

DE OBJETO DE POLÍTICAS A SUJEITOS DA POLÍTICA: DAR VOZ AOS POBRES

FROM OBJECTS OF POLICIES TO SUBJECTS OF POLITICS: GIVING VOICE TO THE POOR

ALESSANDRO PINZANI
(UFSC / Brasil)¹

RESUMO

Este artigo pretende (1) fazer algumas considerações preliminares e programáticas sobre a questão da cooperação entre filosofia política e ciências sociais empíricas; (2) oferecer uma estratégia para chegar a uma definição de pobreza que independa de dados quantitativos específicos, embora aponte para a importância deles (uma definição, então, meramente conceitual); (3) apontar para a necessidade de ouvir a voz dos pobres; (4) mostrar as razões da exclusão política dos pobres. Obviamente não se pretende discutir tudo isso de forma exaustiva, mas somente indicar possíveis caminhos a serem explorados.

Palavras-chave: Pobreza. Ciências sociais e filosofia. Teoria crítica.

ABSTRACT

The present paper aims at (1) presenting some preliminary and programmatic considerations on the question of the cooperation between political philosophy and empirical social sciences; (2) offering a strategy to reach a definition of poverty that does not depend on specific quantitative data, while it recognizes their importance (it is, therefore, a mere conceptual definition); (3) pointing at the necessity to hear the voice of the poor; (4) showing the reasons for the political exclusion of the poor. Of course all this shall not be discussed in an exhaustive form, but only with the intention of indicating possible paths to be explored.

Keywords: Poverty. Social sciences and philosophy. Critical theory.

A problemática em questão

No seu ensaio “O pobre” de 1903, Georg Simmel fala da “eliminação do pobre”. Ele não se refere simplesmente à sua invisibilidade, antes ao fato de eles não possuírem voz nenhuma quando se trata de tomar decisões sobre políticas públicas que os concernem (SIMMEL 1939). Aparentemente as coisas não mudaram muito: a maioria das medidas que visam combater a pobreza são tomadas com base em dados estatísticos, quantitativos ou macroeconômicos. O

pobre é, em suma, considerado um mero objeto de políticas públicas, não um sujeito da política, um sujeito político propriamente dito. Pode-se mudar este estado de coisas? Uma resposta imediata e banal seria dizer: sim, basta deixar o pobre participar no processo decisório. Contudo, isto implica em primeiro lugar uma definição clara do que é pobreza e de quem é pobre – duas questões cujas respostas não são tão óbvias. Em segundo lugar, isto implica que os pobres são capazes de criar grupos organizados e de escolher representantes que falem em seu nome – uma possibilidade bastante inverossímil precisamente devido à sua condição de pobreza (particularmente no caso da miséria). Neste artigo apresentarei algumas considerações sobre tais aspectos, na convicção de que a filosofia política deveria ocupar-se mais do problema da pobreza, particularmente em países como o nosso, onde tal problema se põe de forma dramática.

Poder-se-ia objetar que falar da pobreza é tarefa das ciências sociais mais do que da filosofia. Deixando de lado a polêmica questão da definição desta última e de suas tarefas, poder-se-ia replicar que a filosofia política deve confrontar-se com fenômenos sociais importantes e a pobreza é justamente um deles.² Este artigo persegue, portanto, quatro finalidades: (1) fazer algumas considerações preliminares e programáticas sobre a questão da cooperação entre filosofia política e ciências sociais empíricas; (2) oferecer uma estratégia para chegar a uma definição de pobreza que independa de dados quantitativos específicos, embora aponte para a importância deles (uma definição, então, meramente conceitual); (3) apontar para a necessidade de ouvir a voz dos pobres; (4) mostrar as razões da exclusão política dos pobres lamentada por Simmel. Obviamente não pretendo discutir tudo isso de forma exaustiva, mas somente indicar possíveis caminhos a serem explorados.

1. Filosofia política e crítica social

Minha opinião é que a filosofia política deveria ser pensada nos moldes da Teoria Crítica. Vários autores já salientaram como a crítica social constitui um componente essencial de qualquer reflexão sobre a sociedade (ver por ex. BOLTANSKI 2010). Segundo Hartmut Rosa, a sociologia teria até sua origem na percepção de que há algo errado nas relações sociais (ROSA 2009, 23). De fato, já a obra de Durkheim (DURKHEIM 2007 e 2010) se preocupa constantemente com os riscos de desagregação social ligados à própria natureza da sociedade moderna, de modo que desde o começo há na sociologia uma tendência a criticar a realidade

existente e suas patologias. Contrariamente à filosofia política tradicional, contudo, a sociologia crítica não recorre a modelos de sociedade ideais e universais como a república platônica citada por Kant na primeira *Crítica* (B 372 s.). Em outras palavras, ela tem que encontrar os critérios, com base nos quais criticar a sociedade, na própria realidade social. Não se trata, em suma, duma crítica externa como a baseada nos mencionados modelos ideais, mas duma crítica interna, que visa a revelar as tensões e até as contradições que fazem com que a sociedade não leve a cumprimento a visão de si que ela mesma pretende realizar.³ A sociedade não manteria suas promessas e não respeitaria os valores e ideais que constituem sua base moral e ética e que, portanto, são acusados às vezes de representar uma mera cobertura ideológica de interesses inconfessados (uma acusação questionável, já que nem sempre há a intenção explícita de servir-se de tais ideais e valores como ‘escudo’, antes há uma incapacidade de viver à altura deles, como no caso de ideais tais quais a justa recompensa, a neutralidade do Estado etc.). Pode-se, em suma, acusar alternativamente a sociedade de hipocrisia, de traição dos seus próprios ideais ou de incapacidade de realizá-los. Mas pode-se também pôr em questão os ideais mesmos e mostrar como eles acabam indo contra importantes fenômenos presentes na sociedade (como faziam os críticos burgueses da sociedade do Antigo Regime). Para dar um exemplo: poder-se-ia criticar a sociedade capitalista e globalizada contemporânea por não realizar sua promessa de garantir a plena autonomia individual (o indivíduo fica preso em mecanismos impessoais que lhe tornam impossível decidir de forma verdadeiramente autônoma sobre sua vida) ou, alternativamente, pôr em questão o próprio ideal de autonomia individual (quer por ser a base daquele individualismo que provoca fenômenos de desagregação social que resultam, por sua vez, em formas de alienação características da sociedade atual; quer por ser um conceito vazio ao qual nada corresponde num sistema econômico que, como o capitalismo, é governado por forças anônimas e superindividuais).

Também a Teoria Crítica, como a sociologia crítica, se caracteriza pelo fato de renunciar a modelos ideais ou platônicos de sociedade e de tentar uma crítica interna à sociedade, ou mostrando sua incoerência (por não manter suas promessas), ou mostrando como justamente a realização de seus ideais e valores traz consigo consequências negativas (por ex. alienação) para os indivíduos que nela vivem. Neste sentido, cabe distinguir entre várias perspectivas, a partir das quais é possível uma crítica interna da sociedade ou de seus sistemas econômico, político, jurídico etc. A primeira é uma perspectiva meramente funcional: o alvo da crítica é um mau

funcionamento do sistema. Um exemplo clássico seria a crítica ao capitalismo que o acusa de não produzir o bem-estar para todos que ele promete criar (pelo menos segundo seus teóricos mais apologéticos como Adam Smith ou Friedrich von Hayek). Este tipo de crítica julga geralmente ser possível otimizar o sistema por meio de alguns ajustes: ela leva a sério as promessas não mantidas e não pensa que é impossível realizá-las pela própria lógica da sociedade ou do sistema em questão. A segunda é uma perspectiva moral que aponta para o fato de a sociedade (ou o sistema) ir contra uma norma ou um ideal moral aceitos pela própria sociedade (ou pelo próprio sistema). Um exemplo é a crítica ao capitalismo que o acusa de explorar o trabalhador e, portanto, de quebrar a justiça que ele pretende estar seguindo (na ideia da justa recompensa, do contrato livre entre empregador e empregado etc.). Também neste caso, permanece aberta a possibilidade de que uma mudança interior ao sistema (uma sua moralização ou a eliminação duma situação de injustiça específica) possa fazer com que ele esteja à altura de seus próprios valores e ideais morais, mas nem sempre isto é possível (por ex.: na ótica marxista da teoria da mais-valia, o capitalismo é intrinsecamente injusto, pois se baseia na exploração do operário e não pode renunciar a tal exploração, sem deixar de ser capitalismo). A terceira é uma perspectiva ética que salienta como a vida numa determinada sociedade não é uma vida boa conforme os seus próprios critérios de vida boa. Um exemplo é a crítica ao capitalismo que o acusa de criar alienação em vez de tornar os indivíduos autônomos. A partir desta ótica, novamente, pode-se pensar que a sociedade consiga eliminar os obstáculos que impedem os indivíduos de viver uma vida boa, ou pensar que a situação de alienação permanece irremediável.⁴

Os vários autores que se consideram ou podem ser considerados representantes da Teoria Crítica assumem normalmente a segunda ou a terceira posição. Enquanto Adorno e Horkheimer evidentemente descrevem a sociedade capitalista duma perspectiva ética que não se ilude sobre a possibilidade de o capitalismo permitir uma vida boa, Honneth e – em parte – Habermas se situam no ponto de vista da perspectiva moral e ainda acreditam nas chances de progresso moral da sociedade capitalista contemporânea (na possibilidade, em suma, de que ela se torne mais justa). Uma posição inspirada na Teoria Crítica deveria, portanto, em primeiro lugar, assumir uma destas perspectivas.

Ela deveria, em segundo lugar, encontrar uma base nos resultados empíricos das ciências sociais, mas sem cair na armadilha duma crença absoluta na verdade de tais resultados (isto é, sem cair num positivismo cego). Ela deveria antes contextualizar tais resultados, quer por meio

duma crítica do método das ciências sociais, no exemplo das considerações sobre o estatuto epistemológico da sociologia feitas por Adorno e Habermas nos anos sessenta (ADORNO et alii 1978), quer por meio duma crítica dos pressupostos ideológicos das mesmas, isto é, dos preconceitos e dos interesses que podem levar as ciências sociais a oferecer uma imagem distorcida dos fenômenos sociais. Na realidade, nem todos os representantes da Teoria Crítica acham que a crítica imanente da sociedade deva começar por um levantamento empírico das experiências das pessoas que nela vivem (das injustiças que elas sofrem ou afirmam sofrer, de seus comportamentos cotidianos, de sua visão do mundo etc.). Habermas, por ex., opera uma crítica de instituições sociais como os sistemas da economia e da administração com base em princípios racionais que são pressupostos nos processos de comunicação, mas são violados frequentemente na práxis comunicativa. Ainda que este seja um caminho legítimo, ele me parece ir contra a necessidade – salientada pelo próprio Habermas – de que o crítico social assuma a perspectiva dum participante nas próprias relações sociais que ele critica, em lugar da perspectiva dum observador imparcial. Contudo, o teórico do discurso parece assumir precisamente esta última perspectiva na hora de estabelecer quais são os princípios que deveriam guiar os processos de comunicação e de argumentação com base nos quais os indivíduos chegam a coordenar e regulamentar sua vida comum. Em outras palavras, os indivíduos passam a ser ouvidos somente no âmbito de discursos cujas regras já foram definidas (ainda que não criadas – e isso é, com certeza, um ponto central) pelo teórico do discurso. Não se trata duma mera questão de sucessão cronológica ou lógica; o ponto é que o crítico social elabora aqui critérios para a crítica social a partir da mera noção de discurso ou de comunicação bem-sucedida – critérios que os indivíduos são ‘obrigados’ a aceitar se querem por sua vez criticar aspectos da realidade social, pois de outra maneira seus argumentos não podem ser aceitos. Além disso, é possível operar uma crítica das mencionadas instituições sociais com base em tais critérios – por ex. relativamente à medida em que elas permitem ou impedem processos de comunicação baseados neles –, independentemente de os indivíduos operarem de fato uma crítica de tais instituições: um sistema administrativo que não admitisse nenhuma forma de participação discursiva ao processo de criação de normas práticas seria criticável independentemente de os cidadãos o acharem injusto ou inaceitável. O tipo de posição na qual estou pensando parte, pelo contrário, de dados empíricos relativos à maneira em que as pessoas relatam experiências de injustiça ou descrevem sua situação, para

confrontar tais relatos com os ideais e os valores dominantes na sociedade e mostrar tensões ou até contradições. Um exemplo disso será apresentado nas próximas seções deste artigo.

Em terceiro lugar, uma posição inspirada na Teoria Crítica deveria operar uma crítica das imagens dominantes na sociedade e relativas a certos fenômenos sociais, como por ex. a pobreza. Esta tarefa está estritamente ligada à crítica das ciências sociais mencionada acima, já que há uma relação de influência recíproca entre as ciências sociais e as imagens dominantes. Em outras palavras: a maneira pela qual a pobreza é habitualmente definida pelas ciências sociais e a imagem da pobreza que domina na sociedade se influenciam reciprocamente. Isto fica particularmente evidente no caso em que a pobreza seja definida em termos de falta de conexão com o mundo do trabalho e da produtividade econômica. Esta terceira tarefa constitui um acompanhamento essencial da segunda tarefa (ouvir a voz dos envolvidos), a fim de dispor de instrumentos críticos para interpretar os dados empíricos, já que os relatos em questão são fortemente influenciados pelas imagens dominantes na sociedade.

2. Definir o pobre

Do ponto de vista duma teoria nos moldes esboçados acima, definir a pobreza não pode ser uma mera questão de recorrer a critérios quantitativos estabelecidos por especialistas, como no caso da definição tradicional oferecida pelo Banco Mundial (pobre é quem tem renda diária per capita inferior a dois dólares; se a renda for inferior a um dólar fala-se em pobreza extrema). Sobre a definição de quem é pobre do ponto de vista da teoria econômica existe desde os anos Setenta uma literatura muito ampla que testemunha como se passou duma visão meramente monetária (baseada na renda) para uma que leva em conta vários outros aspectos (inclusive a ingestão de calorias por dia).⁵ O mérito principal desta mudança de perspectiva pertence a Amartya Sen, que também foi o responsável pelo abandono duma ótica meramente econômica em prol duma mais ampla, graças ao seu *capability approach*, sobre o qual voltaremos em seguida.

Em segundo lugar, ao definir o pobre se pode ter em vista vários objetivos, isto é, diferentes ideias do que significaria sair da pobreza. Por exemplo, ao insistir sobre a falta de capital social, pode-se ter em mente a necessidade de dispor de qualificações adequadas para entrar no mercado do trabalho ou a deseabilidade de dispor de instrumentos que possibilitem

uma vida mais autônoma e mais rica intelectualmente. Em suma, simplificando, poder-se-ia dizer que o fim da pobreza pode consistir na inserção completa no sistema produtivo (no mercado de trabalho) ou na realização duma maior autonomia individual (e isto pode incluir a mencionada inserção no mundo do trabalho, ainda que não necessariamente). O problema da pobreza pode ser visto em termos meramente econômicos, como o problema da exclusão do mercado do trabalho de parte da população, ou em termos éticos, como o problema da falta de autonomia dos indivíduos pobres.

Em terceiro lugar, dever-se-ia distinguir entre a perspectiva do especialista que estabelece critérios objetivos quantitativos e a do pesquisador que chega a uma definição de pobreza depois de ter entrevistado os próprios pobres. Esta última posição pode parecer circular, já que a escolha de quem entrevistar pressupõe uma definição pelo menos provisória de quem é pobre. De fato, as duas perspectivas não se excluem, mas se integram. Por ex.: é possível partir da definição do Banco Mundial e entrevistar indivíduos que vivem com menos de dois dólares por dia, a fim de identificar outros elementos essenciais de sua situação além da dimensão meramente econômica. Esta me parece ser a estratégia sugerida por Amartya Sen (SEN 1997, 164 s.) ao afirmar que, ainda que estudar a pobreza não signifique limitar-se a estudar questões de desigualdade de renda, este último aspecto permanece determinante. Devemos, portanto, passar por duas etapas. Primeiro, devemos estabelecer uma “linha da pobreza” com base na renda de maneira a identificar os pobres no âmbito da população geral. Em segundo lugar, devemos individuar os outros elementos que caracterizam o grupo dos pobres como tais. A primeira operação, ainda que necessária, possui sempre algo arbitrário.⁶ Por exemplo, o governo brasileiro atribui a Bolsa-Família a famílias cujos membros possuem individualmente uma renda inferior a R\$ 60 por mês; contudo, indivíduos que possuam uma renda de R\$ 70 ou até de R\$ 100 por mês poderiam ainda ser considerados pobres em relação à sociedade brasileira – daí a arbitrariedade na qual fala Sen.⁷ Além disso, ao entrevistar as pessoas que se encontram abaixo da “linha da pobreza”, é possível perceber que elas definem sua situação de pobreza não somente em termos de renda, mas também com referência a outros aspectos (insegurança, moradia, falta de perspectivas, dificuldade de acesso a serviços essenciais como saúde e educação etc.). Isso mostra que o problema em avaliar a pobreza com base na renda é que a renda em si não diz muito sobre o nível de bem-estar das pessoas. Daí a necessidade da segunda etapa na qual fala Sen: individuar os outros aspectos relevantes além da renda.

É possível fazer isso elaborando categorias classificatórias gerais, como o faz, por exemplo, Paul Streeten (STREETEN 1995, 29). Segundo ele, podemos identificar os pobres com base na sua classe econômica e social (no caso dos pobres brasileiros: lavradores sem terra, camponeses proprietários de terras áridas e sem irrigação, pessoas que vivem de trabalho ocasional ou “bicos”); com base na residência (o pobre urbano e o pobre rural); com base na falta de capital humano (pessoas sem educação e sem qualificação obrigadas a trabalhos mal remunerados e sem perspectivas de avanço social e econômico); com base no grupo étnico (no Brasil: índios, descendentes de escravos); com base na região onde vivem (ainda no Brasil: Amazônia, o sertão ou outras áreas de difícil acesso e sem infraestrutura); com base na idade, no gênero, no tamanho da família, no gênero e na idade do chefe de família (como no caso das mulheres beneficiárias do Bolsa Família). A estas categorias outras poderiam ser acrescentadas: acesso a serviços públicos, em primeiro lugar educação e saúde, mas também transporte (particularmente nas áreas rurais as distâncias entre a moradia e a escola, o posto de saúde ou o lugar de trabalho podem ser consideráveis – e ainda que a falta de transporte público afete toda a população, ela afeta particularmente os indivíduos que não podem possuir um carro, uma moto ou até uma bicicleta); a dimensão temporal (um estudante pode ser pobre no momento, mas ter boas perspectivas de melhorar sua situação no futuro; na maioria dos casos, contudo, as pessoas pobres não têm muita esperança de melhorar sua situação, e isto pode torná-las resignadas ou revoltadas); finalmente, o ponto que nos interessa mais: a representação na vida pública (que tipo de imagem acompanha o pobre, em que termos se fala dele no debate público, quem fala dele: ele mesmo ou outros). O problema deste tipo de operação é que insere os pobres em categorias antes mesmo de tê-los ouvido, acabando por criar deles uma imagem pré-constituída.

O próprio Amartya Sen prefere definir a pobreza em termos de falta de *capabilities*. A palavra resulta da fusão de “capacidade” (*capacity*) e “habilidade” (*ability*) e se refere às chances que um indivíduo tem de realizar determinados ‘funcionamentos’ – termo que indica atividades ou estados de coisas. Exemplos do ‘funcionamento’ são andar de bicicleta (atividade) e estar livre da fome (estado de coisas). Se considerarmos o primeiro, a questão interessante para a teoria social é a razão que leva o ciclista a andar de bicicleta. Ele pode estar usando a bicicleta para ir a seu local de trabalho ou por lazer. No primeiro caso, ele pode fazer isso porque não quer usar seu carro (por consciência ecológica ou para evitar o trânsito), ou porque não possui um carro; nesse caso, ele pode estar usando a bicicleta porque não há um sistema de transporte público ou porque

esse não é eficiente ou ainda porque não pode pagar a passagem. Em suma: um rico executivo com consciência ecológica que vai de bicicleta até seu escritório e um trabalhador pobre que vai de bicicleta até a fábrica onde trabalha estão compartilhando o mesmo ‘funcionamento’, mas por razões e em contextos profundamente diferentes. Isso coloca em questão a ideia de “liberdade de funcionamento” (SEN 2008, 79 ss.). Neste sentido, o rico executivo possui uma liberdade maior do que o trabalhador, já que ele pode escolher entre um leque mais amplo de opções (de diferentes ‘funcionamentos’). Ora, considerando que certos ‘funcionamentos’ (por ex. estar num estado de boa saúde física) possuem um valor intrínseco, independente, podemos dizer que um indivíduo que dispõe de um leque mais amplo de opções de ‘funcionamentos’ alcançou um nível mais alto de liberdade e de bem-estar ao mesmo tempo. Liberdade e bem-estar podem, então, andar juntos, ainda que nem sempre isso aconteça (ver as análises de Sen em SEN 2008, 103 ss.).

Certos ‘funcionamentos’, a fim de ser atingidos, necessitam de um conjunto complexo de condições que devem ser satisfeitas. Por exemplo, uma mulher que resolva emigrar para a cidade a fim de fugir do mundo estreito da sua família patriarcal está exercendo um ‘funcionamento’ que envolve vários aspectos além da mudança física para outro lugar: ela está libertando-se de certos laços e, ao mesmo tempo, perdendo certas seguranças. Ela pode ampliar suas chances de ter uma vida boa ou condenar-se a uma dura vida de sacrifícios e a um trabalho mal remunerado (particularmente se ela for analfabeta – o que é provável para uma mulher que provém do contexto em questão). O resultado da sua mudança para a cidade depende tanto de circunstâncias externas quanto das suas *capabilities*.

Cada pessoa possui, portanto, um conjunto de *capabilities* que lhe permite exercer um certo conjunto de ‘funcionamentos’, mas não há uma relação necessária entre o primeiro e o segundo: dois indivíduos podem ter o mesmo conjunto de *capabilities* e escolher diferentes funcionamentos ou – pelo contrário – possuir diferentes *capabilities* e compartilhar certos funcionamentos (como no exemplo do executivo e do trabalhador que andam ambos de bicicleta). Na visão de Sen, *capabilities* são chances ou oportunidades de ‘funcionamento’. Não são meras capacidades: dizer que alguém tem a *capability* de mudar-se livremente para outra cidade não se refere à sua capacidade de mudar-se fisicamente (ao seu ser capaz de mudar-se), mas às opções reais que ele possui para fazê-lo. Neste sentido, as *capabilities* se referem não somente a capacidades e habilidades, mas também a estados mentais, a outros estados subjetivos (como estar com saúde, ser alfabetizado etc.) e a circunstâncias externas. Portanto, elas podem ser

pensadas somente como um conjunto e não como qualidades isoladas. Será que a mulher do nosso exemplo tem realmente a opção de mudar-se para uma cidade a fim de alcançar uma vida melhor? Sen nos convidaria a considerar se isso é uma opção real para ela considerando tudo o que uma ação deste tipo comportaria: por exemplo, ela deverá abandonar o lugar onde nasceu, sua família, uma rede de relações e de afetos, um mundo cujo código simbólico e cujos valores ela entende e – pelo menos em parte – compartilha, um clima e um estilo de vida aos quais ela está acostumada; ao mesmo tempo, ela deverá ir a um lugar desconhecido e hostil no qual provavelmente estará sozinha (pelo menos no começo) e será marginalizada por provir de um ambiente pobre e por ser incapaz (no sentido de capacidade, desta vez) de entender os códigos da grande cidade etc. Não é suficiente, em suma, dizer que uma pessoa tem a *capability* de escolher um certo funcionamento (neste caso: emigrar), se não considerarmos todas as outras *capabilities* envolvidas nesta escolha.

Em vez de recorrer a um critério quantitativo mecânico (como aquele dos dois dólares diários per capita), o *capability approach* se serve dum conceito elástico e relevante também filosoficamente, já que sobre ele é possível construir uma teoria da ação, uma teoria da formação da identidade individual e uma teoria da justiça social. Além disso, o conceito de *capability* oferece um instrumento teórico útil para interpretar a maneira em que os pobres descrevem a si mesmos e a sua situação – quer no sentido de traduzir suas declarações em termos de *capabilities*, quer no sentido de permitir-nos entender os limites imanentes a seu próprio discurso, que estão ligados, justamente, às suas limitadas *capabilities*. O teórico social preocupado em registrar o discurso dos pobres deve, portanto, efetuar uma operação hermenêutica a fim de entender o que não é dito por não poder ser dito, sem, por isso, colocar na boca dos pobres conceitos e ideias que são somente dele. Trata-se naturalmente duma operação extremamente complicada que pressupõe, além da honestidade intelectual do pesquisador, sua disponibilidade a trabalhar em equipe a fim de verificar com outros pesquisadores suas interpretações.

3. Pobreza e descrição de si

A razão pela qual é importante ouvir a voz dos pobres, em vez de definir sua situação do ponto de vista dum observador imparcial, não é de natureza meramente epistêmica. Não se trata, em suma, de recorrer a eles porque eles sabem melhor do que os outros em que consiste sua

situação – pelo contrário: suas *capabilities* limitadas representam um obstáculo neste sentido e tornam necessária a operação hermenêutica acima mencionada. A razão talvez mais importante é, basicamente, de natureza ética e diz respeito à importância que a possibilidade de falar da sua situação possui para os próprios pobres.

Salvatore Veca chama nossa atenção para a importância da linguagem em relação à dignidade e à autonomia individual. A linguagem é uma instituição social na qual é possível articular as experiências de sofrimento e que implica a existência duma comunidade de falantes e agentes que se reconhecem reciprocamente. A dignidade tem a ver com a inclusão em tal comunidade de comunicação e reconhecimento.

Exclusão e falta de reconhecimento geram aquela peculiar espécie de sofrimento (que é talvez o sofrimento social ou político ou civil *par excellence*: no sentido de ser típico de quem é ator numa comunidade de atores no espaço e no tempo) que definimos como experiência da humilhação ou da degradação (VECA 1997, 107).

Tal humilhação representa uma erosão da autonomia individual, pois resulta numa desconexão da comunidade e implica numa perda do respeito de si. A exclusão da comunidade ao quebrar a conexão entre o indivíduo e esta última (que Veca chama de cadeia interpessoal) erode as bases da constituição do *self* do sujeito (cadeia intrapessoal). Neste sentido, a afirmação da autonomia individual está ligada à possibilidade que o indivíduo tem de utilizar um determinado vocabulário para descrever-se, sem submeter-se à imposição de um vocabulário (e duma descrição) pelos outros (IBID. 111 s.). A humilhação é dupla: o indivíduo é silenciado, por um lado, e, por outro, vê impor-se a ele uma descrição que não corresponde à sua visão de si e que representa um desrespeito a ele. Ao receber o rótulo de membros perigosos, inúteis e sociais da comunidade, os pobres são de fato excluídos expressamente dela; contudo, espera-se deles ao mesmo tempo que se comportem como membros comprometidos com ela. Os pobres vivem continuamente a tensão entre a exclusão (e humilhação) por parte de um sistema econômico e legal que os prejudica em relação às classes superiores, e o apelo a considerar-se parte daquele mesmo sistema e a respeitar suas regras.

A dimensão linguística é fundamental para a afirmação da dignidade humana, já que esta última se baseia não numa qualidade inata ao ser humano, mas no reconhecimento do direito das pessoas de participar num discurso de justificação dos estados de coisas que afetam sua vida, quando tais estados dependem da ação humana (como no caso de normas jurídicas ou de decisões

políticas, de instituições ou de sistemas econômicos). Este direito à justificação, como o chama Rainer Forst (ver FORST 2007), é central para a formação do respeito de si e dos outros nos indivíduos; portanto, ele é central também para a formação da autonomia individual. Trata-se, em suma, dum direito básico no sentido de Henri Shue, isto é, dum direito necessário para o gozo de outros direitos (SHUE 1996, 19). Deste ponto de vista, a existência social dos indivíduos implica um processo no qual se exigem justificativas dos outros e os outros exigem justificativas de nós. A sociedade pode ser entendida, neste sentido, como um ordenamento organizado ao redor de justificativas que mantêm sua legitimação, mas que podem também ser postas em questão (cf. FORST 2007). Para este fim, contudo, é necessário que os indivíduos disponham da capacidade e da possibilidade de exercer críticas, de exigir justificativas, de esclarecer sua posição em relação à realidade sentida por eles como injusta ou que precisa ser modificada por alguma razão. A impossibilidade de articular suas exigências e até de descrever sua própria situação em termos e de um ponto de vista que não sejam aqueles das classes dominantes resulta numa inevitável perda de autonomia, já que esta pressupõe um sujeito capaz de afirmar-se perante os outros como um ator capaz de fundamentar verbalmente suas ações, suas intenções, seus desejos, suas necessidades etc.

É fundamental, portanto, fazer com que os indivíduos envolvidos possam definir eles mesmos os aspectos relevantes de sua situação. Esta é a estratégia escolhida por autores como Pierre Bourdieu com seu projeto de entrevistas *La misère du monde* (BOURDIEU 1993) ou Emmanuel Renault (RENAULT 2004 e 2008). Como foi afirmado em relação ao estudo de Bourdieu, o material recolhido nas entrevistas com pobres de vários tipos (desempregados crônicos e outras categorias de pessoas às margens duma sociedade rica como a francesa, como no caso da obra deste autor, ou pessoas que vivem em sociedades tradicionalmente pobres, como no caso de outras pesquisas que serão mencionadas abaixo) “torna acessível à crítica social e política um sofrimento cotidiano que habitualmente é bagatelizado como ‘miséria genérica’ quer pelos envolvidos, quer pelo discurso público” (SONDEREGGER 2009, 71). Tais entrevistas permitem aos indivíduos em questão expressar sua visão das coisas, oferecendo uma imagem de si e uma explicação de sua situação construídas por eles mesmos. Um bom exemplo neste sentido é oferecido pelo projeto *Consultations with the Poor*, realizado nos anos Noventa pelo Banco Mundial (NARAYAN 2000a e 2000b). O objetivo do projeto era “permitir a um amplo leque de pessoas pobres – homens e mulheres, jovens e idosos – de países e condições diferentes expressar

suas visões” sobre a pobreza (NARAYAN 2000a, 3). O estudo mostrou que nos vários continentes e países, nas situações culturais mais diferentes, há um consenso geral sobre os elementos que definem o bem-estar, mas sobretudo o mal-estar humano. O coordenador do projeto Deepa Narayan chama nossa atenção para tais elementos, apontados por pessoas de todo o mundo e de todas as culturas:

Experiências de mal-estar incluem carências e faltas materiais (de comida, de moradia e abrigo, de bens e dinheiro); fome e dor; cansaço e falta de lazer; exclusão, rejeição, isolamento e solidão; relações más com os outros, inclusive com a família; insegurança, vulnerabilidade, angústia, medo e baixa autoestima; impotência, frustração e raiva (NARAYAN 2000a, 21).

Ora, como já se disse, poderia ser objetado que os indivíduos que vivem na pobreza não são bons juízes de sua situação, pois justamente esta última os torna incapazes de articular suas necessidades de forma relativamente autônoma. A falta de educação e a urgência de satisfazer carências básicas pode levá-los a ter uma visão distorcida de seus problemas e das eventuais soluções. Naturalmente, as pessoas sempre encontrarão obstáculos à compreensão e à formulação das suas necessidades – obstáculos ligados às experiências biográficas, à educação, à eventual crença religiosa etc. Contudo, estes obstáculos se apresentam para todos os indivíduos, independentemente de sua posição social e econômica. Deste ponto de vista, os pobres são tão sujeitos a errar quanto os ricos ou os membros da classe média. Contrariamente a estes últimos, porém, falta-lhes quase sempre a possibilidade de organizar-se para afirmar seus interesses e tentar realizá-los por meio de políticas correspondentes. Uma das razões principais disto consiste na interiorização da imagem negativa que o resto da sociedade ou sua parte mais poderosa do ponto de vista ideológico constrói da pobreza e dos pobres, e que vai da atribuição aos indivíduos da responsabilidade pela sua situação (como se eles tivessem escolhido ser pobres, nascer numa família pobre, num bairro pobre, numa área rural pobre, num país pobre ou que não cuida deles) a uma espécie de racismo que vê neles indivíduos antropologicamente ou – em termos mais “modernos” – geneticamente diferentes do resto da população. No melhor dos casos, a pobreza é estigmatizada como uma situação humilhante que – quaisquer que sejam suas causas – impõe silêncio e vergonha aos que se encontram nela. Tudo isto torna praticamente impossível aos pobres levantar sua voz, pois para isto eles precisariam dum nível mínimo de autoestima que lhes é negado pela imagem negativa mencionada e que eles mesmos tendem a interiorizar.

4. Pobreza e exclusão política

Para voltar ao problema levantado por Simmel e citado no início deste artigo, os pobres ficam excluídos da participação política não somente pela falta de *capabilities*, mas também pelo próprio fato de serem pobres, ainda que tal exclusão não seja formal (pois nossos ordenamentos democráticos impedem que isto aconteça) e se baseie antes numa falta de respeito e de autorrespeito. A ideia da igual participação que caracteriza de maneira essencial nossas democracias está fundada sobre um princípio ético, a saber, o princípio do igual respeito: todos possuem os mesmos direitos no que concerne à participação na vida política de sua comunidade porque todos merecem a mesma atenção e consideração – e isto vale para as pessoas, as opiniões e os interesses (cf. GALEOTTI 2010). Às vezes, porém, esta conexão entre direitos de participação e respeito se perde por razões historicamente contingentes: por ex., depois da Guerra Civil nos EUA os afro-americanos obtiveram os mesmos direitos políticos dos brancos, mas em muitos casos não gozavam dos mesmos direitos civis e em quase nenhum caso do mesmo respeito dos seus concidadãos brancos. Neste sentido, poderia ser útil recorrer à distinção entre sociedade decente e sociedade civilizada feita por Margalit (MARGALIT 1996). Numa sociedade decente as instituições não humilham seus membros (ou uma parte deles), numa sociedade civilizada os próprios membros não humilham outros membros. Poderíamos dizer, então, que no período seguinte à Guerra Civil os Estados Unidos eram uma sociedade decente, mas não civilizada – e o mesmo poderia ser dito do Brasil antes e depois da abolição da escravatura.

Ora, como salienta Martha Nussbaum, em quase toda sociedade a pobreza é considerada uma situação humilhante que vem acompanhada de uma perda de respeito e de autorrespeito (NUSSBAUM 2004). Em algumas sociedades, a pobreza é considerada como o resultado duma falha ou até duma culpa por parte dos próprios pobres: de sua preguiça ou incompetência ou falta de inteligência. Como demonstrado pelas pesquisas empíricas acima mencionadas (inclusive por uma na qual participei eu mesmo), os pobres internalizam frequentemente esta imagem e se culpam pela sua situação, tornando-se vítimas do discurso de autolegitimação avançado pelos grupos dominantes. Às vezes eles podem culpar sua má sorte, ou determinados indivíduos, ou até Deus, mas quase nunca a sociedade em geral. Parece que não se sentem vítimas dum arranjo social injusto ou duma injusta distribuição de recursos, mas de injustiças pontuais ou de sua pouca fortuna – e isto pode explicar a atitude extremamente passiva que os pobres têm em muitos

países ou o fato de que, quando eles lutam por seus direitos, o fazem somente em conexão com uma causa específica (por ex. contra a privatização da água ou das terras comuns) e não visando mudanças sociais e econômicas mais gerais.

O obstáculo maior a uma participação política efetiva do pobre se dá precisamente nesta falta de autorrespeito que deriva da interiorização duma imagem criada por outros. Neste sentido, a falta de autorrespeito é a consequência duma humilhação que toma a forma de estigmatizar a pobreza e de culpar os pobres por sua situação. O debate sobre o Bolsa-Família no Brasil é um bom exemplo disso: os pobres são acusados de preferir viver do dinheiro da bolsa, em vez de trabalhar; de fazer filhos para ganhar mais dinheiro do Estado; de usar o dinheiro para comprar cachaça etc. Estas acusações provêm na maioria dos casos de pessoas que não dispõem de informações sobre o programa (sobre o valor da bolsa, por ex., que com certeza não poderia substituir um salário regular; ou sobre o fato de que as famílias recebem no máximo ajuda para três filhos, enquanto os outros ficam excluídos; ou sobre o fato de que o dinheiro é pago às mulheres, não aos homens etc.).⁸ Este tipo de argumento é muito comum no discurso público geral, no qual não se admite que os pobres possam não ser responsáveis por sua situação.⁹ O estigma atribuído aos pobres se baseia na premissa de que cada um é responsável pela sua posição socioeconômica como adulto, mas a premissa desconsidera o fato de que a maioria das pessoas que pertencem à elite ou às classes mais ricas já nasceram em famílias abastadas e, portanto, não são responsáveis por sua situação de bem-estar ou de poder. As poucas histórias de *self-made men* que começaram dos empregos mais humildes e chegaram a possuir grandes empresas são precisamente as exceções que confirmam a regra que Gaetano Mosca tinha formulado já no começo do século XX: as elites tendem a reproduzir-se monopolizando a riqueza e a educação, transmitindo-as à própria progênie e excluindo na medida do possível os outros membros da sociedade (MOSCA 2004). A regra é a exclusividade do poder econômico e social, e a exceção do “homem que se fez por si próprio” é bem-vinda pois reforça o discurso oficial pelo qual cada um recebe o que merece: riqueza ou pobreza.

Até uma sociedade que não se limita a ser decente, mas cuida de seus membros, pode não ser civilizada, se alguns de tais membros são humilhados por outros.¹⁰ Como já se disse, a democracia se fundamenta na ideia do igual respeito e inclui, portanto, a possibilidade da humilhação: pode aceitar a ideia de punir atos que são considerados ilegais, mas não pode aceitar que cidadãos (inclusive criminosos) sejam humilhados por outros cidadãos. Contudo, é

precisamente isso o que acontece em muitos países, nos quais a pobreza é um problema grave, como no Brasil, e é o que está começando a acontecer até em países ‘desenvolvidos’, nos quais a existência da pobreza já não é contingente e não pode ser corrigida pelo mercado ou sem a intervenção do Estado. Mas uma ação forte por parte do Estado é precisamente o que o discurso político dominante condena com mais vigor. Cada programa público que visa ajudar o pobre é etiquetado como paternalista e se lamentam suas consequências sobre a atitude moral dos pobres, como vimos. Há uma absoluta falta de empatia e de capacidade de pôr-se no lugar do outro (“O que eu teria feito, se tivesse nascido numa família pobre? Que tipo de pessoa me teria tornado?”) – isto é, uma falta daquelas faculdades que estão na base de qualquer verdadeira democracia, como já salientaram John Dewey ou George Herbert Mead (DEWEY 1966 e MEAD 1934). Se os cidadãos não forem capazes de ver as coisas do ponto de vista dos concidadãos, e se eles afirmarem que um certo modelo de vida e os valores correspondentes devem ser adotados por todos como os únicos possíveis, a democracia estaria indo rapidamente rumo a uma tirania ética da maioria, na qual as pessoas que vivem de maneira diferente do modelo em questão são desprezadas e desrespeitadas.

Uma das maneiras em que se dá este desrespeito é precisamente pela exclusão dos pobres do discurso sobre a própria pobreza. Esta privação de voz equivale à falta de reconhecimento do indivíduo como sujeito por parte daqueles que o silenciam ou não querem ouvi-lo ou até não querem vê-lo, como se além do silêncio lhe fosse imposta a invisibilidade, como no romance de Ralph Ellison, *The Invisible Man* (cf. HONNETH 2003). Nas políticas públicas de luta à pobreza, portanto, deveria sempre haver lugar para uma campanha de educação ao respeito do pobre que tenha como alvo as outras classes. Como já vimos, até num Estado de bem-estar social a sociedade pode não ser civilizada se seus membros humilham ou desrespeitam outros membros. A luta contra a pobreza material dum parte da população deve sempre acompanhar a luta contra a pobreza espiritual e moral de outras partes dela.

Notas

¹ Este artigo foi escrito durante um Estágio Sênior na Humboldt Universität de Berlim. Agradeço à Capes, pela bolsa que me permitiu tal estadia, e a Fernando Coelho, pela revisão lingüística deste texto.

² Lembrando aliás que já um filósofo clássico como Hegel – só para mencionar um nome entre outros – se ocupava da questão. Para não falar de Tocqueville e do seu ensaio sobre o pauperismo e, naturalmente, de Marx: estes dois autores, contudo, poderiam ser considerados filósofos pouco ortodoxos (o primeiro é considerado um dos pais da sociologia moderna; o segundo é visto mais como um economista: duas definições parciais ou até incorretas, que, porém, não discutirei aqui).

³ Boltanski (BOLTANSKI 2010) afirma que o sociólogo, a fim de operar uma crítica da sociedade, deve assumir uma posição externa a ela. Para explicar como isso seja possível, Boltanski faz uma distinção entre mundo e realidade: a segunda é parcial e criada pelas instituições sociais, enquanto o primeiro fica sempre fora do alcance de nossa capacidade de descrição e compreensão. Neste sentido, o crítico social apontaria para a discrepância entre mundo e realidade, colocando-se assim ‘fora’ da realidade produzida socialmente. Contudo, ele não se coloca por isso fora da sociedade, em minha opinião. Uma exposição crítica da posição de Boltanski não pode, porém, ser efetuada neste contexto.

⁴ Retomo – com modificações – esta distinção de três perspectivas dum ciclo de aulas sobre críticas ao capitalismo realizado por Rahel Jaeggi na Humboldt-Universität de Berlim em 2010.

⁵ Ver em particular: ATKINSON 1970, SEN 1973, SEN 1976, FOSTER et alii 1984, ALDERMAN 1995, REDDY e POGGE 2005.

⁶ Além disso, Sen observa que o fato de um indivíduo ser incluído no grupo dos pobres não implica o seu direito a uma ajuda pública, mas é uma operação meramente classificatória.

⁷ Neste caso, os obstáculos maiores em incluir também estas pessoas no programa consistem no número excessivo de pobres no Brasil e na hostilidade de boa parte da mídia e duma opinião pública que na realidade representa só uma parcela minoritária, mas poderosa, da população.

⁸ Na pesquisa de campo efetuada por mim e outros colegas, na qual entrevistamos mais de cem mulheres, encontramos somente uma que admitiu ter deixado seu emprego quando começou a receber a bolsa: antes ela trabalhava como empregada doméstica para uma família de classe média sete dias por semana (com somente a tarde do domingo livre) por 150 R\$ por mês, obviamente sem contrato nem contribuições; agora recebia 135 R\$ pela bolsa e fazia bicos (então, seguia trabalhando, ainda que de maneira irregular). Parece-me evidente que, neste caso, se alguém deve ser culpado, dever-se-ia tratar da família que explorava cinicamente esta mulher; mas a opinião pública brasileira (formada geralmente pela própria classe média) tende antes a condenar a presumida preguiça de quem não quer deixar-se explorar.

⁹ Uma exceção é feita geralmente para as crianças, compadecidas como vítimas de circunstâncias. Trata-se duma exceção interessante, pois revela uma premissa implícita: se as crianças não podem ser culpadas, já que tiveram a má sorte de nascerem em famílias pobres, o mesmo não vale para os pais, que, porém, na maioria dos casos nasceram por sua vez em famílias pobres. Isto significa que nesta visão cada pessoa que nasceu na pobreza tem a chance de sair dela e, se isto não acontecer, ela é a única que deve ser culpada.

¹⁰ Não estou falando de exclusão ou de discriminação, que, em certas circunstâncias, podem ser justificadas (por ex. quando um criminoso é privado por um certo período de certos direitos políticos ou até de sua liberdade pessoal), mas de humilhação, que é algo que não pode ser aceito nem no caso de pessoas que cometeram crimes hediondos.

Referências Bibliográficas

ADORNO, Theodor W. et alii. *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. 6. Aufl. Darmstadt & Neuwied: Luchterhand, 1978.

ALDERMAN, Harold et alii. Unitary versus Collective Models of the Household: Is It Time to Shift the Burden of Proof? In: *The World Bank Research Observer*, 10/1, 1995, 1-19.

ATKINSON, Anthony B. On the Measurement of Inequality. In: *Journal of Economic Theory*, 2, 1970, 244-263.

BOLTANSKI, Luc. *Soziologie und Sozialkritik. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2008*. Berlin : Suhrkamp, 2010.

BOURDIEU, Pierre (sous la direction de). *La misère du monde*. Paris: Seuil, 1993.

DEWEY, John. *Democracy and Education. An Introduction to the Philosophy of Education*. New York: Free Press, 1966.

DURKHEIM, Émile. *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *As regras do método sociológico*. 3ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FORST, Rainer. *Ein Recht auf Rechtfertigung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2007.

FOSTER, James; GREER, Joel; THORBECKE, Erik. A Class of Decomposable Poverty Measures. In: *Econometrica*, 52/3, 1984, 761-766.

GALEOTTI, Anna E. *La politica del rispetto. I fondamenti etici della democrazia*. Roma & Bari: Laterza, 2010.

HONNETH, Axel. *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003.

MARGALIT, Avishai. *The Decent Society*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1996.

MEAD, George H. *Mind, Self and Society*. Chicago: Chicago University Press, 1934.

MOSCA, Gaetano. *La classe política*. México: Fondo de Cultura Econômica, 2004.

NARAYAN, Deepa et al. *Voices of the Poor. Can Anyone Hear Us?*. Oxford: Oxford University Press, 2000 (2000a).

NARAYAN, Deepa et al. *Voices of the Poor. Crying Out for Change*. Oxford: Oxford University Press, 2000 (2000b).

NUSSBAUM, Martha. *Hiding from Humanity. Disgust, Shame, and the Law*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

REDDY, Sanjay; POGGE, Thomas. How Not to Count the Poor. Version 6.2 (October 2005). In: www.columbia.edu/~sr793/count.pdf (acessado em 27 de janeiro de 2010).

RENAULT, Emmanuel. *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*. Paris: La Découverte, 2004.

RENAULT, Emmanuel. *Souffrances sociales. Philosophie, psychologie et politique*. Paris: La Découverte, 2008.

ROSA, Hartmut. Kritik der Zeitverhältnisse. Beschleunigung und Entfremdung als Schlüsselbegriffe der Sozialkritik. In: JAEGGI, Rahel ; WESCHE, Tilo (Hrsg.). *Was ist Kritik?*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 2009, 23-54.

SEN, Amartya. *On Economic Inequality*. Oxford: Clarendon Press, 1973.

_____. Poverty: An Ordinal Approach to Measurement. In: *Econometrica*, 44/2, 1976, 219-231.

_____. *Desigualdade reexaminada*. 2ª edição. Rio de Janeiro & São Paulo: Record, 2008.

SHUE, Henry. *Basic Rights. Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy*, 2nd ed. Princeton: Princeton University Press, 1996.

SIMMEL, Georg. El pobre. In: _____. *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*. Vol. II. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina, 1939, 57-94.

SONDEREGGER, Ruth. Wie diszipliniert ist (Ideologie-)Kritik? Zwischen Philosophie, Soziologie und Kunst. In: JAEGGI, Rahel ; WESCHE, Tilo (Hrsg.). *Was ist Kritik?*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 2009, 55-80.

STREETEN, Paul P. *Thinking About Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

VECA, Salvatore. *Dell'incertezza. Tre meditazioni filosofiche*. Milano: Feltrinelli, 1997.