeno do desemprego, o principal gerador de exclusão, se revelou em grande parte um subproduto do próprio desenvolvimento científico-tecnológico, por sua capacidade de liberar mão-de-obra e, no caso dos que conseguem emprego, de precarizar a relação empregatícia na sua forma clássica, que era a do contrato de trabalho por tempo indeterminado. Para se ter uma idéia da amplitude do fenômeno, basta considerar que, num país rico e altamente desenvolvido como a França — para nos atermos ao nosso exemplo —, Robert Castels estima que cerca de 70 por cento das pessoas entram atualmente no mercado de trabalho sob formas mais ou menos atípicas, ocasionando o que ele considera uma “fragilização completa da condição salarial” (1995, p. 19).

É a partir de meados da década passada, assim, que a problemática da exclusão — termo que termina por se impor aos demais (Lamarque, op. cit., p. 17) — adquire uma nova dramaticidade. Entre nós, ela foi colocada em voga sobretudo por Hélio Jaguaribe, que nos seus trabalhos (1986 e 1989) chama a atenção para o crescimento desmesurado dos pobres e miseráveis no país, resultado, a seu ver, de um fracasso do modelo econômico imperante entre os anos 30 e 80. Depois vieram os trabalhos de Cristovam Buarque (1991 e 1993), para quem o fracasso do modelo econômico apenas expôs a face cruel e verdadeira da exclusão social no Brasil, preexistente ao próprio modelo econômico cuja crise se inicia na década de 80. Atento às perigosas implicações políticas que o processo de exclusão contém, ele pôs em circulação o conceito de ‘apartação social’, tradução adaptada às condições brasileiras do universalmente conhecido

apartheid sul-africano, extinto apenas recentemente.

Assim, no caso dos países ricos a exclusão social seria, principalmente, o resultado de um virtual esgotamento do modelo clássico de integração na sociedade moderna pela via do pleno emprego e, conseqüentemente, da ampla participação no mercado de consumidores; na situação brasileira, o fator tecnológico inibidor da produção de novos empregos, mais recente, teria vindo agravar o modelo tradicional do mercado urbano restringido, ele próprio já excludente. Disso resulta que estamos atualmente, nos países do Primeiro Mundo, mas também — e ainda mais dramaticamente — em países do Terceiro Mundo, como o Brasil, como que assistindo à gestação de uma nova dicotomia: ao lado das clássicas cisões entre exploradores e explorados, ou opressores e oprimidos, estamos vivenciando o aparecimento de uma nova cisão, aquela que opõe *incluídos* e *excluídos*. Minha intenção, neste breve artigo, é levantar algumas questões relacionadas ao quadro de referência teórica dentro do qual é possível fundar e dar sentido ao conceito de exclusão social, tentando contribuir para aprofundar os termos de um debate a meu ver ainda não suficientemente esclarecido.

Antes de tudo, creio que uma decantação terminológica preliminar se faz necessária, pois, como costuma ocorrer com os conceitos que caem no domínio público, também o de exclusão vem se prestando aos mais diversos usos, o que ocasiona uma certa diluição retórica de sua especificidade. Assim é que têm sido chamados de excluídos os segmentos sociais mais diversos, caracterizados por uma posição de desvantagem e identificados a partir de uma pertinência étnica (negros e índios), comportamental (homossexuais), ou outra qualquer, como é o caso dos deficientes físicos, por exemplo. Na maior parte dos casos, esses segmentos constituem grupos tradicionalmente chamados de ‘minorias’, designação que permanece, a meu ver, mais apropriada. É claro que, em tese, todos eles podem ser, por uma ou outra razão, classificados como excluídos. Afinal, como observa Boudon, rigorosamente falando “uma definição não pode ser demonstrada”; mas é possível, por outro lado, “argumentar contra ou a favor” (1986, p. 39). É o que acontece no caso presente. Chamar de excluído todo e qualquer grupo social desfavorecido pode levar a contrasensos, como aplicar um mesmo conceito tanto a moradores de rua quanto a pessoas que, apesar de portadoras de deficiência física, gozam de uma situação econômica bastante confortável — como é o caso de um paraplégico empresário, cuja oficina de fabricação de cadeiras de rodas fatura 60 mil dólares por mês (*Isto É*, 3/7/96). Uma confusão desse tipo, independentemente das discussões de natureza política que enseja, é inaceitável porque os processos de exclusão que afetam os dois grupos não têm nada em comum: nem a mesma origem nem a mesma natureza, além de não se manifestarem da mesma maneira e, com toda evidência, demandarem tratamentos bastante diferentes.

Parece recomendável, assim, por razões teóricas mas também práticas, que se reserve o conceito de excluídos para aqueles grupos que primeiro foram assim chamados. Em termos bem empíricos, no Brasil eles são os moradores e meninos de rua, os desempregados das favelas e periferias, muitos convertidos em ‘flanelinhas’ e mesmo em delinqüentes, os catadores de lixo etc. Mais do que simplesmente pobres, eles estão mais próximos do que normalmente designamos miseráveis. Em termos mais analíticos, qual seria a sua especificidade? Como vimos, o primeiro elemento que desponta na sua constituição é o fato de serem pessoas sem inserção no mundo normal do trabalho. É verdade que, mesmo aí, o assunto não é dos mais pacíficos. Castels (op. cit., pp. 19-21), por exemplo, ao criticar o uso ‘inflacionista’ do conceito de exclusão nos dias que correm, sugere que a sua utilização deveria ser guardada para se referir a grupos sociais sujeitos oficialmente a um estatuto particular de discriminação, como era o caso dos judeus no *Ancien Régime* ou dos ‘vagabundos’ sujeitos a procedimentos de banimento na sociedade pré-industrial, preferindo, para se referir ao fenômeno atual de exclusão do mercado de trabalho, o termo ‘desafiliação’. Acresce que, sendo que no Brasil a constituição de um mundo do trabalho nos moldes clássicos sempre conviveu com uma massa importante de mão-de-obra desqualificada, trabalhando no chamado ‘setor informal’, o critério do emprego na sua forma clássica continuaria bastante problemático. Utilizá-lo implicaria dizer que a exclusão é um fenômeno permanente na nossa história. Num certo sentido — quando se pensa primeiro nos escravos, depois na legião de agregados da qual fazem parte as empregadas domésticas, no amplo ‘setor informal’ etc. —, o raciocínio não deixa de ser pertinente. Adotá-lo, entretanto, nos remeteria de volta ao uso um tanto retórico do conceito, que rejeitei logo acima. Ou seja: se, por um lado, pode-se dizer que exclusão *lato sensu* sempre houve, por outro essa afirmação não captaria a especificidade do que contemporaneamente chamamos exclusão — que, aliás, um autor atento a essa questão chamou de ‘nova exclusão’ (Nascimento, 1994). Neste artigo, é a ela que me reporto.

Dois traços — além, evidentemente, da não-inserção no mundo normal do trabalho —, ambos inter-

relacionados, seriam específicos dessa forma contemporânea de exclusão. O primeiro é que os excluídos, por seu crescimento numérico e por não possuírem as habilidades requeridas para ser absorvidos pelos novos processos produtivos — já em si liberadores de mão-de-obra —, teriam se tornado “desnecessários economicamente” (id., ib., p. 36). Esse traço está relacionado ao fenômeno que atinge mesmo os países ricos, e que tem sido chamado de ‘desemprego estrutural’. É verdade que, em relação a esse ponto, há mais conjecturas do que certezas, e as dúvidas, felizmente, subsistem. Ao quadro, atualmente real, de uma economia dominada pela revolução científico-tecnológica e necessitando cada vez menos de trabalhadores, pode-se opor a hipótese de que a disseminação das novas tecnologias terminará por criar novas perspectivas de emprego de mão-de-obra, sobretudo no setor terciário. A hipótese, aliás, teria um conhecido exemplo histórico em que se apoiar. No curso da primeira revolução industrial, a introdução de máquinas no processo produtivo ocasionou uma grande onda de desemprego, gerando uma série de revoltas de trabalhadores ingleses, que se organizaram com a finalidade de quebrar as máquinas, fenômeno que ficou conhecido como ‘luddismo’ (devido a Ludd, líder do movimento). Depois, a própria indústria em expansão reabsorveu os braços que, num primeiro momento, ela própria tinha tornado inúteis.

Independentemente dessa discussão, porém, o fato é que os excluídos, aparentemente postos à margem do processo produtivo e do circuito econômico tradicional, são no momento considerados ‘desnecessários’. Mas não apenas isso. O segundo traço, aquele que mais imprime força e sentido à própria idéia de *exclusão*, tem a ver com o fato de que sobre eles se abate um estigma, cuja conseqüência mais dramática seria a sua expulsão da própria “órbita da humanidade”, isso na medida em que os excluídos, levando muitas vezes uma vida considerada subumana em relação aos padrões normais de sociabilidade, “passam a ser percebidos como indivíduos socialmente ameaçantes e, por isso mesmo, passíveis de serem eliminados” (id. ib., p. 36).

É tendo em vista esse conjunto de elementos que a nossa questão se coloca: os excluídos ‘existem’? As aspas ao redor do verbo cumprem a função de apor a seu sentido denotativo a hipótese de uma conotação. De um lado parece evidente que, *empiricamente*, a sua existência não pode ser posta em dúvida: nos semáforos e praças durante o dia, à noite debaixo das marquises dos edifícios etc., nós os vemos cotidianamente. Mas, pensando na conotação científica do verbo, uma pergunta é sempre possível: eles realmente *existem*, ou seriam apenas o resultado de uma ilusão de óptica produzida pelo senso comum, pródigo em produzir opiniões equivocadas? Afinal de contas, todo mundo ‘vê’ o sol girar em torno da Terra; mas, como sabemos todos, essa evidência, rigorosamente verdadeira de um ponto de vista terráqueo, deixa de sê-lo quando adotamos um ponto de vista heliocêntrico... Analogamente, se pode perguntar: e o olhar que vê os excluídos, de que ponto de vista depende?

A pergunta é menos estapafúrdia do que parece. Formulá-la é abordar uma questão crucial, com a qual sempre defronta, conscientemente ou não, aquele que se dedica à prática científica: a construção dos conceitos. Para o senso comum — partidário, sem disso se dar conta, da posição ‘realista’ em matéria de filosofia do conhecimento —, os conceitos traduzem fielmente a realidade. Na verdade, porém, as coisas são bem mais complexas, pois toda elaboração conceitual é, em certa medida, uma operação ‘subjativa’ — ou, como outros preferem, ‘nominalista’ —, vale dizer, uma construção intelectual que, mesmo tendo elementos empíricos por referência, se faz a partir de uma série de fatores que comandam a própria seleção dos dados: pontos de vista, objetivos, público visado etc. Um exemplo clássico é a maneira oposta como, partindo aparentemente do ‘mesmo’ material, a sociologia européia, de forte influência marxista, fala em classes sociais, enquanto a sociologia americana, influenciada sobretudo pelo funcionalismo, fala em estratificação social (Bidou, 1991, p. 64). Em outras palavras, a problemática weberiana dos “tipos-ideais” parece inafastável. Dela, aliás, não escapou nem o próprio Marx. Como já foi observado, dependendo do estatuto teórico e da finalidade prática dos seus textos, ora ele se refere a três classes: operários, capitalistas e camponeses, como em algumas partes de *O capital*, ora a um número bem maior: proletariado, subproletariado, pequena burguesia, banqueiros, comerciantes, proprietários fundiários etc., como em *As lutas de classe na França* (id. ib., p.65).

Esse pequeno desvio de natureza epistemológica foi apenas para enfatizar que, contrariamente ao que poderia pensar o senso comum, a visão dos excluídos também depende de um certo ponto de vista. Mais que isso, rejeita outros que, se adotados — naturalmente, estamos falando em termos teóricos, não empíricos —, não permitiriam *vê-los*. No caso, gostaria de sugerir a hipótese de que o conceito de excluídos se constrói precisamente pela oposição a um ponto de vista largamente hegemônico nas Ciências Sociais brasileiras desde os anos 70: a visão antidualista. Esclareçamos esse ponto. Como implicitamente já sugere o próprio termo, e como aparece explicitamente em vários autores que examinaram a questão da exclusão — no Brasil (Buarque, 1993; Nascimento, 1994a), mas também lá fora (Wacquant,

1994; Lamarque, 1995) —, falar em ‘incluídos’ e ‘excluídos’ é adotar uma perspectiva dualista. A discussão que pode então ser levantada diz respeito ao valor heurístico desse tipo de perspectiva, que implica dizer que uns estão ‘dentro’ e outros estão ‘fora’. Mas dentro e fora de quê? A resposta mais evidente, que primeiro ocorre, se refere ao processo econômico. Mas acontece que, por esse viés, existem sérias dúvidas a respeito da legitimidade da visão dual nas Ciências Sociais brasileiras, tradicionalmente influenciadas pela visão antidualista, de inspiração marxista.

Marx tinha como certo que, no capitalismo, o crescimento da riqueza produz, no pólo oposto, o crescimento do pauperismo, tanto que a isso chamou de “lei geral, absoluta da acumulação capitalista” (Marx, 1980, p. 747). Como sempre — ainda que a indignação moral percorra sua obra de ponta a ponta —, sua demonstração se baseia em argumentos estritamente técnicos: à medida que avançam os progressos tecnológicos e a centralização de capitais, as máquinas passam a ser um elemento mais importante no processo de acumulação que a mão-de-obra; em linguagem técnica, o capital constante supera continuamente o capital variável. Daí que, como ele diz, “a acumulação capitalista sempre produz, e na proporção de sua energia e de sua extensão, uma população *superflua* relativamente, isto é, que ultrapassa as necessidades médias da expansão do capital, tornando-se, desse modo, *excedente*” (id. ib., p. 731, destaque meu).

Em outros termos, a perspectiva da produção do que hoje chamamos excluídos, em decorrência do próprio crescimento econômico, já está presente em Marx. Só que, na seqüência do seu argumento, essa população excedente, ao contrário do que pareceria à primeira vista, se torna, por um efeito de retorno, funcional à acumulação capitalista, na medida em que “constitui um exército industrial de reserva disponível” (id. ib., p. 733). O seu argumento ilustra com perfeição a ‘unidade dos contrários’, de matriz hegeliana, uma forma de pensar em que tese e antítese se implicam mutuamente. Esse modo de pensar — que, de pronto, rejeita como ingênuos os dualismos do tipo ‘os dois Brasis’ — se tornou hegemônico no nosso país a partir sobretudo da publicação, em 1972, do brilhante ensaio de Francisco de Oliveira, *Economia brasileira*, cujo subtítulo era uma verdadeira tomada de posição: *Crítica à razão dualista*. Oliveira, examinando o ‘inchaço’ da subocupação e do subemprego que já anunciava a exclusão de hoje, adotava como hipótese central que “o crescimento do terciário, na forma como se dá [...], faz parte do modo de acumulação urbano adequado à expansão do sistema capitalista no Brasil” (Oliveira, 1981, p.31).

A sua explicação para isso era que, com a industrialização e a conseqüente transferência do epicentro do novo ciclo de expansão para as cidades, os escassos fundos disponíveis para a acumulação não poderiam atender, ao mesmo tempo, às demandas do setor industrial e aos investimentos em infra-estrutura e serviços urbanos que tanto faltavam às cidades. A aparente contradição se resolve, nessas circunstâncias, pelo crescimento não-capitalístico do setor terciário. Mas, em que pesem as aparências, esse setor “atrasado [está] do ponto de vista da acumulação global, [integrado ao setor dinâmico, na medida em que] os serviços realizados à base da pura força de trabalho, que é remunerada a níveis baixíssimos, transferem permanentemente, para as atividades de corte capitalista, uma fração do seu valor, ‘mais-valia’, em síntese” (id. ib., p. 33).

Ou seja: também para Oliveira, esse *lumpenproletariat*, além de gerado pelo processo de acumulação, é funcional ao sistema, não apenas enquanto exército industrial de reserva, como queria Marx, mas também, nas condições brasileiras, enquanto fator que vai permitir que os segmentos integrados ao setor dinâmico da economia — dos quais convém não esquecer as classes médias — se beneficiem da existência de uma mão-de-obra superexplorada, que vai lhes prestar serviços a custos baixíssimos, liberando, assim, mais recursos que serão realocados (na compra de bens de consumo duráveis, por exemplo) no setor dinâmico. É tendo em vista essa bem concatenada visão antidualista, na qual a gênese e a funcionalidade do fenômeno terminam por se dar as mãos, que nossas questões adquirem sentido: como será possível falar em excluídos, ‘apartados’, pessoas que estão ‘fora’ etc., se elas estão, por vias transversas, ‘integradas’ ao sistema econômico? Dito de outra forma: qual o sentido de falar em *duas* ordens de realidade, dos ‘incluídos’ e dos ‘excluídos’, se ambas são produzidas por *um* mesmo processo econômico, que de um lado produz riqueza e, do outro, miséria? E, mais que isso, se a miséria assim produzida se torna, ao que tudo indica, funcional para a acumulação de riquezas no pólo oposto?

Uma resposta positiva a essas questões é, a meu ver, possível. Ela não significa, entretanto, o abandono da crítica antidualista no que se refere à explicação que ela fornece para a produção contínua de pobres e miseráveis como decorrência do sistema econômico. Significa, porém, pôr em xeque o seu segundo flanco, aquele que diz respeito à funcionalidade que ela vislumbra nesses segmentos para o processo macroeconômico da acumulação capitalista. Esse

‘pôr em xeque’, entretanto, não se traduz numa refutação da visão antidualista, mas na adoção de um ponto de vista diverso. Por quê? Porque a funcionalidade por ela vislumbrada é — para usar os conhecidos termos popperianos — imune à ‘refutabilidade’. Com efeito, é praticamente impossível fornecer uma prova que venha refutar a funcionalidade dos excluídos, seja mediante a demonstração de que ela não existe, seja mediante a demonstração de que a existência dos excluídos é disfuncional para o processo de acumulação. Uma e outra demonstrações são praticamente impossíveis, porque tanto o ‘inchaço’ do setor informal, como se dizia nos anos 70, quanto a exclusão social, como se diz hoje, podem sempre ser vistos como revertendo em benefício do processo de acumulação. Vejamos como.

Um dos traços constitutivos da idéia contemporânea de exclusão, como vimos, é a hipótese de os novos excluídos, diferentemente do *lumpenproletariat* clássico, terem se tornado ‘desnecessários economicamente’. É como se o exército industrial de reserva, ao ultrapassar determinados limites, viesse a se tornar ‘supérfluo’, para usar um termo do próprio Marx. Tanto mais que, por conta dos espantosos e contínuos avanços tecnológicos dos últimos tempos, parece consistente a hipótese de que a massa de trabalhadores miseráveis já não possui as qualificações necessárias para funcionar como massa de ‘reserva’, da qual o setor dinâmico do capitalismo poderia lançar mão para comprimir salários, como quer a análise clássica de Marx. Nesse caso, como parece ocorrer no Brasil atualmente, o setor dinâmico da economia poderia operar sem se preocupar com os miseráveis que, de tão numerosos, deixariam de ser funcionais e passariam a constituir um estorvo. Tratar-se-ia de um estágio no qual se produziriam segmentos que, importantes por seu número, já não teriam nenhuma ‘importância’ econômica. Dois exemplos extremos desse fenômeno seriam os meninos de rua e os catadores de lixo. Ora, mesmo aí a visão antidualista não poderia ser refutada, porque sempre seria possível integrá-los ao setor dinâmico da economia. Dedicuemo-nos, só para argumentar, a um tal exercício.

Em 1987, estudos realizados pelo BNDES estimavam que 25 mil pessoas viviam à custa da atividade de catar lixo, no Brasil (dado citado por Lima, 1988). Um estudo mais recente, de 1993, informa que apenas na região da Grande Recife “quase 8 mil pessoas sobrevivem dessa atividade” — número que inclui os catadores diretos e seus dependentes (Alencar, 1993). Aparentemente, essas pessoas são literalmente supérfluas, pois, vivendo de restos, a sua presença ou ausência não faria — do ponto de vista da acumulação global, é evidente — nenhuma diferença. No entanto, esse estudo revela uma realidade surpreendente: esses catadores estão atrelados a 120 intermediários que, por sua vez, comercializam o material catado aproveitável junto a trinta indústrias. A grande maioria dos catadores, trabalhando mais de oito horas por dia, consegue receber pouco mais de meio salário mínimo por mês. Entre o preço pago ao catador e aquele pago pelas indústrias ao intermediário, em alguns casos se verifica uma majoração de quase 1.000 por cento. Ou seja: pela via mais perversa possível, até os catadores de lixo estão integrados à economia!

Rigorosamente falando, os únicos realmente excluídos seriam aqueles de quem já não se pudesse extrair nenhum centavo de mais-valia. Seria o caso dos catadores que reviram o lixo buscando apenas restos de comida; ou ainda dos bandos de meninos de rua que, na Praça da Sé, na Candelária ou no centro do Recife, vivem de pequenos roubos e da caridade pública. Mas, mesmo aí, um raciocínio tenaz poderia se aplicar a uma ginástica surpreendente. O seu modelo teórico poderia ser o Foucault de *Vigiar e punir*. O conceito-chave poderia ser o de ‘delinqüência útil’, pelo qual Foucault analisa um aparente paradoxo: a prisão, apesar de ter sido considerada um fracasso desde seu aparecimento, sempre mostrou uma renitente persistência. Assim, o autor, numa típica formulação antidualista, se pergunta: “O pretenso fracasso não faria então parte do funcionamento da prisão?” (Foucault, 1977, p. 239). A partir daí Foucault se empenha em demonstrar como a prisão, ao reproduzir delinqüentes em vez de recuperá-los, na verdade produz uma espécie de mundo do crime que, em oposição à boa sociedade — de burgueses, mas também de proletários —, vai servir de álibi para a manutenção e o incremento da repressão que mantém o sistema em funcionamento. Numa observação que bem poderia se referir à função que entre nós é cumprida por programas como *Aqui, Agora*, Foucault diz: “A notícia policial, por sua redundância cotidiana, torna aceitável o conjunto dos controles judiciários e policiais que vigiam a sociedade” (id. ib., p. 251).

Aplicado à realidade dos meninos de rua, o conceito de ‘delinqüência útil’ poderia nos levar à seguinte conclusão: eles, é verdade, não contribuem diretamente para a acumulação global, porque não produzem mais-valia; mas, indiretamente, ajudam no processo de sua extração, pois sua existência aparatosa tanto serve como contra-exemplo para os bons filhos dos trabalhadores que precisam ser disciplinados, como serve para configurar à perfeição um novo

'inimigo interno', de óbvia utilidade nesses tempos posteriores à Guerra Fria. Isso não é pura ficção: em 1991, vazou para a imprensa um estudo feito (oficiosamente, é bem verdade) no âmbito da Escola Superior de Guerra, sobre a possibilidade de o Exército ser um dia chamado a intervir para "neutralizar e mesmo destruir [o] contingente de marginais [que está sendo gestado nas ruas], quando às polícias faltarem condições para enfrentar tal situação" (*Jornal do Brasil*, 19/6/91).

Esses exemplos extremos, mas rigorosamente lógicos, esclarecem a razão pela qual a visão antidualista é imune à refutação: é que as suas análises operam sempre "do ponto de vista da acumulação global", para usar uma expressão de Francisco de Oliveira. Ora, como a acumulação é um processo permanente, nenhum fenômeno do mundo real é capaz de contradizê-la. Inversamente, todo e qualquer acontecimento, por mais dramático e — numa escala humana — insuportável que seja, pode ser pacificamente absorvido, justamente porque o seu 'ponto de vista' não comporta nenhuma preocupação desse tipo. Assim, rigorosamente falando, nunca haveria, no sentido próprio da palavra, uma 'disfunção', porque, na eventualidade de uma ocorrência desse tipo, ela seria reapropriada pelo sistema e se revelaria, no final das contas, compatível com sua reprodução. Mesmo na hipótese de o 'contingente de marginais' crescer até o limite do intolerável, o que poderia levar a uma política maciça de extermínio — o documento que circulou na ESG estima em 200 mil o número de marginais que será preciso neutralizar e, mesmo, destruir no início do próximo século —, mesmo nessa hipótese, o juízo antidualista poderia analisar esse fato como uma 'limpeza' geral, que antecede um novo ciclo de acumulação. Isso nos remete de volta à questão da legitimidade do conceito de 'excluídos': a partir de que ponto de vista é possível então dizer que eles existem? Antes de sugerir uma resposta, alarguemos por um instante o campo de nossa análise.

Se a visão antidualista foi aqui tomada como exemplo para ilustrar o argumento relativo à construção dos conceitos, como relevando de um ponto de vista oposto a outros igualmente possíveis, é porque ela foi dominante nas Ciências Sociais brasileiras entre os anos 70 e 80. Na verdade, levando a reflexão mais longe, eu sugeriria que seu sucesso — sem que isso, obviamente, implique negar seus evidentes méritos analíticos — deve algo ao fato de, por suas fontes teóricas, sua forma de argumentar e os resultados a que conduz, o modo antidualista de pensar acordar muito bem com uma corrente mais vasta de análise sociológica, cujo prestígio entre nós, por esses anos, foi imenso. Trata-se de uma corrente basicamente francesa, fortemente influenciada pelo marxismo, surgida nos anos 60, que durante os anos 70 atinge o seu apogeu e se espalha por vários países — inclusive o Brasil, país onde o marxismo, apesar de perseguido pelo regime militar, se tornou praticamente hegemônico no interior do mundo acadêmico.

Qualificada por seus críticos ora como 'estruturalismo marxista' (Touraine, 1991, p. 28), ora como 'funcionalismo marxista' (Boudon, 1986, p. 226), uma das características mais salientes dessa corrente — que compreende autores como Althusser, Foucault, Poulantzas e Bourdieu, para só citar os mais conhecidos — consiste em considerar a sociedade como um processo no qual os atores, enquanto sujeitos, estão ausentes. Mais precisamente, os atores, que evidentemente existem como realidades empíricas, não têm importância analítica, porque são emanações produzidas pelo 'sistema', pela 'estrutura' etc., espécie de instância demiúrgica que os molda exatamente para que cumpram os 'papéis', as 'funções' etc. requeridas para a sua própria reprodução. A tese do "anti-humanismo teórico de Marx", divulgada por Althusser, resume bem essa posição. A partir de sua entrada no Brasil, as análises de um Poulantzas sobre o Estado, de um Foucault sobre a prisão, de um Bourdieu sobre a escola etc., se tornaram — notadamente no universo da pós-graduação — marcos teóricos a inspirar os mais diversos trabalhos, perpassando em boa parte deles o conhecido argumento de Poulantzas segundo o qual "todas as disposições tomadas pelo Estado capitalista, mesmo as impostas pelas massas populares, são finalmente e a longo prazo inseridas numa estratégia em favor do capital ou compatível com sua reprodução ampliada" (1981, p. 214).

Como vimos, também a visão antidualista, se dermos livre curso à lógica que lhe é subjacente, chega a idêntico resultado. Ela, e a corrente francesa que caracterizamos brevemente, partilham — para usar um termo erudito popularizado por Foucault — a mesma *épistémê*. A coincidência não é certamente fruto do mero acaso. Uma e outra exprimem, ainda que referidas a contextos históricos diferentes, a mesma "oposição política global" (Pécaut, 1986, p.432) que caracterizou tanto o pensamento crítico francês pós-68 quanto a intelectualidade brasileira daqueles anos. Num e noutro caso, a rejeição global às estruturas que denunciam só pode ser resolvida mediante uma alteração também global do sistema. Um exemplo até certo ponto curioso. No fim do seu ensaio de 1972, Francisco de Oliveira admite a perspectiva de a dualidade social se abater sobre o Brasil, ao escrever literalmente o seguinte: "Nenhum

determinismo ideológico pode aventurar-se a prever o futuro, mas parece muito evidente que este está marcado pelos signos opostos do ‘apartheid’ ou da revolução social” (op. cit., p.87). Noutros termos, é como se ele também admitisse, no final do processo de empobrecimento que estava analisando, a possibilidade de ocorrer a visão dualista que viera criticando — ainda que, bem dentro do espírito da época, a possibilidade insuportável do apartheid fosse exorcizada pela esperança regeneradora da revolução. Dentro dessa linha de raciocínio, a crise que se abateu sobre o paradigma marxista — crise que na verdade antecede o estrondoso fracasso dos regimes comunistas, mas que sua queda reforçou — teve como uma de suas conseqüências o aparecimento e/ou ressurgimento, ao nível da análise sociológica, de teorias e métodos mais atentos às particularidades dos processos sociais e à ação dos atores que às estruturas globalmente consideradas. Não por acaso, aliás, a própria existência objetiva de instâncias globais desse tipo chega a ser posta em dúvida por um dos paradigmas de maior sucesso na atualidade, o chamado ‘individualismo metodológico’, para o qual o que chamamos ‘sociedade’ se reduz praticamente ao efeito não-intencional de infinitas condutas e interações individuais, as únicas que podem ser efetivamente *vistas*.

Voltando à indagação que fizemos mais atrás, a minha hipótese é que o olhar que vê os excluídos — ou, mais precisamente, que *nomeia* como excluídos os miseráveis contemporâneos sem ingresso no mundo ‘normal’ — se insere nesse novo contexto intelectual, na medida em que seu ponto de vista já não é o da ‘acumulação global’, presente na *épistémê* da qual fazem parte tanto o estruturalismo quanto o funcionalismo marxistas, mas o de uma certa noção de ‘vida social humana’. A expressão foi utilizada em 1992 por Alba Zaluar num seminário acerca de populações de rua que vivem de catar lixo, realizado em São Paulo, onde as estimativas oficiais dão conta da existência de cerca de 100 mil pessoas morando nas ruas (Simões Júnior, 1992, p. 25). Analisando a dramática especificidade que atinge esses catadores, a de serem pessoas ‘sem lar’, ela observa que “o deslocamento permanente de uma parte da população para a rua coloca novos problemas para se pensar sobre a separação entre o público e o privado. Isto porque [...] a exibição na via pública dos atos usualmente realizados na intimidade provoca rejeição dos que são obrigados a assisti-los, na medida em que subverte este princípio da separação básica da *vida social humana*” (Zaluar, 1994, p. 23, destaque meu). Ora, do ponto de vista do processo global da acumulação, essa especificidade não tem nenhuma importância. Para que ela seja vista, para que seja considerada um efeito perverso do sistema, é preciso ter uma resposta para a seguinte questão: perverso em relação a quê? A resposta não pode ser outra senão: em relação a um ponto de vista valorativo acerca do que seja um modo de viver humano. No âmbito deste, por mais que seja possível encaixar os nossos indigentes — como nos exercitamos em fazer —, resta sempre a ‘impressão’ de que existe um abismo entre quem, no fim da tarde, tem uma casa para voltar, ainda que humilde, e esses infelizes que, à noite, se recolhem sob as marquises do centro da cidade hostil.

Que modelo teórico poderia ser invocado para dar a tal ponto de vista uma consistência analítica que vá além do mero senso comum? Uma autora em especial, cuja obra tem obtido larga penetração no Brasil nos últimos anos, tem sido citada com alguma frequência. Refiro-me a Hannah Arendt, presente em referências aos “sem lar” (Zaluar), aos expulsos da “órbita da humanidade” (Nascimento) etc. Mas, para além de suas figuras de estilo exuberantes, o que ela teria a nos dizer? Em suas análises políticas, Arendt sempre mostrou um insistente apego ao fenômeno e a suas especificidades, adotando uma posição permanentemente crítica em relação ao que chamou de ‘funcionalização’ de conceitos e idéias, responsável, a seu ver, por um menosprezo pelo que realmente ocorre nos eventos humanos. O seu pressuposto, oposto a qualquer tipo de abordagem que substitua o evento por sua função, como ocorre no funcionalismo — marxista ou não —, é que “o próprio pensamento emerge de incidentes da experiência viva e a eles deve permanecer ligado, já que são os únicos marcos por onde pode obter orientação” (1988, p. 41). Numa conhecida *boutade* antifuncionalista, ela certa feita afirmou: “É como se eu tivesse o direito de chamar o salto de meu sapato de martelo porque, como a maioria das mulheres, o utilizo para enfiar pregos na parede” (id. ib., p. 140). Daí suas críticas às análises do nazismo em termos da crise do capitalismo alemão entre as duas guerras, ou do estalinismo em termos da necessidade de industrialização do império soviético, o que, no seu modo de ver, termina por negligenciar os milhões de mortos que um e outro provocaram. Analogamente, se pode dizer que a análise da exclusão em termos de acumulação global negligenciaria a especificidade fenomênica do processo — vale dizer: a sua desumanidade. Assim, a referência a Arendt parece se justificar, porque seu ponto de vista — ou, se se preferir, seu método — se adequa ao ponto de vista que vê os excluídos pelo viés de uma valoração.

Para além desse aspecto metodológico, porém, a reflexão arendtiana parece também se justificar pelo fato de, na sua obra de maior impacto, *As origens do totalitarismo*, Arendt ter examinado uma questão que apresenta vários pontos em comum com o problema contemporâneo dos excluídos: a existência de seres humanos desnecessários

economicamente e passíveis de ser eliminados, para os quais — retomando uma de suas belas expressões — parece já não haver “um lugar peculiar no mundo”. A referência empírica de Arendt é, como sabemos, o judeu apátrida produzido pelo nazismo e que, já não pertencendo mais a nenhuma comunidade política, se tornava um indivíduo sem nenhum direito. Para ela, “sua situação angustiante não resulta do fato [...] de serem oprimidos, mas de não haver ninguém mais que se interesse por eles, nem que seja para oprimi-los”. Arendt não hesita em dizer que essas pessoas vivem uma situação pior do que a da escravidão, porque “mesmo os escravos ainda pertenciam a algum tipo de comunidade humana; seu trabalho era necessário, usado e explorado, e isso os mantinha dentro do âmbito da humanidade” (Arendt, 1990, pp. 329 e 331). Essa reflexão sobre o judeu sem lugar no mundo, como lembra Celso Lafer, pode muito bem se adequar a outras situações que contribuem para tornar os homens supérfluos no mundo moderno. Assim, “a pobreza e a miséria que, pela sua ubiquidade dramática, são igualmente destrutivas da humanidade no homem” (Lafer, 1988). É sobretudo por esse aspecto, creio eu, que me parece importante recuperar a reflexão de Arendt acerca do totalitarismo no atual momento brasileiro.

Uma de suas teses mais perturbadoras é que fenômenos como o nazismo, ao contrário do que se compraz em acreditar o senso comum formado na cultura hollywoodiana, podem ser populares; por isso, sua observação de que “o homem mais poderoso da Alemanha”, a partir de 1936, tenha sido Himmler, o nazista que tinha melhor entendido que “a maioria dos homens não são boêmios, fanáticos, aventureiros, maníacos sexuais, loucos nem fracassados, mas acima e antes de tudo, empregados eficazes e bons chefes de família” (id. ib., p. 388). Ou seja: para Arendt, o nazismo — mesmo que seus líderes sejam pessoas fora do comum — é uma empresa que se nutre de pessoas ‘normais’, atemorizadas com a perspectiva de elas próprias perderem também seu lugar no mundo, em épocas de crise, e se tornarem seres humanos ‘supérfluos’.

Trazendo essa reflexão para a nossa realidade, uma hipótese a ser levada a sério é que, concomitante à produção de seres humanos sem lugar no mundo, as pessoas ‘normais’ começam a desenvolver em relação a estes um sentimento de hostilidade, o que pode levar ao desenvolvimento de uma mentalidade exterminatória. Em outras palavras, a uma espécie de neonazismo alimentado tanto pelo medo que eles inspiram quanto pelo temor de se tornar um deles. Ainda aqui, Arendt tem uma palavra de alerta a nos dizer. Ao discorrer sobre as ‘massas desarraigadas’ que compõem o cenário do mundo moderno, no qual se desenvolveu a experiência totalitária, ela observa com desolação que “é quase impossível saber qual o número daqueles que, se continuarem expostos por mais tempo a uma constante ameaça de desemprego, aceitarão de bom grado uma ‘política populacional’ de eliminação regular do excesso de pessoas” (id. ib., p. 488). Detenhamo-nos um pouco nessa hipótese.

Um dos fenômenos urbanos mais comuns nas grandes cidades brasileiras de hoje é o verdadeiro assédio de pedintes e meninos de rua sobre as pessoas ‘normais’ nas ruas, nos semáforos, nos bares etc. O que ocorre com os ‘guardadores de carro’, conhecidos como ‘flanelinhas’, é típico: as ruas das grandes cidades brasileiras foram tomadas por esses ‘profissionais’ que praticamente impõem seus ‘serviços’ aos proprietários de automóveis. Estes, cada vez mais atemorizados, pagam sem tugar nem mugir, mas, no íntimo, se sentem cada vez mais irritados... A partir desse exemplo eu sugeriria mesmo uma segunda hipótese: estaria ocorrendo no momento, no que diz respeito à abordagem dos fenômenos de marginalidade, uma espécie de saturação em relação ao que poderíamos chamar de compreensão socioeconômica — que poderíamos definir como aquela que, ao detectar na delinquência e na marginalidade o efeito de causas sociais e econômicas, experimenta um certo desconforto em reprimi-las. Tal compreensão sempre foi a grande mediação pela qual o pensamento esclarecido nacional (jornalistas, artistas, intelectuais etc.) tradicionalmente analisava esses fenômenos. A demanda por policiamento e repressão, antigamente um apanágio do senso comum e do pensamento de direita, começa também a ser verbalizada pelos setores tradicionalmente mais sensíveis à resolução da questão social do que à correção dos seus efeitos perversos. Vejamos alguns exemplos, que não foram extraídos de uma amostra de entusiasmados telespectadores do *Aqui, Agora*, mas de articulistas da nossa melhor imprensa.

O jornalista Sérgio Augusto, escrevendo sobre o que chamou de “Máfia da Flanela”, diz na *Folha de S.Paulo* de 10/2/93:

Que os sociólogos nos poupem dos habituais clichês populistas sobre ‘estratégias de sobrevivência’ ao comparar os flanelinhas a outras pragas urbanas, como os camelôs e os mendigos. Todos eles são vítimas de uma organização social iníqua e uma crise econômica sem precedentes, mas só os primeiros vivem à custa de um delito: a usurpação do espaço público.

E, sem meias-palavras, chamou-os de “gângsteres do lumpesinato”. É como se, diante do caráter cada vez mais insuportável da atual situação, a compreensão socioeconômica estivesse batendo em retirada, deixando-nos diante do horror, sem qualquer mediação. Como escreveu exemplarmente um dos mais conhecidos articulistas da *Folha de S.Paulo*, Marcelo Coelho (1994, p. 112), a respeito da herança da ‘era Collor’:

A compaixão pelos pobres sem dúvida permanece; mas o que se intensifica, acho que não estou sozinho nisso, é uma progressiva substituição do sentimento de culpa pelo da irritação, do tédio, da impaciência face à multiplicação incansável da miséria.

Consideremos, para reforçar o argumento, o fenômeno talvez mais dramático e cruel da realidade brasileira contemporânea: os meninos de rua. A saturação da compreensão socioeconômica a que aludi, ainda que possa ser explicada com a substituição da culpa pela irritação, conta na verdade com o apoio de diversos estudos sociológicos que têm repetidamente posto em xeque a visão simplista que correlaciona, sem maiores mediações, pobreza e crime. Esses estudos lembram que tal correlação é falaciosa a partir de duas evidências que se cruzam: de um lado, a imensa maioria dos pobres não é de criminosos; e, no sentido inverso, nem todos os criminosos são pobres. Onde, não há nenhuma determinação no sentido estritamente socioeconômico do termo. Ora, já no caso dos meninos de rua, a correlação resiste a essa contraprova. De um lado, é verdade, a primeira evidência permanece: da mesma maneira que a imensa maioria dos pobres não é criminoso, a imensa maioria dos meninos pobres não é de meninos de rua. Mas a segunda evidência, a que opera em sentido inverso, já não se repete: à afirmação de que nem todos os criminosos são pobres corresponde a afirmação contrária: que todos os meninos de rua o são! Ou seja: são criaturas submetidas à mais implacável determinação socioeconômica. Em que pese isso, entretanto, o pensamento esclarecido nacional começa também a dar sinais de impaciência. Um bom exemplo disso é um artigo do jornalista Maurício Stycer a respeito da terra de ninguém em que se tornou a Praça da Sé, publicado logo após a chacina da Candelária. Dizia ele (*Folha de S.Paulo*, 1^o/8/93):

Pode-se discutir, exaustivamente, como esses meninos chegaram aonde chegaram e o que fazer para tirá-los da subvida que levam. Mas o fato é que, hoje, os meninos-assaltantes da Praça da Sé são, em primeiro lugar, meninos-assaltantes da Praça da Sé.

E, de sobra, ainda vinha uma cutucada nos defensores dos direitos humanos: “Contam, para a sua impunidade, com a complacência de bem-intencionados defensores dos direitos dos miseráveis”.

Alguns dias depois, o editorialista da revista *Isto É* (11/8/93), comentando os acontecimentos da Candelária, criticava a ‘minoria’ de defensores que, “por paternalismo ou por equívoco [...] não admite enxergar uma verdade: os meninos correspondem à imagem que o cidadão comum tem deles”.

Essas falas merecem uma atenção especial porque, quando o jornalista afirma que “os meninos-assaltantes são, em primeiro lugar, meninos-assaltantes”, e quando o editorialista afirma que “os meninos correspondem à imagem que o cidadão comum tem deles”, um e outro estão rejeitando as mediações sociológicas que, apesar de tudo, não podem ser dispensadas no tratamento de um problema dessa magnitude, e aderindo à visão partilhada pelo senso comum a respeito dos meninos de rua. E o senso comum, como se sabe, costuma reagir epidermicamente aos acontecimentos: em vez da tarefa penosa, difícil e complexa de atacar as causas, prefere a facilidade de suprimir seus efeitos. Com todas as letras, isso foi dito por uma publicitária numa carta escrita à mesma *Isto É* (4/8/93), a respeito ainda da Candelária: “Não quero saber onde está a causa. Os pivetes me incomodam e prefiro viver sem eles”.

* * * * *

Algumas palavras para concluir. Este artigo começou por uma discussão de natureza mais epistemológica sobre a construção do conceito de excluídos, e termina, um tanto jornalisticamente, discorrendo num tom bem menos sereno sobre um perigo que toma corpo à vista de todos nós. Com efeito, as constantes, repetidamente condenadas, mas nem por isso estancadas, chacinas e execuções a que o Brasil assiste nos últimos anos — envolvendo policiais e grupos de extermínio, certo, mas também linchadores, ‘justiceiros’ e mesmo bandidos entre si — 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. É como se esses acontecimentos respondessem de forma afirmativa à nossa indagação inicial sobre a existência ou não dos excluídos, na medida em que essas mortes exemplificam um processo de exclusão, na mais insuperável radicalidade do termo.

As duas coisas estão interligadas, pois é justamente o quadro acima delineado que, por sua brutalidade, constitui um *plus* que transborda a moldura tradicional onde cabiam os conceitos de ‘dominados’, ‘exército de reserva’, ‘setor informal’ etc. Claro que, para considerar assim esse transbordamento, é necessário, como vimos, um ponto de vista valorativo que capte o fenômeno para além de sua inclusão no processo macroeconômico, do qual — como todo e qualquer fenômeno social, aliás — faz parte. Isso não significa, de forma alguma, negligenciar a gênese basicamente econômica dos processos de exclusão social. Afinal, se queremos estancar e reverter o processo, temos que lutar contra suas causas, e não simplesmente contra seus efeitos. Neste caso, uma questão pode ser legitimamente colocada: qual o sentido, então, do conceito de excluídos? Terá ele alguma utilidade mais substancial que municiar uma retórica de combate? No final das contas, a visão antidualista não será mesmo a mais apropriada para nos acercarmos da exclusão?

A resposta é dupla. É óbvio que, no que diz respeito à causalidade do fenômeno, o ponto de vista antidualista é o mais apropriado, sob pena de cairmos no dualismo ingênuo e insuportável — típico da literatura moralista do século XIX, mas ainda existente ao nível do senso comum — de achar que os miseráveis são os responsáveis pela própria miséria. É no que diz respeito a seus efeitos, entretanto, que a unicidade genética se desdobra na dualidade fenomênica dos incluídos e dos excluídos. Nesse nível, é o ponto de vista dualista que, por tudo o que já foi dito, aparece como o mais relevante. Mas gostaria ainda, à guisa de conclusão, de aduzir um último argumento. Ocorre que analisar o problema dos excluídos sob o viés econômico nada nos diz sobre a necessidade — que não é econômica, mas ética e política — de sua *inclusão*. Ao contrário, é perfeitamente concebível uma sociedade na qual a dualidade se instale como uma realidade mais ou menos permanente; na qual, em conseqüência, se desenvolvam mecanismos de convivência com essa realidade. É isso, aliás, o que tem acontecido no Brasil nos últimos anos. Não há nenhuma razão lógica para que não continue a acontecer por vários outros, e mesmo indefinidamente. A economia, nessas circunstâncias, termina se adaptando, e mesmo criando seus próprios interesses. Basta considerar o que vem ocorrendo com o problema da segurança, nos últimos anos transformado em florescente área de investimento — vigilância eletrônica, blindagem de automóveis, guardas privados etc. — para ver que não há nenhum exagero no argumento. Em resumo, o conceito de excluídos tem uma razão teórica mas, sobretudo, ética e política: é ele que nos interpela sobre a natureza da *polis* que estamos construindo.

BIBLIOGRAFIA

- ALENCAR, Bertrand Sampaio de. (1993), *Diagnóstico do Sistema de Gestão Informal de Resíduos Sólidos do Recife*. Recife, Fundação Macarthur, repro.
- ARENDDT, Hannah. (1988), *Entre o passado e o futuro*. São Paulo, Perspectiva.
- _____. (1990), *Origens do totalitarismo*. São Paulo, Companhia das Letras.
- BIDOU, Catheriné. (1991), “Les classes sociales”, in *La Sociologie en France*. Paris, La Découverte.
- BOUDON, Raymond. (1986), *L'idéologie — L'origine des idées reçues*. Paris, Fayard.
- BUARQUE, Cristovam. (1991), *O colapso da modernidade brasileira e uma proposta alternativa*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- _____. (1993), *O que é apartação*. São Paulo, Brasiliense.
- CARDOSO, Fernando Henrique & FALETTTO, Enzo. (1975), *Dependência e desenvolvimento na América Latina*. Rio de Janeiro, Zahar.
- CASTELS, Robert. (1995), “L'avènement d'un individualisme négatif”. Paris, *Magazine Littéraire*, 334, julho/agosto.
- COELHO, Marcelo. (1994), *Gosto se discute*. São Paulo, Ática.

- FOUCAULT, Michel. (1977), *Vigiar e punir*. Petrópolis, Vozes.
- JAGUARIBE, Hélio. (1986), *Brasil — 2000*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- _____. (1989), *Brasil: reforma ou caos*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- KOWARICK, Lúcio. (1979), *A espoliação urbana*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- LAFER, Celso. (1988), *A reconstrução dos direitos humanos*. São Paulo, Companhia das Letras.
- LAMARQUE, Gilles. (1995), *L'exclusion*. Paris, P. U. F.
- LIMA, Tânia Cristina. (1988), *Os catadores de lixo da zona sul do Recife*. Recife, Fundação Joaquim Nabuco.
- MARX, Karl. (1980), *O capital (Livro I: O processo de produção do capital)*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- NASCIMENTO, Elimar. (1994), “Hipóteses sobre a nova exclusão social”. Salvador, *Cadernos CHR*, 21.
- _____. (1994a), “A exclusão social na França e no Brasil: situações (aparentemente) invertidas, resultados (quase) similares?”, in E. Diniz et al., *O Brasil no rastro da crise*. São Paulo, ANPOCS/Ipea/Hucitec.
- OLIVEIRA, Francisco de. (1981), *A economia brasileira: crítica à razão dualista*. Petrópolis, Vozes/Cebrap.
- PÉCAUT, Daniel. (1986), *Les intellectuels au Brésil: de la construction de la société à celle de la démocratie*. Paris, E.H.E.S.S.
- POULANTZAS, Nicos. (1981), *O Estado, o poder, o socialismo*. Rio de Janeiro, Graal.
- RIBEAUD, Marie-Catherine. (1976), *Les enfants des exclus*. Paris, Stock.
- SIMÕES Jr., José Geraldo. (1992), *Moradores de rua*. São Paulo, *Revista Polis*, 7.
- TOURAINÉ, Alain. (1991), “Sociologies et sociologues”, in *La Sociologie en France*. Paris, La Découverte.
- WACQUANT, Loïc J. D. (1994), “O retorno do recalcado: violência urbana, ‘raça’ e dualização em três sociedades avançadas”. *RBCS*, 24.
- ZALUAR, Alba. (1985), *A máquina e a revolta*. São Paulo, Brasiliense.
- _____. (1994), “Quando a rua não tem casa”. Salvador, *Cadernos do CEAS*, 151.