Coleção Estudos
Dirigida por J. Guinsburg

Michel Foucault

P. nº___ Qt.___
Cópias Praça XV
USP - CAASO

FOUCAULT, Michel. História na idade Clássica.
Ed. Perspectiva, SP, 1978.

História da Loucura na Idade Clássica

Equipe de realização — Tradução: José Teixeira Coelho Netto; Revisão de texto: Antonio de Pádua Danesi; Revisão de provas: Aníbal Mari, José Bonifácio Caldas, Plinio Martins Filho e Vera Lúcia B. Bolognani; Produção: Plinio Martins Filho.

EDITORA PERSPECTIVA

parte dos comediantes deve representar o papel de espectadores, e os demais, o papel dos atores. É necessário portanto, de um lado, fingir que se toma o cenário pela realidade, a representação pela vida, enquanto na verdade se está representando num cenário real; e, de outro lado, fingir representar e mimar o ator quando se é, na verdade, simplesmente, um ator que representa. Duplo jogo no qual cada elemento é ele mesmo desdobrado, constituindo assim esta troca renovada entre o real e a ilusão que é, ela mesma, o sentido dramático da loucura.

Não sei [deve dizer Mondory no prólogo da peça de Scudéry] que extravagância é essa, hoje, de meus companheiros, mas ela é tão grande que sou levado a crer que um encanto qualquer lhes rouba a razão, e o pior é que eles estão tentando fazer com que eu a perca e vocês também. Querem me convencer de que não estou num teatro, de que esta é a cidade de Lyon, de que ali existe uma hospedaria e aqui um *jeu de paume*, onde Comediantes que não somos nós, e que no entanto somos nós, representam uma Pastoral[114].

Nessa extravagância, o teatro desenvolve sua verdade, que é a de ser ilusão. Coisa que a loucura é, em sentido estrito.

A experiência clássica da loucura nasce. A grande ameaça surgida no horizonte do século XV se atenua, os poderes inquietantes que habitavam a pintura de Bosch perderam sua violência. Algumas formas subsistem, agora transparentes e dóceis, formando um cortejo, o inevitável cortejo da razão. A loucura deixou de ser, nos confins do mundo, do homem e da morte, uma figura escatológica; a noite na qual ela tinha os olhos fixos e da qual nasciam as formas do impossível se dissipou. O esquecimento cai sobre o mundo sulcado pela livre escravidão de sua Nau: ela não irá mais de um aquém para um além, em sua estranha passagem; nunca mais elə será esse limite fugidio e absoluto. Ei-la amarrada, solidamente, no meio das coisas e das pessoas. Retida e segura. Não existe mais a barca, porém o hospital.

Pouco mais de um século após a fortuna das loucas barcaças, vê-se aparecer o tema literário do *Hospital dos Loucos*. Nele, cada cabeça vazia, obstinada e ordenada, segundo a verdadeira razão dos homens, fala, por exemplo, com a linguagem da contradição e da ironia, a linguagem desdobrada da sabedoria:

...Hospital dos Loucos incuráveis onde são deduzidas com exatidão todas as loucuras e doenças do espírito, tanto dos homens

114. G. DE SCUDÉRY, *La comédie des comédiens*, Paris, 1635.

quanto das mulheres, obra não menos útil quanto recreativa e necessária à aquisição da verdadeira sabedoria[115].

Cada forma da loucura encontra nele um lugar marcado, suas insígnias e seu deus protetor: a loucura frenética e disparatada, simbolizada por um idiota empoleirado sobre uma cadeira, agita-se sob o olhar de Minerva; as sombras melancólicas que atravessam os campos, lobos solitários e ávidos têm Júpiter por deus, senhor das metamorfoses animais; e também os "loucos bêbados", os "loucos sem memória e entendimento", os "loucos mansos e semimortos", os "loucos avoados e sem cérebro"... Todo esse mundo de desordem, numa ordem perfeita, pronuncia, por sua vez, o *Elogio* da Razão. Nesse "Hospital", o *internamento* é uma seqüência do *embarque*.

Sob controle, a loucura mantém todas as aparências de seu império. Doravante, ela faz parte das medidas da razão e do trabalho da verdade. Ela representa, superfície das coisas e à luz do dia, todos os jogos da aparência, o equívoco do real e da ilusão, toda essa trama indefinida, sempre retomada, sempre rompida, que une e separa ao mesmo tempo a verdade e o parecer. Ela oculta e manifesta, diz a verdade e a mentira, é luz e sombra. Ela cintila: figura central e indulgente, figura já precária dessa época barroca.

Não nos surpreendamos ao reencontrá-la tantas vezes nas ficções do romance e do teatro. Não nos surpreendamos ao vê-la andar de fato pelas ruas. François Colletet mil vezes a encontrou aí:

J'aperçois, dans cette avenue
Un innocent suivi d'enfants.
...Admire aussi ce pauvre hère;
Ce pauvre fou, que veut-il faire
D'un si grand nombre de haillons?...
J'ai vu de ces folles bourrues
Chanter injures dans les rues...[116]

A loucura desenha uma silhueta bem familiar na paisagem social. Sente-se um renovado e intenso prazer com as velhas confrarias dos idiotas, com suas festas, suas reuniões e seus discursos. Surgem paixões a favor ou contra Nicolas Joubert, mais conhecido sob o nome de Angoulevent, que se declara Príncipe dos Idiotas, título que lhe é contestado por Valenti, o Conde, e Jacques Resneau: panfletos, processos, defesas; seu advogado o declara e certifica que ele é

115. GAZONI, *L'Ospedale de' pazzi incurabili*, Ferrara, 1586. Traduzido e organizado por F. de Clavier (Paris, 1620). Cf. BEYS, *L'Ospital des Fous* (1635) retomado e modificado em 1653 sob o título *Les Illustres Fous*.

116. FRANÇOIS COLLETET, *Le Tracas de Paris*, 1665. (Percebo, nesta avenida/Um inocente seguido pelas crianças./...Admiro também este pobre diabo;/Este pobre louco; que pretende fazer/Com tantos farrapos?.../Vi essas loucas rudes/Cantando injúrias nas ruas...)

um cabeça oca, uma abóbora avoada, sem nenhum senso comum, um pedaço de cana, um cérebro desmontado, que não tem mola nem engrenagem alguma inteira na cabeça[117].

Bluet d'Arbères, que se faz chamar de Conde de Permissão, é um protegido dos Créqui, dos Lesdiguières, dos Bouillon, dos Nemours; em 1602 publica suas obras, ou publicam por ele, nas quais adverte o leitor de que "não sabe nem ler, nem escrever, e nunca aprendeu essas coisas" mas que está animado "pela inspiração de Deus e dos Anjos"[118]. Pierre Dupuis, de que fala Régnier em sua sexta sátira[119], é, no dizer de Brascambille, "um arquilouco de túnica comprida"[120]; ele próprio em sua "Remontrance sur le réveil de Maître Guillaume" declara que tem "o espírito elevado até a antecâmara do terceiro degrau da lua". E há muitas outras personagens presentes na décima quarta sátira de Régnier.

Esse mundo do começo do século XVII é estranhamente hospitaleiro para com a loucura. Ela ali está presente, no coração das coisas e dos homens, signo irônico que embaralha as referências do verdadeiro e do quimérico, mal guardando a lembrança das grandes ameaças trágicas — vida mais perturbada que inquietante, agitação irrisória na sociedade, mobilidade da razão.

Mas novas exigências estão surgindo:

> J'ai pris cent et cent fois la lanterne en la main
> Cherchant en plein midi...[121]

117. Cf. PELEUS, *La Deffence du Prince des Sots; Plaidoyer sur la Principauté des Sots*, 1608. Ainda: *Surprise et fustigation d'Angoulevent par l'archiprêtre des poisptillés*, 1603. *Guirlande et réponse d'Angoulevent.*
118. *Intitulation et Recueil de toutes les oeuvres que* (sic) *Bernard de Bluet d'Arbères, comte de permision*, 1601-1602, 2 v.
119. REGNIER, *Satire VI*, verso 72.
120. BRASCAMBILLE *(Paradoxes*, 1622, p. 45). Cf. uma outra indicação em DESMARIN, *Défense du poème épique*, p. 73.
121. REGNIER, *Satire XIV*, versos 7-10. (Centenas de vezes peguei a lanterna/Procurando em plena luz do dia...)

2. A Grande Internação

Compelle intrare.

A loucura, cujas vozes a Renascença acaba de libertar, cuja violência porém ela já dominou, vai ser reduzida ao silêncio pela era clássica através de um estranho golpe de força.

No caminho da dúvida, Descartes encontra a loucura ao lado do sonho e de todas as formas de erro. Será que essa possibilidade de ser louco não faz com que ele corra o risco de ver-se despojado da posse de seu próprio corpo, assim como o mundo exterior pode refugiar-se no erro, ou a consciência adormecer no sonho?

> Como poderia eu negar que estas mãos e este corpo são meus, a menos que me compare com alguns insanos, cujo cérebro é tão perturbado e ofuscado pelos negros vapores da bílis, que eles asseguram constantemente serem reis quando na verdade são muito pobres, que estão vestidos de ouro e púrpura quando estão completamente nus, que imaginam serem bilhas ou ter um corpo de vidro?[1]

Mas Descartes não evita o perigo da loucura do mesmo modo como contorna a eventualidade do sonho ou do erro. Por mais enganadores que os sentidos sejam, eles na verdade não podem alterar nada além das "coisas muito pouco sensíveis e muito distantes"; a força de suas ilusões deixa sempre um resíduo de verdade, "que estou aqui, perto da lareira,

1. DESCARTES, *Méditations*, I, *Oeuvres*, Pléiade, p. 268.

vestido com uma *robe de chambre*"[2]. Quanto ao sonho, tal como a imaginação dos pintores, ele pode representar "sereias ou sátiros através de figuras bizarras e extraordinárias"; mas não pode nem criar nem compor, por si só, essas coisas "mais simples e mais universais" cuja combinação torna possíveis as imagens fantásticas: "A natureza corpórea e sua extensibilidade pertence a esse gênero de coisas." Estas são tão pouco fingidas que asseguram aos sonhos sua verossimilhança — inevitáveis marcas de uma verdade que o sonho não chega a comprometer. Nem o sono povoado de imagens, nem a clara consciência de que os sentidos se iludem não podem levar a dúvida ao ponto extremo de sua universalidade; admitamos que os olhos nos enganam, "suponhamos agora que estejamos adormecidos": a verdade não se infiltrará em nós durante a noite.

Com a loucura, o caso é outro; se esses perigos não comprometem o desempenho nem o essencial de sua verdade, não é porque *tal coisa,* mesmo no pensamento de um louco, não possa ser falsa, mas sim *porque eu,* que penso, não posso estar louco. Quando creio ter um corpo, posso ter a certeza de possuir uma verdade mais sólida do que aquele que supõe ter um corpo de vidro? Sem dúvida, pois "são loucos, e eu não seria menos extravagante se seguisse o exemplo deles". Não é a permanência de uma verdade que garante o pensamento contra a loucura, assim como ela lhe permitiria desligar-se de um erro ou emergir de um sonho; é uma impossibilidade de ser louco, essencial não ao objeto do pensamento mas ao sujeito que pensa. É possível supor que se está sonhando e identificar-se com o sujeito sonhador a fim de encontrar uma "razão qualquer para duvidar": a verdade aparece ainda, como condição de possibilidade do sonho. Em compensação, não se pode supor, mesmo através do pensamento, que se é louco, pois a loucura é justamente a condição de impossibilidade do pensamento: "Eu não seria menos extravagante..."[3]

Na economia da dúvida, há um desequilíbrio fundamental entre a loucura, de um lado, e o sonho e o erro, de outro. A situação deles é diferente com relação à verdade e àquele que a procura; sonhos ou ilusões são superados na própria estrutura da verdade, mas a loucura é excluída pelo sujeito que duvida. Como logo será excluído o fato de que ele não pensa, que ele não existe. Uma certa decisão foi tomada, a partir dos *Essais.* Quando Montaigne encontrou-se com Tasso, nada lhe assegurava que todo pensamento não

2. *Ibidem.*
3. DESCARTES, *op. cit.*

fosse ensombrado pelo desatino. E o povo? O "pobre povo abusado por essas loucuras"? O homem de pensamento estará ao abrigo dessas extravagâncias? Ele também deve ser "no mínimo, objeto de lástima". E que razão poderia torná-lo juiz da loucura?

> A razão me mostrou que condenar de modo tão resoluto uma coisa como falsa e impossível é atribuir-se a vantagem de ter na cabeça os limites e os marcos da vontade de Deus e o poder de nossa mãe Natureza, e no entanto não há loucura mais notável no mundo que aquela que consiste em fazer com que se encaixem na medida de nossa capacidade e suficiência[4].

Entre todas as outras formas de ilusão, a loucura traça um dos caminhos da dúvida dos mais freqüentados pelo século XVI. Nunca se tem certeza de não estar sonhando, nunca existe uma certeza de não ser louco:

> Não nos lembramos de como sentimos a presença da contradição em nosso próprio juízo?[5]

Ora, Descartes adquiriu agora essa certeza, e agarra-se firmemente a ela: a loucura não pode mais dizer-lhe respeito. Seria extravagante acreditar que se é extravagante; como experiência do pensamento, a loucura implica a si própria e, portanto, exclui-se do projeto. Com isso, o perigo da loucura desapareceu no próprio exercício da Razão. Esta se vê entrincheirada na plena posse de si mesma, onde só pode encontrar como armadilhas o erro, e como perigos, as ilusões. A dúvida de Descartes desfaz os encantos dos sentidos, atravessa as paisagens do sonho, sempre guiada pela luz das coisas verdadeiras; mas ele bane a loucura em nome daquele que duvida, e que não pode desatinar mais do que não pode pensar ou ser.

A problemática da loucura — a de Montaigne — se vê, com isso, modificada. De um modo quase imperceptível, sem dúvida, mas decisivo. Ei-la agora colocada numa região de exclusão, da qual não se libertará, a não ser parcialmente, na *Fenomenologia do Espírito.* A Não-Razão do século XVI constituía uma espécie de ameaça aberta cujos perigos podiam sempre, pelo menos de direito, comprometer as relações da subjetividade e da verdade. O percurso da dúvida cartesiana parece testemunhar que no século XVII esse perigo está conjurado e que a loucura foi colocada fora do domínio no qual o sujeito detém seus direitos à verdade: domínio este que, para o pensamento clássico, é a própria razão. Doravante, a loucura está exilada. Se o *homem* pode sempre ser louco, o *pensamento,* como exercício de soberania de um sujeito que se atribui o dever de perceber o verdadeiro, não pode ser insensato. Traça-se uma linha divisória que logo

4. MONTAIGNE, *Essais,* Livro I, Cap. XXVI, Garnier, pp. 231-232.
5. *Idem,* p. 236

tornará impossível a experiência, tão familiar à Renascença, de uma Razão irrazoável, de um razoável Desatino. Entre Montaigne e Descartes algo se passou: algo que diz respeito ao advento de uma *ratio*. Mas é inquietante que a história de uma *ratio* como a do mundo ocidental se esgote no progresso de um "racionalismo"; ela se constitui em parte equivalente, ainda que mais secreta, desse movimento com o qual o Desatino mergulhou em nosso solo a fim de nele se perder, sem dúvida, mas também de nele lançar raízes.

É este outro aspecto do evento clássico que seria necessário, agora, manifestar.

Mais de um signo trai sua existência, e nem todos dependem de uma experiência filosófica, nem dos desenvolvimentos do saber. Aquele sobre o qual gostaríamos de falar pertence a uma superfície cultural bastante ampla. Uma série de datas assinala-o de modo bem preciso e, com elas, um conjunto de instituições.

É sabido que o século XVII criou vastas casas de internamento; não é muito sabido que mais de um habitante em cada cem da cidade de Paris viu-se fechado numa delas, por alguns meses. É bem sabido que o poder absoluto fez uso das cartas régias e de medidas de prisão arbitrárias; é menos sabido qual a consciência jurídica que poderia animar essas práticas. A partir de Pinel, Tuke, Wagnitz, sabe-se que os loucos, durante um século e meio, foram postos sob o regime desse internamento, e que um dia serão descobertos nas salas do Hospital Geral, nas celas das "casas de força"; percebe-se também que estavam misturados com a população das *Workhouses* ou *Zuchthäusern*. Mas nunca aconteceu de seu estatuto nelas ser claramente determinado, nem qual sentido tinha essa vizinhança que parecia atribuir uma mesma pátria aos pobres, aos desempregados, aos correcionários e aos insanos. É entre os muros do internamento que Pinel e a psiquiatria do século XIX encontrarão os loucos; é lá — não nos esqueçamos — que eles os deixarão, não sem antes se vangloriarem por terem-nos "libertado". A partir da metade do século XVII, a loucura esteve ligada a essa terra de internamentos, e ao gesto que lhe designava essa terra como seu local natural.

Consideremos os fatos em sua formulação mais simples, dado que o internamento dos alienados é a estrutura mais visível na experiência clássica da loucura, e dado que será ele o motivo de escândalo, quando essa experiência vier a desaparecer da cultura européia.

Vi-os nus, cobertos de trapos, tendo apenas um pouco de palha para abrigarem-se da fria umidade do chão sobre o qual se estendiam. Vi-os mal alimentados, sem ar para respirar, sem água para matar a sede e sem as coisas mais necessárias à vida. Vi-os entregues a verdadeiros carcereiros, abandonados a sua brutal vigilância. Vi-os em locais estreitos, sujos, infectos, sem ar, sem luz, fechados em antros onde se hesitaria em fechar os animais ferozes, e que o luxo dos governos mantém com grandes despesas nas capitais[6].

Uma data pode servir de referência: 1656, decreto da fundação, em Paris, do Hospital Geral. À primeira vista, trata-se apenas de uma reforma — apenas de uma reorganização administrativa. Diversos estabelecimentos já existentes são agrupados sob uma administração única: a Salpêtrière[7], reconstruída no reinado anterior a fim de abrigar um arsenal[8], Bicêtre, que Luís XIII quis dar à confraria de São Luís para dela fazer uma casa de retiro destinada aos Inválidos do exército[9].

A Casa e o Hospital tanto da grande e da pequena Misericórdia quanto do Refúgio, no bairro de Saint-Victor, a Casa e o Hospital de Cipião, a casa da Savonnerie, com todos os lugares, praças, jardins, casas e construções que deles dependem[10].

Todos são agora destinados aos pobres de Paris,

de todos os sexos, lugares e idades, de qualquer qualidade de nascimento, e seja qual for sua condição, válidos ou inválidos, doentes ou convalescentes, curáveis ou incuráveis[11].

Trata-se de recolher, alojar, alimentar aqueles que se apresentam de espontânea vontade, ou aqueles que para lá são encaminhados pela autoridade real ou judiciária. É preciso também zelar pela subsistência, pela boa conduta e pela ordem geral daqueles que não puderam encontrar seu lugar ali, mas que poderiam ou mereciam ali estar. Essa tarefa é confiada a diretores nomeados por toda a vida, e que exercem seus poderes não apenas nos prédios do Hospital como também em toda a cidade de Paris sobre todos aqueles que dependem de sua jurisdição:

Têm todos os poderes de autoridade, direção, administração, comércio, polícia, jurisdição, correção e punição sobre todos os pobres de Paris, tanto no interior quanto no exterior do Hospital Geral[12].

Os diretores nomeiam, além do mais, um médico com o salário de 1000 libras por ano; ele reside na Misericórdia, mas deve visitar cada uma das casas do Hospital duas vezes por semana. De saída, um fato é evidente: o Hospital Geral

6. ESQUIROL, «Des établissements consacrés aux aliénés en France (1818)» in *Des maladies mentales*, Paris, 1838, II, p. 134.
7. Literalmente, mina de salitre; hospício de mulheres em Paris. (N. do T.)
8. Cf. LOUIS BOUCHER, *La Salpêtrière*, Paris, 1883.
9. Cf. PAUL BRU, *Histoire de Bicêtre*, Paris, 1890.
10. Édito de 1656, art. IV. Mais tarde acrescentam-se o Saint-Esprit e os Enfants-Trouvés, e exclui-se a Savonnerie.
11. Art. XI.
12. Art. XIII.

não é um estabelecimento médico. É antes uma estrutura semijurídica, uma espécie de entidade administrativa que, ao lado dos poderes já constituídos, e além dos tribunais, decide, julga e executa.

Para tanto, os diretores disporão de: postes, golilhas de ferro, prisões e celas no dito Hospital Geral e nos lugares dele dependentes conforme for de seu parecer, sem que se possa apelar das ordens por eles dadas dentro do dito Hospital; e quanto às ordens que interfiram com o exterior, serão executadas em sua forma e disposição não obstante quaisquer oposições ou apelações feitas ou que se possam fazer e sem prejuízo daquelas, e para as quais não obstante não se concederá nenhuma defesa ou exceção[13].

Soberania quase absoluta, jurisdição sem apelações, direito de execução contra o qual nada pode prevalecer — o Hospital Geral é um estranho poder que o rei estabelece entre a polícia e a justiça, nos limites da lei: é a terceira ordem da repressão. Os alienados que Pinel encontrou em Bicêtre e na Salpêtrière pertenciam a esse universo.

Em seu funcionamento, ou em seus propósitos, o Hospital Geral não se assemelha a nenhuma idéia médica. É uma instância da ordem, da ordem monárquica e burguesa que se organiza na França nessa mesma época. Está diretamente ligado ao poder real que o colocou sob a autoridade única do governo civil; o Grande Dispensário do Reino, que constituía antes, na política da assistência, a mediação eclesiástica e espiritual, vê-se repentinamente posto para fora de circuito. O rei decreta:

Entendemos ser conservador e protetor do dito Hospital Geral como sendo de nossa função real e não obstante que ele não dependa de modo algum de nosso Grande Dispensário, nem de nenhum de nossos grandes oficiais, mas que ele seja totalmente isento da superioridade, visita e jurisdição dos oficiais da Reforma Geral e outros do Grande Dispensário, e de todos os outros aos quais proibimos todo conhecimento e jurisdição, seja de que modo e maneira possa ser[14].

A primeira origem do projeto tinha sido parlamentar[15], e os dois primeiros chefes de direção então designados foram o primeiro presidente do parlamento e o procurador geral. Mas são logo substituídos pelo arcebispo de Paris, pelo presidente do Tribunal da Ajuda, pelo do Tribunal de Contas, pelo tenente da polícia e pelo preposto dos comerciantes. A partir daí, o *"Grand Bureau"* tem um papel apenas deliberativo. A administração real e as verdadeiras responsabilidades são confiadas a gerentes recrutados por cooptação. São eles os verdadeiros diretores, os delegados do poder real e da fortuna burguesa junto ao mundo da miséria. A Revolução pôde prestar-lhes este testemunho:

13. Art. XII.
14. Art. VI.
15. O projeto apresentado a Ana da Áustria estava assinado por Pomponne de Bellièvre.

Escolhidos entre a melhor burguesia... eles levaram para a administração pontos de vista desinteressados e intenções puras[16].

Esta estrutura própria da ordem monárquica e burguesa, contemporânea de sua organização sob a forma do absolutismo, logo amplia sua rede por toda a França. Um édito do rei, datado de 16 de junho de 1676, prescreve o estabelecimento de um "Hospital Geral em cada cidade do reino". Algumas autoridades locais já se tinham adiantado à medida; a burguesia de Lyon já havia organizado, em 1612, um estabelecimento de caridade que funcionava de maneira análoga[17]. O arcebispo de Tours sente-se orgulhoso por poder declarar, a 10 de julho de 1676, que sua

cidade metropolitana previu com felicidade as pias intenções do Rei com a ereção deste Hospital Geral chamado de Caridade antes do de Paris, e com uma ordem que serviu de modelo para todos os que se estabeleceram depois, dentro e fora do Reino[18].

A Caridade de Tours, com efeito, havia sido fundada em 1656, e o Rei tinha-lhe feito um donativo de 4 000 libras de renda. Por toda a superfície da França abrem-se hospitais gerais: às vésperas da Revolução, é possível enumerar 32 cidades do interior que os apresentam[19].

Ainda que tenha deliberadamente ficado à margem da organização dos hospitais gerais — sem dúvida, de cumplicidade entre o poder real e a burguesia[20] — a Igreja, no entanto, não permanece estranha ao movimento. Ela reforma suas instituições hospitalares, redistribui os bens de suas fundações; cria mesmo congregações que se propõem finalidades análogas às dos hospitais gerais. Vicente de Paula reorganiza Saint-Lazare, o mais importante dos antigos leprosários de Paris; a 7 de janeiro de 1632, em nome dos Congregados da Missão assina um contrato com o "Priorado" do Saint-Lazare; a partir de então deve-se receber nele "as pessoas detidas por ordem de Sua Majestade". A ordem dos Bons Filhos abre hospitais desse gênero no Norte da França. Os irmãos Saint-Jean de Dieu, chamados para a França em 1602, fundam inicialmente a Caridade de Paris no *faubourg* Saint-Germain, e depois Charenton, onde se instalam a 10 de maio de 1645[21]. Não longe de Paris,

16. Relatório de La Rochefoucauld em nome do Comitê de Mendicidade da Assembléia Constituinte *(Procès-verbaux de l'Assemblée nationale, XXI)*.
17. Cf. *Statuts et règlements de l'hôpital général de la Charité et Aumône générale de Lyon*, 1742.
18. *Ordonnances de Monseigneur l'archevêque de Tours*, 1681. Cf. MERCIER, *Le Monde médical de Touraine sous la Révolution*.
19. Aix, Albi, Angers, Arles, Blois, Cambrai, Clermont, Dijon, Le Havre, Le Mans, Lille, Limoges, Lyon, Mâcon, Martigues, Montpellier, Moulins, Nantes, Nîmes, Orléans, Pau, Poitiers, Reims, Rouen, Saintes, Saumur, Sedan, Strasbourg, Saint-Servan, Saint-Nicolas (Nancy), Toulouse, Tours. Cf. ESQUIROL *loc. cit.*, II, p. 157.
20. A carta pastoral do arcebispo de Tours, citada mais acima, mostra que a Igreja resiste a essa exclusão e reivindica a honra de haver inspirado todo o movimento e de ter proposto seus primeiros modelos.
21. Cf. ESQUIROL, *Mémoire historique et statistique sur la Maison Royale de Charenton, loc. cit.*, II.

ainda são eles que mantêm a Caridade de Senlis, aberta a 27 de outubro de 1670[22]. Alguns anos antes, a duquesa de Bouillon havia-lhes doado os prédios e os benefícios da Maladrerie (Gafaria) fundada no século XIV por Thibaut de Champagne, em Château-Thierry[23]. Eles administram também as Caridades de Saint-Yon, de Pontorson, de Cadillac, de Romans[24]. Em 1699, fundação em Marselha, pelos Lazaristas, do estabelecimento que iria transformar no Hospital São Pedro. Depois, no século XVIII: Armentières (1712), Maréville (1714), o Bom Salvador de Caen (1735); Saint-Meins de Rennes abriu-se pouco antes da Revolução (1780).

Singulares instituições, cujos objetivos e estatuto são, freqüentemente, de difícil definição. Muitas, como se pôde ver, ainda são mantidas por ordens religiosas; no entanto, entre elas se encontram às vezes espécies de associações leigas que imitam a vida e os costumes das congregações sem delas fazerem parte[25]. Nas províncias, o bispo é membro de direito do Bureau Geral, mas o clero está longe de deter a maioria nesse órgão: a gestão é, sobretudo, burguesa[26]. Entretanto, em cada uma dessas casas, leva-se uma vida quase de convento, escandida por leituras, ofícios, orações, meditações:

> Faz-se a oração em comum de manhã e à noite nos dormitórios; e em diferentes momentos do dia, fazem-se exercícios pios, orações e leituras espirituais[27].

Há mais: desempenhando um papel ao mesmo tempo de assistência e de repressão, esses hospícios destinam-se a socorrer os pobres, mas comportam quase todas as células de detenção e casernas nas quais se encerram pensionários pelos quais o rei ou a família pagam uma pensão:

> Só se receberão nas casas de detenção dos religiosos da Caridade aqueles que para lá sejam levados por ordem do Rei ou da Justiça.

Muitas vezes essas novas casas de internamento são estabelecidas dentro dos próprios muros dos antigos leprosários; herdam seus bens, seja em decorrência de decisões eclesiásticas[28], seja por força de decretos reais baixados

22. HÉLÈNE BONNAFOUS-SERIEUX, *La Charité de Senlis*, Paris, 1936.

23. R. TARDIF, *La Charité de Château-Thierry*, Paris, 1939.

24. O Hospital de Romans foi construído com os materiais da demolição do leprosário de Voley. Cf. J.A. ULYSSE CHEVALIER, *Notice historique sur la maladrerie de Voley près Romans*, Romans, 1870, p. 62; e peças justificativas, n. 64.

25. É o caso da Salpêtrière, onde as «irmãs» devem ser recrutadas entre as «moças ou jovens viúvas, sem filhos e sem problemas de negócios».

26. Em Orléans, o *bureau* compreende «o senhor bispo, o tenente geral, 15 pessoas, a saber, 3 eclesiásticos e 12 habitantes principais, tanto oficiais quanto bons burgueses e mercadores *Règlements et statuts de l'hôpital général d'Orléans*, 1692, pp. 8-9.

27. Respostas às perguntas feitas pelo departamento dos hospitais a respeito da Salpêtrière, 1790. Arch. nat., F 15, 1861.

28. É o caso de Saint-Lazare.

no fim do século[29]. Mas também são mantidas pelas finanças públicas: doações do Rei, quotas-partes retiradas das multas que o Tesouro recebe[30]. Nessas instituições também vêm-se misturar, muitas vezes não sem conflitos, os velhos privilégios da Igreja na assistência aos pobres e nos ritos da hospitalidade, e a preocupação burguesa de pôr em ordem o mundo da miséria; o desejo de ajudar e a necessidade de reprimir; o dever de caridade e a vontade de punir; toda uma prática equívoca cujo sentido é necessário isolar, sentido simbolizado sem dúvida por esses leprosários, vazios desde a Renascença mas repentinamente reativados no século XVII e que foram rearmados com obscuros poderes. O Classicismo inventou o internamento, um pouco como a Idade Média a segregação dos leprosos; o vazio deixado por estes foi ocupado por novas personagens no mundo europeu: são os "internos". O leprosário tinha um sentido apenas médico; muitas outras funções representaram seu papel nesse gesto de banimento que abria espaços malditos. O gesto que aprisiona não é mais simples: também ele tem significações políticas, sociais, religiosas, econômicas, morais. E que dizem respeito provavelmente a certas estruturas essenciais do mundo clássico em seu conjunto.

Pois o fenômeno tem dimensões européias. A constituição da Monarquia absoluta e a acentuada renascença católica no tempo da Contra-Reforma atribuíram-lhe na França um caráter bem particular, ao mesmo tempo de concorrência e cumplicidade entre o poder e a Igreja[31]. Em outros lugares ele assume formas bem diferentes, mas sua localização no tempo é igualmente precisa. Os grandes hospícios, as casas de internamento, obras de religião e de ordem pública, de auxílio e punição, caridade e previdência governamental são um fato da era clássica: tão universais quanto ela e quase contemporâneos de seu nascimento. Nos países de língua alemã, é o caso da criação das casas de correção, as *Zuchthäusern;* a primeira é anterior às casas francesas de internação (com exceção da Caridade de Lyon): é aberta em Hamburgo por volta de 1620[32]. As outras foram criadas na segunda metade do século: Bâle (1667), Breslau (1668), Frankfurt (1684), Spandau (1684), Königsberg (1691). Continuam a multiplicar-se no século XVIII; de início Leipzig, em 1701, depois Halle

29. 1693-1695. Cf. *supra*, Cap. 1.

30. Por exemplo, a Caridade de Romans foi criada pelo Dispensário Geral, mais tarde cedida aos irmãos Saint-Jean de Dieu, e finalmente ligada ao Hospital Geral em 1740.

31. Tem-se um bom exemplo disso na fundação de Saint-Lazare. Cf. COLET, *Vie de saint Vincent de Paul*, I, pp. 292-313.

32. Em todo caso, o regulamento foi publicado em 1622.

e Cassel, em 1717 e 1720, mais tarde Brieg e Onasbrück (1756) e enfim Torgau, em 1771[33].

Na Inglaterra, as origens da internação são mais distantes. Um ato de 1575 (18 Elizabeth I, Cap. III) referente ao mesmo tempo à "punição dos vagabundos e alívio dos pobres" prescreve a construção de *houses of correction* à razão de pelo menos uma por condado. Sua manutenção deve ser assegurada por um imposto, mas encoraja-se a população a fazer donativos voluntários[34]. De fato, parece que sob esta forma a medida não foi aplicada, dado que, alguns anos mais tarde, decide-se autorizar a ação da empresa privada: não é mais necessário obter a permissão oficial para abrir um hospital ou casa de correção: todos podem fazê-lo à vontade[35]. No começo do século XVII, reorganização geral: multa de 5 libras a todo juiz de paz que não a tiver preparado nos limites de sua jurisdição; obrigação de instalar profissões, *ateliers*, manufaturas (moinho, fiação, tecelagem) que auxiliem na manutenção das casas e assegurem trabalho a seus pensionistas, cabendo ao juiz decidir quem merece ser para lá enviado[36]. O desenvolvimento dessas *Bridwells* não foi muito considerável: foram freqüentemente assimiladas às prisões às quais estavam ligadas[37]; seu uso não chega a atingir a Escócia[38]. Em compensação, as *workhouses* estavam fadadas a um sucesso maior. Datam da segunda metade do século XVII[39]. É um ato de 1670 (22-23 Charles II, cap. XVIII) que define o estatuto das *workhouses*, encarrega os oficiais de justiça de verificar a entrada dos impostos e a gestão das somas que devem permitir seu funcionamento e confia ao juiz de paz o controle supremo de sua administração. Em 1697, várias paróquias de Bristol unem-se para formar a primeira *workhouse* da Inglaterra e designar a corporação que deverá geri-la[40]. Uma outra é estabelecida em 1703 em Worcester, uma terceira no mesmo ano em Dublin[41]. A seguir, em Plymouth, Norwich, Hull, Exeter. Ao final do século XVIII, chegavam a um total de 126. O *Gilbert's Act* de 1792 dá todas as facilidades às paróquias para a criação de novas casas, reforçando-se ao mesmo tempo o controle e a autoridade do juiz de paz; a fim de evitar que as *workhouses* se transformem em hospitais, reco-

33. Cf. WAGNITZ, *Historische Nachrichten und Bemerkungen über die merkwürdigsten Zuchthäusern in Deutschland*, Halle, 1791.
34. NICHOLLS, *History of the English Poor Law*, Londres, 1898-1899, I, pp. 167-169.
35. 39 Elizabeth I, Cap. V.
36. NICHOLLS, *loc. cit.*, p. 228.
37. HOWARD, *Etat des prisons, des hôpitaux et des maisons de force* (Londres, 1777); trad. francesa, 1788, I, p. 17.
38. NICHOLLS, *History of the Scotch Poor Law*, pp. 85-87.
39. Se bem que um ato de 1624 (21 James I, Cap. I) preveja a criação de *working-houses*.
40. NICHOLLS, *History of the English Poor Law*, I, p. 353.
41. NICHOLLS, *History of the Irish Poor Law*, pp. 35-38.

menda-se expulsar delas, rigorosamente, os doentes contagiosos.

Em alguns anos foi toda uma rede que se espalhou pela Europa. Howard, ao final do século XVIII, estabelecerá o projeto de percorrê-la toda; através da Inglaterra, Holanda, Alemanha, França, Itália, Espanha, fará a peregrinação de todos esses lugares de internamento — "hospitais, prisões, casas de detenção" — e sua filantropia se declarará indignada com o fato de que tenham podido relegar entre os mesmos muros os condenados de direito comum, jovens que perturbavam o descanso de suas famílias (ou que lhes dilapidavam os bens), vagabundos e insanos. Prova de que já nessa época se tinha perdido uma certa evidência: a que, de modo tão apressado e espontâneo, fizera surgir em toda a Europa essa categoria da ordem clássica que é o internamento. Em cinqüenta anos, o internamento tornou-se um amálgama abusivo de elementos heterogêneos. No entanto, em sua origem ele devia comportar uma unidade que justificasse sua urgência; entre essas formas diversas e a era clássica que as suscitou deve existir um princípio de coerência que não basta pôr de lado sob o escândalo da sensibilidade pré-revolucionária. Qual era, portanto, a realidade visada através de toda essa população que, quase de um dia para o outro, viu-se reclusa e banida de modo mais severo que os leprosos? Não se deve esquecer que poucos anos após sua fundação, o único Hospital Geral de Paris agrupava 6 000 pessoas, ou seja, cerca de 1% da população[42]. Para tanto foi necessário formar, de modo abafado e no decorrer de longos anos, sem dúvida, uma sensibilidade social, comum à cultura européia e que bruscamente atingiu seu limiar de manifestação na segunda metade do século XVII: foi ela que isolou de repente essa categoria destinada a povoar os lugares de internamento. A fim de habitar as plagas durante tanto tempo abandonadas pela lepra, designou-se todo um povo a nosso ver estranhamente misturado e confuso. Mas aquilo que para nós parece apenas uma sensibilidade indiferenciada, seguramente era, no homem clássico, uma percepção claramente articulada. É esse modo de percepção que cabe interrogar a fim de saber qual foi a forma de sensibilidade à loucura de uma época que se costuma definir através dos privilégios da Razão. O gesto que, ao traçar o espaço de internamento, conferiu-lhe um poder de segregação e atribuiu à loucura uma nova pátria, por mais coerente e ordenado que seja esse gesto, não é

42. Segundo a Declaração de 12 de junho de 1662, os diretores do Hospital de Paris alojam e alimentam nas 5 casas do dito hospital mais de 6 000 pessoas; citado em LALLEMAND, *Histoire de la Charité*, Paris, 1902-1912, IV, p. 262. A população de Paris nessa época superava o meio milhão. Essa proporção mantém-se mais ou menos constante durante todo o período clássico para a área geográfica que estamos estudando.

simples. Ele organiza numa unidade complexa uma nova sensibilidade à miséria e aos deveres da assistência, novas formas de reação diante dos problemas econômicos do desemprego e da ociosidade, uma nova ética do trabalho e também o sonho de uma cidade onde a obrigação moral se uniria à lei civil, sob as formas autoritárias da coação. Obscuramente, esses temas estão presentes na construção das cidades de internamento e em sua organização. São eles que dão sentido a esse ritual e explicam em parte o modo pelo qual a loucura é percebida e vivida pela era clássica.

A prática do internamento designa uma nova reação à miséria, um novo patético — de modo mais amplo, um outro relacionamento do homem com aquilo que pode haver de inumano em sua existência. O pobre, o miserável, o homem que não pode responder por sua própria existência, assumiu no decorrer do século XVI uma figura que a Idade Média não teria reconhecido.

A Renascença despojou a miséria de sua positividade mística. E isto através de um duplo movimento do pensamento que retira à Pobreza seu sentido absoluto e à Caridade o valor que ela obtém dessa Pobreza socorrida. No mundo de Lutero, e sobretudo no de Calvino, as vontades particulares de Deus — esta "singular bondade de Deus para com cada um de nós" — não deixam à felicidade ou à infelicidade, à riqueza ou à pobreza, à glória ou à miséria o dom de falar por si mesmas. A miséria não é a Dama humilhada que o Esposo vem tirar da lama a fim de elevá-la; ela tem no mundo um lugar que lhe é próprio — lugar que não testemunha por Deus nem mais nem menos do que o faz a riqueza. Deus está tão presente, sem dúvida, sua mão generosa tão próxima da abundância quanto da miséria, conforme lhe aprouver "alimentar uma criança abundantemente ou escassamente"[43]. A vontade singular de Deus, quando se dirige ao pobre, não lhe fala da glória prometida, mas sim de predestinação. Deus não exalta o pobre numa espécie de glorificação inversa: ele o humilha voluntariamente em sua cólera, em seu ódio — este ódio que ele tinha contra Esaú antes mesmo de ele nascer e em virtude do qual ele o despojou dos rebanhos que lhe cabiam pela primogenitura. Pobreza designa castigo:

É por ordem sua que o céu se endurece, que as frutas são comidas e consumidas pelas chuvas e outras corrupções; e todas as

43. CALVINO, *Institution chrétienne*, I, Cap. XVI, ed. J. D. Benoît, p. 225.

vezes que as vinhas, os campos e os prados forem batidos pelas geadas e tempestades, também isso seja testemunho de alguma punição especial que ele exerce[44].

No mundo, pobreza e riqueza cantam o mesmo poder absoluto de Deus; mas o pobre só pode invocar o descontentamento do Senhor, pois sua existência traz o sinal de sua maldição. Do mesmo modo, é preciso exortar

os pobres à paciência a fim de que aqueles que também não se satisfazem com o estado em que estão tratem, tanto quanto possam, de aliviar o jugo que lhes é imposto por Deus[45].

Quanto à obra de caridade, de onde retira seu valor? Nem da pobreza que ela socorre, pois esta não possui mais uma glória própria; nem daquele que a realiza, pois através de seu gesto é ainda uma vontade particular de Deus que surge à luz do dia. Não é a obra que justifica, mas a fé que a enraíza em Deus.

Os homens não se podem justificar diante de Deus com seus esforços, seus méritos e suas obras, mas sim gratuitamente, por causa do Cristo e pela fé[46].

Conhece-se essa recusa das obras em Lutero, cuja proclamação deveria ressoar bem longe no pensamento protestante: "Não, as obras não são necessárias. Não, elas de nada servem para a santidade." Mas essa recusa concerne apenas ao sentido das obras com relação a Deus e à salvação; como todo ato humano, elas carregam os signos da finitude e os estigmas da queda. Sob esse aspecto, "não passam de pecados e máculas[47]". Mas ao nível humano, elas têm um sentido: se têm eficácia em relação à salvação, têm valor de indicação e de testemunho da fé: "A fé não apenas não nos torna negligentes com as boas obras como também é a raiz com que estas são produzidas"[48]. Donde esta tendência, comum a todos os movimentos da Reforma, de transformar os bens da Igreja em obras profanas. Em 1525, Michel Geismayer pede a transformação de todos os monastérios em hospitais; a Dieta de Espiro recebe no ano seguinte petições que exigem a supressão dos conventos e o confisco de seus bens, que deverão servir para aliviar a miséria[49]. Com efeito, durante muito tempo é nos antigos conventos que se estabelecerão os grandes asilos da Alemanha e Inglaterra: um dos primeiros hospitais que um país luterano destinou aos loucos (*arme Wahnsinnige und Presshafte*) foi estabelecido pelo *Landgraf* Philippe de Hainau em 1533, num antigo convento dos cistercienses

44. CALVINO, *op. cit.*, p. 229.
45. *Idem*, p. 231.
46. Confissão de Augsburgo.
47. CALVINO, *Justifications*, Livro III, Cap. XII, nota 4.
48. *Catéchisme de Genève*, *op.* CALVINO, VI, p. 49.
49. J. JANSSEN, *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*, III *Allgemeine Zustände des deutschen Volkes bis 1555*, p. 46.

secularizado uma dezena de anos antes[50]. As cidades e os Estados substituem a Igreja nas tarefas de assistência. Instauram-se impostos, fazem-se coletas, favorecem-se as doações, suscitam-se doações testamentárias. Em Lübeck decide-se, em 1601, que todo testamento de certa importância deverá ter uma cláusula em favor das pessoas ajudadas pela cidade[51]. Na Inglaterra, o uso do *poor rate* torna-se geral no século XVI; quanto às cidades que organizaram casas de correção ou de trabalho, receberam o direito de perceber um imposto especial, e o juiz de paz designa os administradores — *guardians of Poor* — que gerirão essas finanças, distribuindo seus lucros.

É lugar-comum dizer que a Reforma levou, nos países protestantes, a uma laicização das obras. Mas, colocando sob seus cuidados toda essa população de pobres e incapazes, o Estado ou a cidade preparam uma forma nova de sensibilidade à miséria: iria nascer uma experiência do patético, que não falaria mais da glorificação da dor, nem de uma salvação comum à Pobreza e à Caridade, mas que faz com que o homem se ocupe de seus deveres para com a sociedade e mostra no miserável, ao mesmo tempo, um efeito da desordem e um obstáculo à ordem. Portanto, não se trata mais de exaltar a miséria no gesto que a alivia mas, simplesmente, de suprimi-la. Dirigida à Pobreza como tal, a Caridade também é uma desordem. Mas se a iniciativa privada, como o exige na Inglaterra o ato de 1575[52], ajuda o Estado a suprimir a miséria, ela então se inscreverá na ordem e a obra terá um sentido. Pouco antes do ato de 1662[53], Sir Matthew Hale escrevera um *Discourse touching Provision for the Poor*[54] que define muito bem essa nova maneira de perceber a significação da miséria: contribuir para seu desaparecimento é "uma tarefa altamente necessária a nós, ingleses, e esse é o nosso primeiro dever como cristãos". A tarefa deve ser entregue aos oficiais de justiça: eles deverão dividir os condados, agrupar as paróquias, estabelecer casas de trabalho forçado. Ninguém mais deverá mendigar: "E ninguém será tão fútil, nem quererá parecer tão pernicioso aos olhos do público, que dê esmolas a esses mendigos ou os encorage."

Doravante, a miséria não é mais considerada numa dialética da humilhação e da glória, mas numa certa relação entre a desordem e a ordem que a encerra numa culpabilidade. Ela que, desde Lutero e Calvino, já ostentava as

50. LAEHR, *Gedenktage der Psychiatrie*, Berlim, 1893, p. 259.
51. LAEHR, *op. cit.*, p. 320.
52. Elizabeth I, Cap. 3 NICHOLLS, *loc. cit.* I, p. 169.
53. *Settlement Act:* o texto legislativo mais importante referente aos pobres na Inglaterra do século XVII.
54. Publicado seis anos depois da morte do autor, em 1683, e reproduzido em BURNS, *History of the Poor Law*, 1764.

marcas de um castigo intemporal, no mundo da caridade estatizada se tornará complacência consigo mesma e falta contra a boa marcha do Estado. Ela passa de uma experiência religiosa que a santifica para uma concepção moral que a condena. As grandes casas de internamento encontram-se ao final dessa evolução: laicização da caridade, sem dúvida — mas, de modo obscuro, também um castigo moral da miséria.

Por caminhos diferentes — e não sem inúmeras dificuldades — o catolicismo chegará, aproximadamente na época de Matthew Hale, (isto é, na própria época da "Grande Internação"), a resultados inteiramente análogos. A conversão dos bens eclesiásticos em obras hospitalares, que a Reforma realizara através da laicização, a partir do Concílio de Trento a Igreja queria obtê-la espontaneamente dos bispos. No decreto de reforma, é-lhes recomendado *"bonorum omnium operum exemplo pascere, pauperum aliarumque miserabilium personarum curam paternam gerere"*[55]. A Igreja nada abandona da importância que a doutrina havia tradicionalmente concedido às obras, mas procura ao mesmo tempo atribuir-lhes um alcance geral e avaliá-las conforme sua utilidade para a ordem dos Estados. Pouco antes do concílio, Juan Luis Vives formulara, sem dúvida o primeiro entre os católicos, uma concepção quase inteiramente profana da caridade[56]: crítica das formas privadas de ajuda aos miseráveis, perigos de uma caridade que alimenta o mal, parentesco demasiado freqüente entre a pobreza e o vício. Cabia antes aos magistrados tomar o assunto em mãos:

> Assim como é indecoroso para um pai de família permitir a alguém em sua morada confortável a desgraça de estar nu ou coberto de andrajos, do mesmo modo não convém que os magistrados de uma cidade tolerem uma condição na qual os cidadãos sofram fome e miséria[57].

Vives recomenda designar em cada cidade os magistrados que devem percorrer as ruas e os bairros pobres, registrar os miseráveis, informar-se sobre suas vidas, sua moralidade, colocar nas casas de internamento os mais obstinados, criar para os outros as casas de trabalho. Vives acha que, solicitada como o deve ser, a caridade dos particulares pode bastar para essa obra. Caso contrário, será necessário taxar os mais ricos. Essas idéias tiveram muita repercussão no mundo católico, a ponto de sua obra ter sido retomada e imitada, inicialmente por Medina, na

55. Sessio XXIII.
56. **Influência quase certa de Vives sobre a legislação elisabetana. Ele lecionara no Corpus Christi College de Oxford, onde escreveu o seu *De Subventione*.** Da pobreza deu a seguinte definição, ligada a uma mística da miséria mas também a uma virtual política da assistência: «... não são pobres apenas aqueles que não têm dinheiro, mas todo aquele que não tem a força do corpo, ou a saúde, ou o espírito e o juízo» *(L'Aumônerie*, trad. francesa, Lyon, 1583, p. 162).
57. Citado em FOSTER WATSON, *J. L. Vives*, Oxford, 1922.

própria época do Concílio de Trento[58], e ao final do século XVI por Christoval Perez de Herrera[59]. Em 1607, surge na França um texto, ao mesmo tempo um panfleto e um manifesto, *La Chimère ou Fantasme de la Mendicité*, exigindo a criação de um hospício onde os miseráveis pudessem encontrar "a vida, a roupa, uma profissão e o *castigo*". O autor prevê uma taxa a ser cobrada dos cidadãos mais ricos, sendo que os que se recusarem a pagá-la deverão pagar uma multa equivalente ao dobro de seu montante[60].

Mas o pensamento católico resiste, bem como as tradições da Igreja. Repugna-lhes essas formas coletivas de assistência, que parecem tirar do gesto individual seu mérito particular, e à miséria sua eminente dignidade. Não se está transformando a caridade em dever do Estado sancionado pelas leis, e a pobreza em falta contra a ordem pública? Essas dificuldades aos poucos cairão: apela-se para o julgamento das Faculdades. A de Paris aprova as formas de organização pública de assistência submetidas a sua arbitragem. Sem dúvida, trata-se de uma coisa

árdua, porém útil, pia e salutar, que não repugna nem às escrituras evangélicas ou apostólicas, nem aos exemplos dos antepassados[61].

O mundo católico logo vai adotar um modo de percepção da miséria que se havia desenvolvido sobretudo no mundo protestante. Vicente de Paula aprova inteiramente em 1657 o projeto de "reunir todos os pobres em lugares próprios para sua manutenção, instruí-los e dar-lhes uma ocupação. É um grande objetivo" no qual no entanto ele hesita em comprometer sua ordem "pois não sabemos ainda muito bem se o bom Deus assim o quer"[62]. Alguns anos mais tarde, toda a Igreja aprova a grande internação prescrita por Luís XIV. A partir daí, os miseráveis não mais são reconhecidos como o pretexto enviado por Deus para suscitar a caridade do cristão e com isso dar-lhe a oportunidade para sua salvação; todos os católicos passam a ver neles, a exemplo do arcebispo de Tours,

a ralé e o rebotalho da República, não tanto por suas misérias corporais, de que devemos ter compaixão, quanto espirituais, que nos horrorizam[63].

A Igreja tomou partido, e fazendo-o dividiu o mundo cristão da miséria que a Idade Média em sua totalidade

58. *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna para remédio de los verdaderos pobres*, 1545.
59. *Discursos del Ampro de los legitimos pobres*, 1598.
60. Citado in LALLEMAND, *loc. cit.*, IV, p. 15, nota 27.
61. Este pedido de arbitragem tinha sido feito pela municipalidade de Ypres, que acabava de proibir a mendicidade e todas as formas privadas da caridade. B. N. R. 36-215, citado in LALLEMAND, IV, p. 25.
62. Carta de março de 1657 in SAINT VINCENT DE PAUL, *Correspondance*, ed. Coste, VI, p. 245.
63. Carta pastoral de 10 de julho de 1670, *loc. cit.*

havia santificado[64]. De um lado, haverá a região do bem, que é a da pobreza submissa e conforme à ordem que lhe é proposta. Do outro, a região do mal, isto é, da pobreza insubmissa, que procura escapar a essa ordem. A primeira aceita o internamento e aí encontra seu desoanso. A segunda se recusa a tanto, e por isso o merece.

Esta dialética é ingenuamente exposta num texto inspirado pela corte de Roma, em 1693, traduzido em francês no final do século sob o título de *La mendicité abolie*[65]. O autor distingue entre os bons e os maus pobres, os de Jesus Cristo e os do Demônio. Uns e outros dão provas da utilidade das casas de internamento, os primeiros porque aceitam com reconhecimento tudo aquilo que a autoridade lhes possa dar gratuitamente:

Pacientes, humildes, modestos, satisfeitos com sua condição e com os auxílios que o *Bureau* lhes dá, agradecem a Deus;

quanto aos pobres do Demônio, é fato que eles se queixam do Hospital Geral e da coação que ali os mantém:

Inimigos da boa ordem, vagabundos, mentirosos, bêbados, impudicos, que não saberiam ter outra linguagem que não a do Demônio, seu pai, amaldiçoam mil vezes os instituidores e diretores desse *Bureau*.

É essa a razão pela qual devem ser privados dessa liberdade de que fazem uso apenas para a glória de Satã. O internamento se justifica assim duas vezes, num indissociável equívoco, a título de benefício e a título de punição. É ao mesmo tempo recompensa e castigo, conforme o valor moral daqueles sobre quem é imposto. Até o final da era clássica, a prática do internamento será considerada nesse equívoco: ela terá essa estranha convertibilidade que a faz mudar de sentido conforme o mérito daqueles a quem se aplica. Os bons pobres fazem dela um gesto de assistência, e obra de reconforto; os maus — pela única razão de serem maus — transformam-na num empreendimento da repressão. A oposição entre os bons e maus pobres é essencial à estrutura e à significação do internamento. O Hospital Geral designa-os como tais e a própria loucura é dividida segundo esta dicotomia que pode entrar assim, conforme a atitude moral que parece manifestar, ora na categoria da beneficência, ora na da repressão[66]. Todo interno é colocado no campo dessa valoração ética — e

64. «É aqui que se deve misturar a Serpente com a Pomba, e não abrir tanto espaço à simplicidade que a Prudência não possa ser ouvida. É ela que nos dirá a diferença entre os cordeiros e os bodes» (CAMUS, *De la mendicité légitime*. Douai, 1634, pp. 9-10). O mesmo autor explica que o ato de caridade não é indiferente, em sua significação espiritual, ao valor moral daquele sobre o qual é aplicado: «Sendo necessária a relação entre a Esmola e o Mendigo, aquela só pode ser verdadeira se este mendigar com justiça e verdade» (*idem*).
65. DOM GUEVARRE, *La mendicità proveuta*, 1693.
66. Na Salpêtrière ou em Bicêtre, colocam-se os loucos entre os «pobres bons» (na Salpêtrière, é o conjunto da Madeleine) ou entre os «pobres maus» (a Correção ou a Recuperação).

muito antes de ser objeto de conhecimento ou piedade, ele é tratado como *sujeito moral*.

Mas o miserável só pode ser sujeito moral na medida em que deixou de ser, na terra, o invisível representante de Deus. Até o fim do século XVII, essa será ainda a maior objeção para as consciências católicas. Não diz a Escritura: "Aquilo que fizeres ao menor de meus irmãos..."? E os Padres da Igreja não comentaram sempre esse texto dizendo que não se deve recusar a esmola a um pobre sob o receio de se estar repudiando ao próprio Cristo? Padre Guevarre não ignora estas objeções. Mas sua resposta — e através dela a da Igreja da era clássica — é bem clara: desde a criação do Hospital Geral e dos *Bureaux* de Caridade, Deus não mais se oculta sob os farrapos dos pobres. O medo de recusar um pedaço de pão a Jesus moribundo, medo que fora alimentado pela mitologia cristã da caridade e atingira seu sentido absoluto no grande ritual medieval da hospitalidade, este medo

seria infundado: quando um *Bureau* de Caridade se estabelece na cidade, Jesus Cristo não assumirá a figura de um pobre que, para manter sua vagabundagem e sua má vida, não quer se submeter a uma ordem tão santamente estabelecida para o auxílio de todos os verdadeiros pobres[67].

Desta vez, a miséria perdeu seu sentido místico. Nada, em sua dor, remete mais à milagrosa e fugidia presença de um deus. Ela se vê despojada de seu poder de manifestação. E se para o cristão ela ainda é oportunidade para a caridade, ele só pode dirigir-se a ela conforme a ordem e a previdência dos Estados. Por si só, ela não faz mais que mostrar seus próprios erros e, se surge, fá-lo no círculo da culpabilidade. Reduzi-la será, de início, fazê-la entrar para a ordem da penitência.

Esse é o primeiro dos grandes laços nos quais a era clássica irá fechar a loucura. Existe o hábito de dizer que o louco da Idade Média era considerado como uma personagem sagrada, porque possuído. Nada mais falso[68]. Se era sagrado é porque, para a caridade medieval, ele participava dos obscuros poderes da miséria. Mais que qualquer outro, ele a exaltava. Não faziam com que ostentasse, tosquiado nos cabelos, o sinal da cruz? Foi sob esse signo que Tristão se apresentou pela última vez na Cornualha — sabendo muito bem que assim ele teria direito à mesma hospitalidade que todos os miseráveis. E, peregrino do desatino, com o bastão pendurado do pescoço e, com a marca

67. Citado em LALLEMAND, *loc. cit.*, IV, pp. 216-226.

68. Somos nós que encaramos os «possuídos» como loucos (o que é um postulado) e que supomos que todos os loucos da Idade Média eram tratados como possuídos (o que é um erro). Este erro e este postulado encontram-se em inúmeros autores, como Zilvoorg.

da cruz recortada na cabeça, ele tinha certeza de poder entrar no castelo do rei Marcos:

Ninguém ousou barrar-lhe a porta, e ele atravessou o pátio, imitando a um bobo para grande alegria dos servidores. Continuou sem se emocionar e chegou até a sala onde estavam o rei, a rainha e todos os cavaleiros. Marcos sorriu...[69]

Se a loucura no século XII está como que *dessacralizada* é de início porque a miséria sofreu essa espécie de degradação que a faz ser encarada agora apenas no horizonte da moral. A loucura só terá hospitalidade doravante entre os muros do hospital, ao lado de todos os pobres. É lá que a encontraremos ainda ao final do século XVIII. Com respeito a ela, nasceu uma nova sensibilidade: não mais religiosa, porém moral. Se o louco aparecia de modo familiar na paisagem humana da Idade Média, era como que vindo de um outro mundo. Agora, ele vai destacar-se sobre um fundo formado por um problema de "polícia", referente à ordem dos indivíduos na cidade. Outrora ele era acolhido porque vinha de outro lugar; agora, será excluído porque vem daqui mesmo, e porque seu lugar é entre os pobres, os miseráveis, os vagabundos. A hospitalidade que o acolhe se tornará, num novo equívoco, a medida de saneamento que o põe fora do caminho. De fato, ele continua a vagar, porém não mais no caminho de uma estranha peregrinação: ele perturba a ordem do espaço social. Despojada dos direitos da miséria e de sua glória, a loucura com a pobreza e a ociosidade, doravante surge, de modo seco, na dialética imanente dos Estados.

O internamento, esse fato maciço cujos indícios são encontrados em toda a Europa do século XVII, é assunto de "polícia". Polícia, no sentido preciso que a era clássica atribui a esse termo, isto é, conjunto das medidas que tornam o trabalho ao mesmo tempo possível e necessário para todos aqueles que não poderiam viver sem ele. A pergunta que Voltaire irá logo formular já tinha sido feita pelos contemporâneos de Colbert:

O quê? Desde que vocês se estabeleceram como corpo do povo ainda não encontraram o segredo para obrigar todos os ricos a fazer todos os pobres trabalharem? Neste caso ainda não chegaram nem à cartilha da polícia[70].

Antes de ter o sentido médico que lhe atribuímos, ou que pelo menos gostamos de supor que tem, o internamento foi exigido por razões bem diversas da preocupação com a cura.

69. *Tristan et Iseult*, ed. Bossuat, p. 220.

70. VOLTAIRE, *Oeuvres complètes*, Garnier, XXIII, p. 377.

O que o tornou necessário foi um imperativo de trabalho. Nossa filantropia bem que gostaria de reconhecer os signos de uma benevolência para com a doença, lá onde se nota apenas a condenação da ociosidade.

Voltemos aos primeiros momentos da "Internação" e a esse édito real de 27 de abril de 1656 que criava o Hospital Geral. De início, a instituição atribuía-se a tarefa de impedir "a mendicância e a ociosidade, bem como as fontes de todas as desordens". De fato, essa era a última das grandes medidas que tinham sido tomadas a partir da Renascença a fim de pôr termo ao desemprego ou, pelo menos, à mendicância[71]. Em 1532, o parlamento de Paris decidiu mandar prender os mendigos e obrigá-los a trabalhar nos esgotos da cidade, amarrados, dois a dois, por correntes. A crise intensifica-se rapidamente, pois a 23 de março de 1534 ordena-se "aos pobres escolares e indigentes" que saíssem da cidade, enquanto se proibia "entoar doravante diante das imagens das ruas qualquer oração"[72]. As guerras de religião multiplicam essa multidão duvidosa onde se misturam camponeses escorraçados de suas terras, soldados em licença ou desertores, operários sem trabalho, estudantes pobres, doentes. No momento em que Henrique IV empreende o cerco de Paris, a cidade, que tem menos de 100 000 habitantes, conta com mais de 30 000 mendigos[73]. Uma retomada econômica se esboça no começo do século XVII. Decide-se absorver pela força os desempregados que não retomaram seu lugar na sociedade. Uma decisão do parlamento datada de 1606 decide que os mendigos de Paris serão chicoteados em praça pública, marcados nos ombros, a cabeça raspada e expulsos da cidade. Para impedi-los de voltar, um ordenamento de 1607 estabelece nas portas da muralha da cidade companhias de arqueiros que devem impedir a entrada a todos os indigentes[74]. Quando desaparecem, com a guerra dos Trinta Anos, os efeitos da renascença econômica, os problemas da mendicância e da ociosidade se recolocam de novo; até meados do século, o aumento regular das taxas incomoda as manufaturas e aumenta o desemprego. Ocorrem então as revoltas de Paris (1621), Rouen (1639), Lyon (1652). Ao mesmo tempo, o mundo operário se vê desorganizado com o aparecimento das novas estruturas econômicas; à

71. De um ponto de vista espiritual, a miséria, ao final do século XVI e no começo do XVII, é sentida como uma ameaça do Apocalipse. «Um dos sinais mais evidentes do próximo advento do Filho de Deus e da consumação dos séculos é o extremo de miséria espiritual e temporal a que o mundo se vê reduzido. É agora que os dias são maus... que segundo a multidão de erros, as misérias se multiplicaram, sendo as penas as sombras inseparáveis das culpas» (CAMUS, *De la mendicité légitime des pauvres*, pp. 3-4).

72. DELAMARE, *Traité de police*, *loc. cit.*

73. Cf. THOMAS PLATTER, *Description de Paris*, 1559, publicada em sua *Mémoires de la société de l'Histoire de Paris*, 1899.

74. Medidas semelhantes nas províncias: Grenoble, por exemplo, tem seu «caça-mendigo», encarregado de percorrer as ruas e escorraçar os vagabundos.

medida que se desenvolvem as grandes manufaturas, as associações perdem seus poderes e seus direitos, os "Regulamentos gerais" proíbem toda assembléia de operários, toda liga, toda "associação". Em muitas profissões, no entanto, as associações se reconstituem[75]. Processam-nas, mas parece que os parlamentos demonstram uma certa brandura: o da Normandia declina toda competência para julgar os revoltosos de Rouen. É por isso, sem dúvida, que a Igreja intervém e assemelha os agrupamentos secretos dos operários às práticas de feitiçaria. Um decreto da Sorbonne, em 1655, declara "sacrílegos e culpados de pecado mortal" todos aqueles que se liguem aos maus camaradas.

Nesse conflito abafado que opõe a severidade da Igreja à indulgência dos parlamentos, a criação do Hospital é sem dúvida, pelo menos na origem, uma vitória parlamentar. Em todo caso, é uma solução nova: é a primeira vez que se substituem as medidas de exclusão puramente negativas por uma medida de detenção; o desempregado não é mais escorraçado ou punido; toma-se conta dele, às custas da nação mas também de sua liberdade individual. Entre ele e a sociedade, estabelece-se um sistema implícito de obrigações: ele tem o direito de ser alimentado, mas deve aceitar a coação física e moral do internamento.

É toda essa massa um tanto indistinta que visa o édito de 1656: população sem recursos, sem ligações sociais, classe que se viu abandonada ou em disponibilidade durante um certo tempo pelo novo desenvolvimento econômico. Menos de quinze dias após ter sido assinado, o édito é lido e proclamado nas ruas. Parágrafo 9:

> Fazemos expressa proibição a todas as pessoas de todos os sexos, lugares e idades, de toda qualidade de nascimento e seja qual for sua condição, válidos ou inválidos, doentes ou convalescentes, curáveis ou incuráveis, de mendigar na cidade e nos subúrbios de Paris, ou em suas igrejas e em suas portas, às portas das casas ou nas ruas, nem em nenhum lugar público, nem em segredo, de dia ou de noite... sob pena de chicoteamento para os transgressores na primeira vez, e pela segunda vez as galeras para homens e meninos e banimento para as mulheres e meninas.

No domingo seguinte — 13 de maio de 1657 — é celebrada, na igreja Saint-Louis de la Pitié, uma missa solene do Espírito Santo e na segunda-feira, 14 de maio, pela manhã, a milícia, que na mitologia dos receios populares iria transformar-se nos "arqueiros do Hospital", começa a caçar os mendigos e a mandá-los para os diferentes prédios do Hospital. Quatro anos depois, a Salpêtrière abriga 1 460 mulheres e crianças; na Misericórdia há 98 meninos,

75. Em particular os operários do papel e da gráfica; cf. por exemplo, o texto dos Arquivos departamentais do Hérault, publicado por G. MARTIN, *La grande industrie sous Louis XIV*, Paris, 1900, p. 89, nota 3.

897 moças entre sete e dezessete anos e 95 mulheres. Em Bicêtre, 1 615 homens adultos; na Savonnerie, 305 meninos entre oito e treze anos e, finalmente, colocaram-se em Scipion as mulheres grávidas, as amas e as crianças de pouca idade: total de 530 pessoas. No início, as pessoas casadas, ainda que necessitadas, não são admitidas: a administração se encarrega de alimentá-las a domicílio. Mas logo, graças a uma doação de Mazarino, é possível alojá-las na Salpêtrière. No total, entre 5 000 e 6 000 pessoas.

Em toda a Europa o internamento tem o mesmo sentido, se for considerado pelo menos em suas origens. Constitui uma das respostas dadas pelo século XVII a uma crise econômica que afeta o mundo ocidental em sua totalidade: diminuição dos salários, desemprego, escassez de moeda, devendo-se este conjunto de fatos, muito provavelmente, a uma crise na economia espanhola[76]. Mesmo a Inglaterra, o menos dependente desse sistema dentre todos os países da Europa ocidental, vê-se às voltas com os mesmos problemas. Apesar de todas as medidas tomadas para evitar o desemprego e a queda dos salários[77], a pobreza não deixa de aumentar no país. Em 1622, aparece um panfleto, *Grevious Groan for the Poor,* atribuído a Dekker e que, ressaltando o perigo corrido, denuncia a incúria geral:

> Embora o número de pobres aumente diariamente, todas as coisas que poderiam aliviá-los vão de mal a pior;... muitas paróquias impelem seus pobres e os operários válidos que não querem trabalhar... a mendigar, trapacear ou roubar para viver, de modo que o país se vê miseravelmente infestado por eles[78].

Teme-se que eles congestionem o país; e como eles não têm a possibilidade, como no continente, de passar de um país para outro, propõe-se "bani-los e comboiá-los para as terras recém-descobertas, nas Índias orientais e ocidentais"[79]. Em 1630, o rei estabelece uma comissão que deve zelar pela execução rigorosa das leis dos pobres. No mesmo ano, ela publica uma série "de ordens e mandamentos"; recomenda-se processar mendigos e vagabundos, bem como

> todos aqueles que vivem na ociosidade e não querem trabalhar em troca de soldos razoáveis ou que gastam o que têm nos cabarés.

Deve-se puni-los de acordo com as leis e pô-los nas casas de correção; quanto aos que têm mulher e filhos, é preciso verificar se se casaram, se seus filhos são batizados,

76. Segundo EARL HAMILTON, *American Treasure and the price revolution in Spain* (1934), as dificuldades da Europa no começo do século XVII se deveriam a uma parada na produção das minas das Américas.

77. I. JAMES I, Cap. VI: os juízes de paz fixarão os salários *for any labourers, weavers, spinners and workmen and workwomen whatsoever, either working by the day, week, month or year.* Cf. NICHOLLS, *loc. cit.*, I, p. 209.

78. Citado in NICHOLLS, I, p. 245.

79. *Idem*, p. 212.

> pois essas pessoas vivem como selvagens, sem se casarem, se enterrarem ou se batizarem; é esta liberdade licenciosa que faz com que tantas pessoas sintam prazer em ser vagabundos[80].

Apesar da recuperação da Inglaterra em meados do século, o problema ainda não foi resolvido na época de Cromwell, uma vez que o Lord Prefeito se queixa dessa

> praga atropelando-se na cidade, perturbando a ordem pública, assediando as viaturas, pedindo esmolas em altos brados às portas das igrejas e das casas particulares[81].

Ainda durante muito tempo a casa de correção ou os locais do Hospital Geral servirão para a colocação dos desempregados, dos sem trabalho, e vagabundos. Toda vez que se produz uma crise, e que o número de pobres sobe verticalmente, as casas de internamento retomam, pelo menos por algum tempo, sua original significação econômica. Em meados do século XVIII, está-se de novo em plena crise: 12 000 operários mendigos em Rouen, outro tanto em Tours. Em Lyon, as manufaturas fecham. O conde de Argenson,

> que tem o departamento de Paris e a direção dos marechais de França, ordena prender todos os mendigos do reino; os marechais atuam no interior para fazer cumprir a ordem, enquanto se faz o mesmo em Paris, para onde se tem certeza que eles não refluirão, cercados por todos os lados[82].

Mas fora dos períodos de crise, o internamento adquire um outro sentido. Sua função de repressão vê-se atribuída de uma nova utilidade. Não se trata mais de prender os sem trabalho, mas de dar trabalho aos que foram presos, fazendo-os servir com isso a prosperidade de todos. A alternativa é clara: mão-de-obra barata nos tempos de pleno emprego e de altos salários; e em período de desemprego, reabsorção dos ociosos e proteção social contra a agitação e as revoltas. Não nos esqueçamos que as primeiras casas de internamento surgem na Inglaterra nas regiões mais industrializadas do país: Worcester, Norwich, Bristol; que o primeiro Hospital Geral foi aberto em Lyon, quarenta anos antes de Paris[83]; que a primeira de todas as cidades alemãs, Hamburgo, tem sua *Zuchthaus* desde 1620. Seu regulamento, publicado em 1622, é bastante preciso. Os internos devem trabalhar, todos. Determina-se o valor exato de sua produção e dá-se-lhes a quarta parte. Pois o trabalho não é apenas ocupação: deve ser produtivo. Os oito diretores da casa estabelecem um plano geral. O *Werkmeister* atribui

80. F. EDEN, *State of the Poor*, Londres, 1797, I, p. 160.

81. E.M. LEONARD, *The Early History of English Poor Relief*, Cambridge, 1900, p. 270.

82. MARQUES D'ARGENSON, *Journal et Mémoires*, Paris, 1867, VI, p. 80 (30 de novembro de 1749).

83. E em condições bem características: «A fome provocou a existência de vários barcos cheios de uma multidão de pobres que as províncias vizinhas não tinham condições de alimentar.» As grandes famílias industriais, sobretudo os Halincourt, fazem doações (*Statuts et règlements de l'Hôpital général de la Charité et Aumône générale de Lyon*, 1742, pp. VII e VIII).

uma tarefa a cada um em particular, e deve verificar ao final da semana se ela foi bem realizada. A regra do trabalho será aplicada até o fim do século XVIII, dado que Howard pode constatar ainda que

ali se fia, fazem-se meias, tece-se a lã, crina, linho, aplaina-se madeira, as raspas de veado. A tarefa do homem robusto que lida com essa madeira é de 45 libras por dia. Alguns homens e cavalos ocupam-se com um moinho a pisão. Um ferreiro trabalha sem parar[84].

Cada casa de internamento na Alemanha tem sua especialidade: fiação se tem sobretudo em Bremen, Brunswick, Munique, Breslau, Berlim; em Hanover se tece. Os homens aplainam madeira em Bremen e Hamburgo. Em Nuremberg faz-se o polimento dos vidros ópticos; em Mayence, o trabalho principal é moer farinha[85].

Quando se abrem as primeiras casas de correção na Inglaterra, está-se em plena recessão econômica. O ato de 1610 recomenda apenas reunir a todas as casas de correção os moinhos, as tecelagens, os ateliês de cardadura a fim de ocupar os pensionários. Mas a exigência moral torna-se uma tática econômica quando, em 1651, com o ato de Navegação e a redução das taxas de desconto, a situação econômica se restabelece, e o comércio e a indústria desenvolvem-se. Procura-se utilizar do melhor modo possível, isto é, do modo mais barato possível, toda a mão-de-obra válida. Quando John Carey estabelece seu projeto de *workhouse* para Bristol, ele coloca em primeiro lugar a urgência do trabalho:

Os pobres dos dois sexos e de todas as idades podem ser utilizados para bater o cânhamo, preparar e tecer o linho, fazer a cardadura e fiação da lã[86].

Em Worcester, fabricam-se roupas e lonas; estabelece-se um ateliê para as crianças. Tudo isso não deixa de apresentar problemas. Pode-se fazer com que as *workhouses* lancem mão das indústrias e do comércio locais; pensa-se talvez que essa fabricação barata terá um efeito regulador sobre o preço de venda. Mas as manufaturas protestam[87]. Daniel Defoe observa que, com essa concorrência desleal das *workhouses*, criam-se pobres numa região a pretexto de acabar com eles em outra:

é dar a um o que se retira de outro, pôr um vagabundo no lugar de um homem honesto e forçar este a encontrar outro trabalho a fim de sustentar a família[88].

Diante desse perigo da concorrência, as autoridades deixam que esse trabalho progressivamente desapareça. Os

84. HOWARD, *loc. cit.*, I, pp. 154 e 155.
85. *Idem*, pp. 136-206.
86. Citado in NICHOLLS, *loc. cit.*, I, p. 353.
87. Assim é que a *workhouse* de Worcester deve comprometer-se a exportar para longe todas as roupas ali fabricadas e que não são usadas pelos pensionistas.
88. Citado in NICHOLLS, *loc. cit.*, I, p. 367.

pensionistas não podem nem mesmo ganhar o necessário para seu sustento; às vezes torna-se necessário jogá-los na prisão a fim de que tenham pelo menos o pão gratuito. Quanto às *bridwells*, poucas há

onde se faça alguma coisa, e mesmo onde se possa fazer alguma coisa. Aqueles que nelas são colocados não têm nem material nem instrumentos com os quais trabalhar; passam o tempo na ociosidade e na devassidão[89].

Quando se cria o Hospital Geral de Paris, pensa-se sobretudo na supressão da mendicância, mais do que na ocupação dos internos. Parece no entanto que Colbert, tal como seus contemporâneos ingleses, tenha visto na assistência pelo trabalho ao mesmo tempo um remédio para o desemprego e um estimulante para o desenvolvimento das manufaturas[90]. O fato é que no interior os intendentes devem continuar a atentar para a situação econômica das casas de caridade, que devem ter alguma significação.

Todos os pobres que são capazes de trabalhar devem fazê-lo durante os dias de trabalho, tanto para evitar a ociosidade, que é a mãe de todos os males, como para acostumar-se ao trabalho e também ganhar parte de sua alimentação[91].

Às vezes há mesmo arranjos que permitem aos empresários privados utilizar, para proveito próprio, a mão-de-obra dos asilos. Por exemplo, mediante um acordo feito em 1708, um empresário fornece lã à Caridade de Tulle, e ainda sabão e carvão, sendo-lhe entregue de volta a lã cardada e fiada. Todo o lucro é dividido entre o hospital e o empresário[92]. Mesmo em Paris, tentou-se várias vezes transformar em manufaturas as grandes construções do Hospital Geral. A acreditar-se no autor de um ensaio anônimo publicado em 1790, tentou-se na Misericórdia "todos os tipos de manufaturas que a capital se podia permitir"; finalmente, "em desespero de causa chegou-se a um trabalho com laços, o menos dispendioso"[93]. Em outras partes, as tentativas não foram mais frutíferas. Fizeram-se numerosas tentativas em Bicêtre: fabricação de fio e corda, polimento de vidros e sobretudo o famoso "grande poço"[94]. Teve-se mesmo a idéia, em 1781, de substituir os cavalos que faziam subir a água por equipes de prisioneiros que se revezavam das cinco da manhã às oito da noite:

89. HOWARD, *loc. cit.*, I, p. 8.
90. Ele aconselha à abadia de Jumièges que ofereça, aos seus infelizes, lãs que poderiam fiar: «As manufaturas de lãs e meias podem fornecer um meio admirável para fazer os vagabundos trabalharem» (G. MARTIN, *loc. cit.*, p. 225, nota 4).
91. Citado in LALLEMAND, *loc. cit.*, IV, p. 539.
92. FOROT, *loc. cit.*, pp. 16-17.
93. Cf. LALLEMAND, *loc. cit.*, IV, p. 544, nota 18.
94. Um arquiteto, Germain Boffrand, projetou em 1733 um poço imenso, que logo se revelou inútil. Mas continuou-se com as obras para ocupar os prisioneiros.

Que motivos puderam determinar essa estranha ocupação? Motivos de economia ou apenas os referentes à necessidade de ocupar os prisioneiros? Se a única necessidade era ocupar os prisioneiros, não seria mais adequado ocupá-los num trabalho mais útil, para eles e para a casa? Se o motivo era a economia, não vemos motivo algum[94a].

No decorrer do século XVIII, a significação econômica que Colbert desejara dar ao Hospital Geral não deixou de se esfumar; esse centro de trabalho obrigatório tornou-se o lugar privilegiado da ociosidade. "Qual a fonte das desordens de Bicêtre?", perguntaram-se os homens da Revolução. E eles responderão aquilo que já tinha sido respondido no século XVII: "A ociosidade. O modo de remediar a situação? O trabalho."

A era clássica utiliza o internamento de um modo equívoco, fazendo com que represente um duplo papel: reabsorver o desemprego ou pelo menos ocultar seus efeitos sociais mais visíveis, e controlar os preços quando eles ameaçam ficar muito altos. Agir alternadamente sobre o mercado da mão-de-obra e os preços de produção. Na verdade, não parece que as casas de internamento tenham podido representar eficazmente o papel que delas se esperava. Se elas absorviam os desempregados, faziam-no sobretudo para ocultar a miséria e evitar os inconvenientes políticos ou sociais de sua agitação. Mas no exato momento em que se colocavam essas pessoas nos ateliês obrigatórios, aumentava-se o desemprego nas regiões vizinhas ou em setores similares[95]. Quanto à ação sobre os preços, ela só podia ser artificial, com o preço de mercado dos produtos assim fabricados não tendo uma proporção com o custo real, se calculado de acordo com as despesas provocadas pelo próprio internamento.

Avaliada apenas de acordo com seu valor funcional, a criação das casas de internamento pode ser considerada um fracasso. Seu desaparecimento em quase toda a Europa no começo do século XIX, como centros de recepção de indigentes e prisão da miséria, sancionará seu fracasso final: remédio transitório e ineficaz, precaução social muito mal formulada pela industrialização nascente. No entanto, com esse mesmo fracasso a era clássica realizava uma experiência irredutível. Aquilo que encaramos hoje como dialética inábil da produção e dos preços tinha na época sua significação real de uma certa consciência ética do trabalho, em

94a. MUSQUINET DE LA PAGNE, *Bicêtre réformé ou établissement d'une maison de discipline*, 1789, p. 22.

95. Como na Inglaterra, houve conflitos desse tipo na França; em Troyes, por exemplo, um processo entre «os mestres e comunidades de barreteiros» e os administradores dos hospitais *(Archives du département de l'Aube)*.

que as dificuldades dos mecanismos econômicos perdiam sua urgência em proveito de uma afirmação do valor.

Nesse primeiro impulso do mundo industrial, o trabalho não parece ligado a problemas que ele mesmo suscitaria; é percebido, pelo contrário, como solução geral, panacéia infalível, remédio para todas as formas da miséria. Trabalho e pobreza situam-se numa oposição simples; suas amplitudes estão na razão inversa uma da outra. Quanto a este poder, que de fato lhe pertence, de fazer desaparecer a miséria, o trabalho (para o pensamento clássico) não o retira tanto de seu poder produtor quanto de uma certa força de encantamento moral. A eficácia do trabalho é reconhecida porque é baseada em sua transcendência ética. Após a queda do homem, o trabalho-punição recebeu um valor de penitência e resgate. Não é uma lei da natureza que força o homem a trabalhar, mas sim o efeito de uma maldição. A terra é inocente dessa esterilidade onde acabaria por adormecer se o homem permanecesse ocioso:

> A terra não tinha pecado, e se ela é maldita é por causa do trabalho do homem maldito que a cultiva; não se tira nenhum fruto dela, sobretudo o mais necessário, a não ser pela força e através de contínuos trabalhos[96].

A obrigação do trabalho não está ligada a nenhuma confiança na natureza, e não é nem mesmo por uma obscura fidelidade que a terra deve recompensar o trabalho do homem. O tema é constante entre os católicos, bem como entre os reformistas: o trabalho não produz, ele próprio, seus frutos. Colheita e riqueza não estão ao final de uma dialética do trabalho e da natureza. Esta é a advertência de Calvino:

> Não acreditemos que os homens, mesmo vigilantes e hábeis, mesmo tendo cumprido seus deveres, consigam fazer férteis suas terras: é a bênção de Deus que governa tudo[97].

E Bossuet, por sua vez, reconhece esse perigo do trabalho que continuaria infecundo se Deus não interviesse com sua benevolência:

> A cada instante a esperança da colheita, e o fruto único de todos nossos trabalhos pode escapar-nos; estamos à mercê do céu inconstante que faz chover sobre a delicada espiga[98].

Esse trabalho precário ao qual a natureza nunca está obrigada a responder — a não ser por vontade particular de Deus — é no entanto, rigorosamente, obrigatório: não ao nível das sínteses naturais, mas ao nível das sínteses morais. O pobre que, sem consentir em "atormentar" a terra, esperasse que Deus viesse em sua ajuda, pois este prometeu

96. BOSSUET, *Elévations sur les mystères*, VI semana, 12.ª elevação. (*Bossuet. Textes choisis*, por H. Bremond, Paris, 1913, III, p. 285).

97. *Sermon 153 sur le Deutéronome*, 12 de março de 1556.

98. BOSSUET, *loc. cit.*, p. 285.

alimentar os pássaros do céu, estaria desobedecendo à grande lei das Escrituras: "Não tentarás o Eterno, teu Senhor". Não querer trabalhar, não é "pôr à prova o poder de Deus"?[99] É procurar obrigá-lo a fazer o milagre[100], isto quando o milagre é outorgado diariamente ao homem como recompensa gratuita de seu trabalho. Se é verdade que o trabalho não está inscrito entre as leis da natureza, ele está envolvido na ordem do mundo decaído. É por isso que a ociosidade é revolta — a pior de todas, num certo sentido, pois ela espera que a natureza seja generosa como na inocência dos primórdios e quer obrigar uma Bondade à qual o homem não tem mais direito depois de Adão. O orgulho foi o pecado do homem antes da queda; mas o pecado da ociosidade é o supremo orgulho do homem caído, o inútil orgulho da miséria. Em nosso mundo, no qual a terra só é fértil em espinheiros e ervas daninhas, esse é o pecado por excelência. Na Idade Média, o grande pecado, *radix malorum omnium*, foi a soberba. A acreditar-se em Huizinga, houve um tempo, na aurora da Renascença, em que o pecado supremo assumiu a forma da Avareza, *a cicca cupidigia* de Dante[101]. Todos os textos do século XVII anunciam, pelo contrário, o infernal triunfo da Preguiça: é ela agora que conduz a ronda dos vícios e os provoca. Não nos esqueçamos de que, segundo o édito de criação, o Hospital Geral deve impedir "a mendicância e a ociosidade como fontes de todas as desordens". Bourdaloue faz eco a essas condenações da preguiça, miserável orgulho do homem caído:

> O que significa portanto, ainda uma vez, essa desordem da vida ociosa? Entendendo bem a Santo Ambrósio, é uma segunda revolta da criatura contra Deus[102].

O trabalho nas casas de internamento assume assim uma significação ética: dado que a preguiça tornou-se a forma absoluta da revolta, obrigam-se os ociosos ao trabalho, no lazer indefinido de um labor sem utilidade nem proveito.

É numa certa experiência do trabalho que se formulou a exigência, indissoluvelmente econômica e moral, do internamento. Trabalho e ociosidade traçaram no mundo clássico uma linha de partilha que substituiu a grande exclusão da lepra. O asilo ocupou rigorosamente o lugar do leprosário na geografia dos lugares assombrados, bem como nas paisagens do universo moral. Retomaram-se os velhos ritos da excomunhão, mas no mundo da produção e do

99. CALVINO, *Sermon 49 sur le Deutéronome*, 3 de julho de 1555.

100. «Queremos que Deus sirva a nossos loucos apetites e que ele fique como que sujeito a nós» (CALVINO, *ibid.*).

101. HUIZINGA, *Le Déclin du Moyen Age*, Paris, 1932, p. 35.

102. BOURDALOUE, *Dimanche de la Septuagèsime*, *Oeuvres*, Paris, 1900, I, p. 346.

comércio. É nesses lugares da ociosidade maldita e condenada, nesse espaço inventado por uma sociedade que decifrava na lei do trabalho uma transcendência ética, que a loucura vai aparecer e rapidamente desenvolver-se ao ponto de anexá-los. Dia chegará em que ela poderá recolher essas praias estéreis da ociosidade através de uma espécie de antiqüíssimo e obscuro direito de herança. O século XIX aceitará e mesmo exigirá que se atribuam exclusivamente aos loucos esses lugares nos quais cento e cinqüenta anos antes se pretendeu alojar os miseráveis, vagabundos e desempregados.

O fato de os loucos terem sido envolvidos na grande proscrição da ociosidade não é indiferente. Desde o começo eles terão seu lugar ao lado dos pobres, bons ou maus, e dos ociosos, voluntários ou não. Como estes, serão submetidos às regras do trabalho obrigatório; e mais de uma vez aconteceu de retirarem eles sua singular figura dessa coação uniforme. Nos ateliês em que eram confundidos com os outros, distinguiram-se por si sós através de sua incapacidade para o trabalho e incapacidade de seguir os ritmos da vida coletiva. A necessidade de conferir aos alienados um regime especial, descoberta no século XVIII, e a grande crise da internação que precede de pouco à Revolução estão ligadas à experiência da loucura que se pôde ter com a obrigação geral do trabalho[103]. Não se esperou o século XVII para "fechar" os loucos, mas foi nessa época que se começou a "interná-los", misturando-os a toda uma população com a qual se lhes reconhecia algum parentesco. Até a Renascença, a sensibilidade à loucura estava ligada à presença de transcendências imaginárias. A partir da era clássica e pela primeira vez, a loucura é percebida através de uma condenação ética da ociosidade e numa imanência social garantida pela comunidade de trabalho. Esta comunidade adquire um poder ético de divisão que lhe permite rejeitar, como num outro mundo, todas as formas da inutilidade social. É nesse *outro mundo*, delimitado pelos poderes sagrados do labor, que a loucura vai adquirir esse estatuto que lhe reconhecemos. Se existe na loucura clássica alguma coisa que fala de *outro lugar* e de *outra coisa*, não é porque o louco vem de um outro céu, o do insano, ostentando seus signos. É porque ele atravessa por conta própria as fronteiras da ordem burguesa, alienando-se fora dos limites sacros de sua ética.

Com efeito, a relação entre a prática do internamento e as exigências do trabalho não é definida inteiramente

103. Tem-se um exemplo muito característico disso nos problemas que se apresentaram na casa de internamento de Brunswick. Cf. *infra*, Parte III, Cap. 12.

— longe disso — pelas condições da economia. Sustenta-a e anima-a uma percepção moral. Quando o *Board of Trade* publicou seu relatório sobre os pobres, onde eram propostos os meios de "torná-los úteis ao público", deixou-se bem claro que a origem da pobreza não era nem a escassez dos gêneros nem o desemprego, mas o "esmorecimento da disciplina e a frouxidão dos costumes"[104]. O édito de 1656, também ele, ostentava estranhas ameaças em meio a suas denúncias morais:

> A libertinagem dos mendigos chegou a um ponto extremado através de um infeliz abandono a todas as espécies de crimes, que atraem a maldição de Deus sobre os Estados quando não punidos.

Esta "libertinagem" não é aquela que se pode definir através da grande lei do trabalho, mas sim uma libertinagem moral:

> Tendo a experiência mostrado às pessoas que se ocuparam com as obras de caridade que vários dentre eles, de um e outro sexo, moram juntos sem casamento, que muitos de seus filhos não são batizados, e que vivem quase todos na ignorância da religião, no desprezo pelos sacramentos e no hábito contínuo de todas as espécies de vícios.

Do mesmo modo, o Hospital Geral não tem o aspecto de um simples refúgio para aqueles que a velhice, a enfermidade ou a doença impedem de trabalhar; ele não terá simplesmente o aspecto de um ateliê de trabalho forçado, mas antes o de uma instituição moral encarregada de castigar, de corrigir uma certa "falha" moral que não merece o tribunal dos homens mas que não poderia ser corrigida apenas pela severidade da penitência. O Hospital Geral tem um estatuto ético. É desse encargo moral que se revestem seus diretores, e é-lhes atribuído todo o aparelho jurídico e material da repressão:

> Têm todo o poder de autoridade, de direção, de administração, de polícia, jurisdição, correção e punição;

e para que realizem sua tarefa, põe-se-lhes à disposição "pelourinhos e golilhas, prisões e celas-fortes"[105].

E, no fundo, é nesse contexto que a obrigação do trabalho assume um sentido: é simultaneamente um exercício ético e garantia moral. Vale como ascese, como punição, como signo de uma certa atitude do coração. O prisioneiro que pode e quer trabalhar será libertado não tanto pelo fato de ser novamente útil à justiça, mas porque de novo aderiu ao grande pacto ético da existência humana. Em abril de 1684, um ordenamento cria no interior do hospital uma seção para rapazes e moças com menos de 25 anos; esclarece-se que o trabalho deve ocupar a maior parte do dia e ser acompanhado pela "leitura de alguns livros pios". Mas o

104. Cf. NICHOLLS, *op. cit.*, I, p. 352.
105. Regulamento do Hospital Geral. Art. XII e XIII.

regulamento define o caráter puramente repressivo desse trabalho, distante de toda preocupação de produção: "Serão obrigados a trabalhar tanto e tão rudemente quanto o permitirem suas forças e os lugares onde estiverem". É assim, e apenas assim, que será possível ensinar-lhes uma profissão "conveniente a seu sexo e inclinações" na medida em que o zelo demonstrado nos primeiros exercícios permita "avaliar que querem corrigir-se". Toda falta

> será punida com uma diminuição da comida, aumento de trabalho, prisão e outras penas usuais nos ditos hospitais, tal como seus diretores considerarem razoável[106].

Basta ler o "regulamento geral do que deve ser a vida diária na Casa de Saint-Louis da Salpêtrière"[107] para compreender que a própria exigência do trabalho está subordinada a um exercício de reforma e coação morais que proporciona, se não o sentido último, pelo menos a justificativa essencial da internação.

Fenômeno importante, essa invenção de um lugar de coação onde a moral grassa através de uma disposição administrativa. Pela primeira vez, instauram-se estabelecimentos de moralidade nos quais ocorre uma surpreendente síntese entre obrigação moral e lei civil. A ordem dos Estados não sofre mais a desordem dos corações. Por certo não é a primeira vez na cultura européia que a falta moral, mesmo em sua forma mais privada, assume o aspecto de um atentado contra as leis escritas ou não escritas da cidade. Mas nessa grande internação da era clássica, o essencial e o evento novo é que a lei não mais condena: interna-se nas cidadelas da moralidade pura, onde a lei que deveria imperar sobre os corações será aplicada sem compromissos nem amenidades, sob as espécies rigorosas da coação física. Supõe-se uma sorte de reversibilidade da ordem moral dos princípios à ordem física, uma possibilidade de passar da primeira para a segunda sem resíduos, nem coações, nem abuso do poder. A aplicação exaustiva da lei moral não pertence tampouco à ordem das realizações; ela pode efetuar-se a partir do nível das sínteses sociais. A moral se deixa administrar como o comércio ou a economia.

Vê-se assim inscrever-se nas instituições da monarquia absoluta — naquelas mesmas que durante longo tempo permaneceram como símbolo de arbitrariedade — a grande idéia burguesa, e logo republicana, segundo a qual também a virtude é um assunto de Estado, que é possível fazê-la imperar através de decretos e estabelecer uma autoridade a fim de ter-se a certeza de que será respeitada. Os muros da internação encerram de certo modo o lado negativo desta cidade moral, com a qual a consciência burguesa começa a

106. Citado na *Histoire de l'Hôpital général*, brochura anônima, Paris, 1676.
107. Arsenal, ms. 2566, fólios 54-70.

sonhar no século XVII: cidade moral destinada aos que gostariam, de saída, de esquivar-se dela, cidade onde o direito impera apenas através de uma força contra a qual não cabe recurso — uma espécie de soberania do bem em que triunfa apenas a ameaça, e onde a virtude (tanto ela tem seu prêmio em si mesma) só tem por recompensa o fato de escapar ao castigo. À sombra da cidade burguesa nasce essa estranha república do bem imposta pela força a todos os suspeitos de pertencer ao mal. É o avesso do grande sonho e da grande preocupação da burguesia na época clássica: as leis do Estado e as leis do coração finalmente identificadas umas com as outras.

Que nossos políticos se dignem interromper suas elucubrações... e que saibam que se tem tudo com o dinheiro, exceção feita dos costumes e dos cidadãos[108].

Não será esse o sonho que parece ter assombrado os fundadores da casa de internamento de Hamburgo? Um dos diretores deve zelar para que

todos os que estão na casa desempenhem-se de seus deveres religiosos e a respeito deles sejam instruídos... O mestre-escola deve instruir as crianças na religião e exortá-las, encorajá-las a ler, em seus momentos de lazer, diversas partes das Santas Escrituras. Deve ensiná-las a ler, escrever, contar, a serem honestas e decentes com aqueles que visitam a casa. Deve fazer com que assistam aos ofícios divinos, e que neles se comportem moderadamente[109].

Na Inglaterra, o regulamento das *workhouses* concede um bom lugar à vigilância dos costumes e à educação religiosa. Assim é que para a casa de Plymouth se previu a nomeação de um *schoolmaster* que deve responder à tríplice condição de ser "pio, sóbrio e discreto"; todas as manhãs e todas as tardes, numa hora fixa, terá por encargo presidir às orações; todo sábado, à tarde, e todos os dias feriados, deverá dirigir-se aos internos, exortá-los e instruí-los com os "elementos fundamentais da religião protestante, conforme a doutrina da Igreja anglicana"[110]. Hamburgo ou Plymouth, *Zuchthäusern* e *workhouses* — em toda a Europa protestante, edificam-se essas fortalezas da ordem moral nas quais se ensina, da religião, aquilo que é necessário para o descanso das cidades.

Em terras católicas, a finalidade é a mesma, mas o domínio religioso é um pouco mais acentuado. A obra de São Vicente de Paula é testemunho disso.

A finalidade principal que permitiu que para cá se retirassem as pessoas, excluindo-as do turbilhão do mundo aberto e fazendo-as penetrar nesta solidão na qualidade de pensionistas, foi apenas a de subtraí-los à escravidão do pecado, impedi-los de serem para sempre danados e dar-lhes um meio de gozar de um pleno contentamento

108. ROUSSEAU, *Discours sur les sciences et les arts.*
109. HOWARD, *loc. cit.*, I, p. 157.
110. *Idem, ibidem*, II, pp. 382-401.

nesta vida e na outra, fazendo eles o possível para adorar em tudo isso a divina providência... A experiência só nos convence, infelizmente, de que a origem do desregramento que hoje vemos imperar entre a juventude reside apenas no grau de falta de instrução e de docilidade para com as coisas espirituais, preferindo antes seguir suas más inclinações do que as santas inspirações de Deus e os caridosos conselhos de seus pais.

Trata-se portanto de liberar os pensionistas de um mundo que é, para a fraqueza de que se revestem, apenas um convite ao pecado, trazê-los para uma solidão onde só terão por companheiros os "anjos da guarda" encarnados na presença cotidiana de seus vigias: estes, com efeito,

proporcionam-lhes os mesmos bons ofícios que lhes prestam, de modo invisível, seus anjos da guarda, a saber, instruí-los, consolá-los e proporcionar-lhes a salvação[111].

Nas casas de Caridade, toma-se o maior cuidado com esta ordenação da vida e das consciências, que no decorrer do século XVIII aparecerá de modo cada vez mais claro como a razão de ser da internação. Em 1765, estabelece-se um novo regulamento para a Caridade de Château-Thierry. Nele se esclarece que

o prior visitará todos os prisioneiros pelo menos uma vez por semana, um após o outro e separadamente, a fim de consolá-los e convocá-los para uma conduta melhor, e assegurar-se pessoalmente de que são tratados como o devem ser; o subprior fará o mesmo todos os dias[112].

Todas essas prisões da ordem moral poderiam ter ostentado esta divisa que Howard, mais uma vez, pôde ler na de Mayence:

Se foi possível submeter os animais ferozes, não se deve desesperar de corrigir o homem que se perdeu[113].

Para a Igreja católica, bem como para os países protestantes, a internação representa, sob a forma de um modelo autoritário, o mito da felicidade social: uma polícia cuja ordem seria inteiramente transparente aos princípios da religião, e uma religião cujas exigências seriam satisfeitas, sem restrições, nas regras da polícia e nas coações com que se pode armar. Existe, nessas instituições, como que uma tentativa de demonstrar que a ordem pode ser adequada à virtude. Neste sentido, a "internação" oculta ao mesmo tempo uma metafísica da cidade e uma política da religião; ela se situa, como um esforço de síntese tirânica, nessa distância que separa o jardim de Deus das cidades que os homens, escorraçados do Paraíso, construíram com suas próprias mãos. A casa de internamento na era clássica configura o símbolo mais denso dessa "polícia" que se concebia a si própria como o equivalente civil da religião para a edificação de uma cidade perfeita. Todos os temas morais do inter-

111. Sermão citado por COLLET, *Vie de Saint Vincent de Paul.*
112. Cf. TARDIF, *loc. cit.*, p. 22.
113. HOWARD, *loc. cit.*, I, p. 203.

namento não estão presentes nesse texto do *Traité de police* em que Delamare vê na religião "a primeira e a principal" das matérias que constituem o trabalho da polícia?

> Seria mesmo possível acrescentar 'único' trabalho se fôssemos sábios o suficiente para desempenhar com perfeição todos os deveres que ela nos prescreve. Nesse caso, sem outra ocupação, não mais haveria corrupção nos costumes; a temperança afastaria as doenças; a assiduidade ao trabalho, a frugalidade e uma sábia previdência forneceriam sempre as coisas necessárias à vida; com a caridade banindo os vícios, a tranqüilidade pública estaria assegurada; a humildade e a simplicidade poriam de lado aquilo que há de inútil e perigoso nas ciências humanas; a boa fé reinaria nas ciências e nas artes; ... os pobres seriam enfim socorridos voluntariamente e a mendicância banida; é correto dizer que, sendo a religião bem observada, todas as outras funções da polícia estariam cumpridas... Assim é que com muita sabedoria todos os legisladores basearam na Religião a felicidade e a duração dos Estados[114].

A internação é uma criação institucional própria ao século XVII. Ela assumiu, desde o início, uma amplitude que não lhe permite uma comparação com a prisão tal como esta era praticada na Idade Média. Como medida econômica e precaução social, ela tem valor de invenção. Mas na história do desatino, ela designa um evento decisivo: o momento em que a loucura é percebida no horizonte social da pobreza, da incapacidade para o trabalho, da impossibilidade de integrar-se no grupo; o momento em que começa a inserir-se no texto dos problemas da cidade. As novas significações atribuídas à pobreza, a importância dada à obrigação do trabalho e todos os valores éticos a ele ligados determinam a experiência que se faz da loucura e modificam-lhe o sentido.

Nasceu uma sensibilidade, que traçou uma linha, determinou um limiar, e que procede a uma escolha, a fim de banir. O espaço concreto da sociedade clássica reserva uma região de neutralidade, uma página em branco onde a vida real da cidade se vê em suspenso: nela, a ordem não mais enfrenta livremente a desordem, a razão não mais tenta abrir por si só seu caminho por entre tudo aquilo que pode evitá-la ou que tenta recusá-la. Ela impera em estado puro num triunfo que lhe é antecipadamente preparado sobre um desatino desenfreado. Com isso a loucura é arrancada a essa liberdade imaginária que a fazia florescer ainda nos céus da Renascença. Não há muito tempo, ela se debatia em plena luz do dia: é o *Rei Lear*, era *Dom Quixote*. Mas em menos de meio século ela se viu reclusa e, na fortaleza do internamento, ligada à Razão, às regras da moral e a suas noites monótonas.

114. DELAMARE, *Traité de police*, I, pp. 287-288.

3. O Mundo Correcional

Do outro lado desses muros do internamento não se encontram apenas a pobreza e a loucura, mas rostos, bem mais variados e silhuetas cuja estatura comum nem sempre é fácil de reconhecer.

É evidente que o internamento, em suas formas primitivas, funcionou como um mecanismo social, e que esse mecanismo atuou sobre uma área bem ampla, dado que se estendeu dos regulamentos mercantis elementares ao grande sonho burguês de uma cidade onde imperaria a síntese autoritária da natureza e da virtude. Daí a supor que o sentido do internamento se esgota numa obscura finalidade social que permite ao grupo eliminar os elementos que lhe são heterogêneos ou nocivos, há apenas um passo. O internamento seria assim a eliminação espontânea dos "a-sociais"; a era clássica teria neutralizado, com segura eficácia — tanto mais segura quanto cega — aqueles que, não sem hesitação, nem perigo, distribuímos entre as prisões, casas de correção, hospitais psiquiátricos ou gabinetes de psicanalistas. Foi isso, em suma, o que pretendeu demonstrar, no começo do século, todo um grupo de historiadores[1], se esse termo não

1. O iniciador dessa interpretação foi Sérieux (cf. entre outros SÉRIEUX e LIBERT, *Le Régime des aliénés en France au XVIIIe siècle*, Paris, 1914). O espírito desses trabalhos foi retomado por PHILIPE CHATELAIN (*Le Régime des aliénés et des anormaux aux XVIIe e XVIIIe siècles*, Paris, 1921), MARTHE HENRY (*La Salpêtrière sous l'Ancien Régime*, Paris, 1922), JACQUES VIE (*Les Aliénés et Correctionnaires à Saint-Lazare aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, 1930), HELENE BONNAFOUS-SÉRIEUX (*La Charité de Senlis*, Paris, 1936), RENÉ TARDIF (*La Charité de Château-Thierry*, Paris, 1939). Tratava-se, aproveitando os trabalhos de Funck-Brentano, de «reabilitar» o internamento sob o Antigo Regime e demolir o mito da Revolução que libertara os loucos, mito constituído por Pinel e Esquirol, ainda vivo ao final do séc. XIX nas obras de Sémelaigne, de Paul Bru, de Louis Boucher, de Émile Richard.

for, no mínimo, exagerado. Se eles tivessem sabido isolar o liame evidente que liga a polícia do internamento à política mercantil, é bem provável que teriam encontrado nesse ponto um argumento suplementar em favor de sua tese. Talvez o único argumento sério e que mereceria um exame. Teriam podido mostrar sobre que fundo de sensibilidade social a consciência médica da loucura pôde formar-se, e até que ponto ela lhe permanece ligada, dado que é esta sensibilidade que serve como elemento regulador quando se trata de decidir sobre uma internação ou libertação.

De fato, semelhante análise pressuporia a persistência imóvel de uma loucura já dotada de seu eterno equipamento psicológico, mas cuja verdade exigiria um longo tempo para ser isolada. Ignorada há séculos, ou pelo menos mal conhecida, a era clássica teria começado a apreendê-la de modo obscuro como desorganização da família, desordem social, perigo para o Estado. E aos poucos esta primeira percepção se teria organizado, e finalmente aperfeiçoado, numa consciência médica que teria formulado como doença da natureza aquilo que até então era reconhecido apenas como mal-estar da sociedade. Seria necessário, assim, supor uma espécie de ortogênese que fosse da experiência social ao conhecimento científico, progredindo surdamente da consciência de grupo à ciência positiva, sendo aquela apenas a forma oculta desta, e como que seu vocabulário balbuciante. A experiência social, conhecimento aproximado, seria da mesma natureza que o próprio conhecimento, e já a caminho de sua perfeição[2]. Por essa mesma razão, o objeto do saber lhe preexiste, dado que já era ele que era apreendido, antes de ser rigorosamente delimitado por uma ciência positiva: em sua solidez intemporal, ele permanece abrigado da história, retirado numa verdade que continua em estado de vigília até o despertar total da positividade.

Mas não é de todo certo que a loucura tenha esperado, recolhida em sua imóvel identidade, o aperfeiçoamento da psiquiatria a fim de passar de uma existência obscura para a luz da verdade. Não é inquestionável também, por outro lado, que era à loucura, ainda que de modo implícito, que se dirigiam as medidas de internamento. Não é inquestionável, enfim, que, ao refazer no limiar da era clássica o gesto bem amigo da segregação, o mundo moderno tenha desejado eliminar aqueles que — quer mutação espontânea, quer variedade da espécie — manifestavam-se como "a-sociais". É fato que nos internos do século XVIII podemos encontrar uma semelhança com nossa personagem contemporânea do a-social, mas ela provavelmente pertence apenas à ordem do resultado, pois esta personagem foi suscitada pelo próprio gesto da segregação. Chegou o dia em que esse homem, que partiu de todos os países da Europa para um mesmo exílio por volta da metade do século XVII, foi reconhecido como estranho à sociedade que o havia escorraçado e irredutível a suas exigências; ele se tornou então, para maior tranqüilidade de nosso espírito, o candidato indiferençado a todas as prisões, a todos os asilos, a todos os castigos. Na realidade, não é mais que o esquema de exclusões superpostas.

2. É curioso notar que este preconceito de método é comum, em toda sua ingenuidade, aos autores de que falamos e à maioria dos marxistas que se referem à história das ciências.

Esse gesto que proscreve é tão abrupto quanto aquele que isolou os leprosos; porém, não mais do que aconteceu com este, seu sentido não deve ser procurado em seu resultado. Os leprosos não foram caçados a fim de impedir o contágio; por volta de 1657 a centésima parte da população de Paris não foi internada a fim de que a cidade se livrasse dos "a-sociais". Esse gesto tinha, sem dúvida, outro alcance: ele não isolava estranhos desconhecidos, durante muito tempo evitados por hábito; criava-os, alterando rostos familiares na paisagem social a fim de fazer deles figuras bizarras que ninguém reconhecia mais. Suscitava o Estrangeiro ali mesmo onde ninguém o pressentira. Rompia a trama, desfazia familiaridades; através dele, algo no homem foi posto fora do horizonte de seu alcance, e indefinidamente recuado em nosso horizonte. Resumindo, pode-se dizer que esse gesto foi criador de alienação.

Neste sentido, refazer a história desse processo de banimento é fazer a arqueologia de uma alienação. O que se trata então de determinar não é qual a categoria patológica ou policial assim abordada, o que pressupõe sempre a existência dessa alienação como um dado; é necessário saber como esse gesto foi realizado, isto é, que operações se equilibram na totalidade por ele formada, de que horizontes diversos provinham aqueles que partiram juntos sob o golpe da mesma segregação, e que experiência o homem clássico fazia de si mesmo no momento em que alguns de seus perfis mais costumeiros começavam a perder, para ele, sua familiaridade e sua semelhança com aquilo que ele reconhecia sua própria imagem. Se esse decreto tem um sentido, através do qual o homem moderno designou no louco sua própria verdade *alienada*, é na medida em que se constituiu, bem