

A acumulação dos homens e o governo dos pobres: a emergência da vida nas ruas como objeto de precarização

The accumulation of men and the government of the poor: the emergence of life on the streets as an object of precariousness.

Diego Arthur Lima Pinheiro

Universidade Federal do Espírito Santo

RESUMO:

Este artigo apresenta um estudo das relações de poder que, historicamente, têm destituído a vida na rua de sua força de existir, produzindo-a como algo da ordem do indigno. Atentamos assim para transformações radicais de práticas políticas e econômicas que se instalaram nas sociedades ocidentais por volta do século XV, favorecendo a emergência de uma população forjada sob o signo do pauperismo e que passará, de forma majoritária, a fazer das ruas espaço de moradia e de sustento. Na caracterização desta passagem, partimos de Marx e das práticas de acumulação primitiva a fim de pensar a noção de pauperismo que irá se generalizar pela Europa Ocidental até o século XVIII, fazendo aparecer as ruas como atreladas a uma população miserável que se deve administrar. Neste ponto, veremos com Foucault como conjuntos de técnicas e procedimentos destinados a governar essa população começam a assumir contornos e a despontar no horizonte.

Palavras-chave: mecanismos de governo; genealogia da pobreza; subjetividade.

ABSTRACT:

This article presents a study of the relations of power that have, historically, deposed the life on the street of its force of being, producing it as something of the order of the unworthy. We are thus attentive to the radical transformations of political and economic practices that settled in Western societies around the fifteenth century, favoring the emergence of a population forged under the sign of pauperism and that will pass, in a majority way, to make streets a living space and of livelihood. In the characterization of this passage, we begin with Marx and the practices of primitive accumulation in order to think of the notion of pauperism that will be generalized by Western Europe until the eighteenth century, making the streets appear as linked to a miserable population that must be managed. At this point, we will see with Foucault how sets of techniques and procedures aimed at governing this population begin to take shape and to dawn on the horizon.

Key-words: mechanisms of government; genealogy of poverty; subjectivity.

A produção de formas de vida atrelada às ruas e as próprias ruas emergem, juntas, em um espaço estabelecido não por indivíduos, mas por práticas de ordens diversas. O espaço conformado pelas práticas tem caráter heterogêneo e circunstancial, ou seja, nele se encontram práticas diferenciadas, permanentemente em luta, que são engendradas a partir de condições sociais, políticas e históricas pontuais. Sendo assim construídas e datadas, cada prática tem como correlato certos objetos (certas formas de objetivação) e certos sujeitos (certos modos de subjetivação).

Mas cada prática, ela própria, com seus contornos únicos, de onde vem?

Vem do por vir da história, de suas mudanças e de suas torções, ou mais simplesmente, do movimento melódico que arranca a história de seu curso e que a faz girar. Para Maurice Blanchot, esse trabalho de arrancar as raízes nas quais a história tradicionalmente procura se alicerçar é o ofício do tempo. Em outras palavras, é o tempo que escava na histórica processualidades, que abre pequenas fissuras onde se procurou enxergar unidades, que exige o abandono de todas as origens e princípios. É o tempo que, assim, procura romper com “a totalidade dos conceitos que funda a história, [que] nela se desenvolve e da qual ela é o desenvolvimento”. Para o pensamento blanchotiano, o que o tempo exige da história são descontinuidades, isto é, torções que supõem “uma mudança radical de época”, interrupções ali onde desenvolvimentos contínuos foram encontrados (BLANCHOT, 2010: 9).

Daí decorre que ninguém é responsável pela emergência de um feixe determinado de práticas, pois elas sempre se produzem no espaço deixado vago pelas raízes – ou, como diria Foucault (1979: 24), nos interstícios da história. Dito de outro modo, não há sujeito, individual ou coletivo, movendo a história. É o próprio interstício, esse espaço vago escavado pelas torções da história e onde se evidenciam as práticas que tem o primado na invenção dos modos de vida.

Neste sentido, a produção de subjetividades/rua não é senão o correlato de determinadas práticas. Em *Foucault revoluciona a história*, Paul Veyne escreve que “a prática não é uma instância misteriosa, um subsolo da história, um motor oculto: é o que fazem as pessoas (a palavra significa exatamente o que diz)” (VEYNE, 2014: 248). É precisamente este fazer que suscita a emergência das ruas sob diferentes modos, isto é, que as estabelece como espaço possível e, por vezes, privilegiado na produção de subjetividades. A própria rua e os processos de subjetivação se criam um em torno do outro, não existindo antes daquilo que se faz e/ou fora desse fazer.

Pode-se evidenciar, portanto, nas diferentes torções da história, como determinadas práticas fizeram aparecer as ruas como espaço onde se exerciam experiências do pensamento específicas, lugar de morada para certos filósofos e seus aprendizes na Grécia Antiga¹. Em outro movimento, é possível delimitar certas práticas que produziram a rua como espaço de beatificação, lugar privilegiado para o exercício da moral cristã na Idade Média, sobretudo como espaço onde se exprime o compromisso com Deus na renúncia a este mundo em favor de uma vida no além-mundo².

Vale ressaltar que o caráter heterogêneo das práticas não implica necessariamente relações de substituição, de complementaridade e/ou de exclusão entre práticas diversas. É precisamente esse caráter diferencial das práticas que conforma um campo onde elas se encontram permanentemente em luta, ou seja, um campo constituído por uma multiplicidade de práticas em relação de coexistência e variação contínua (VEYNE, 2014). Como dissemos antes, é a densidade desse tensionamento que irá caracterizar as torções diferenciais na história das práticas e que, em cada caso, poderá favorecer ou não a emergência das ruas como espaço onde se pode efetuar a produção de certos modos de vida.

Neste sentido, as formas pelas quais subjetividades/rua podem se constituir de maneiras imbricadas são estabelecidas como efeitos de raridade. Ou seja, é preciso desviar os olhos dessas formas entendidas como objetos naturais para perceber uma certa prática (certos modos de subjetivação), muito bem datada, que atua na sua produção sob um aspecto também ele datado. Ao enfatizar as práticas, é possível distinguir como elas dão lugar a formas raras, pequenos objetos de época, estranhos, exóticos, jamais vistos antes (VEYNE, 2014). Do mesmo modo, a produção de subjetividades/rua também não está instalada na plenitude do “*eu*”, isto é, não toma por base a crença de que somos unidades e, principalmente, unidades que supostamente seriam causa e origem da produção da vida nas ruas. Diferentemente, há em torno das formas de vida um vazio para onde concorrem determinadas práticas que o nosso saber nem imagina, indicando que os modos de vida são arbitrários e não óbvios.

Nessa direção, ensejamos atentar neste estudo para um efeito de raridade específico, produzido por transformações radicais de práticas políticas e econômicas que lentamente começaram a se instalar nas sociedades ocidentais por volta do século XV. É a partir dessa passagem que podemos evidenciar como séries de práticas

dispersas e bem delimitadas – situações tais como as apontadas anteriormente, exercidas por alguns filósofos na Antiguidade, por determinadas ordens religiosas na Idade Média, mas também por grupos nômades em diferentes épocas, artistas itinerantes, exilados e loucos – abriram lugar para outro conjunto de práticas que tem como correlato a produção de uma população forjada sob os signos da miséria e do pauperismo e que passará, de forma majoritária, a fazer das ruas espaço de moradia e sustento.

Na caracterização desta passagem, nossa conversa parte de Marx acerca das chamadas práticas de acumulação primitiva – processos que, segundo ele, estariam situados na transição das sociedades feudais para as sociedades capitalistas – e em torno da noção de pauperismo que irá se generalizar pela Europa Ocidental até o século XVIII, constituindo de forma inédita as ruas como atreladas a uma população miserável que se quer administrar. Neste ponto, veremos com Foucault como conjuntos de técnicas e procedimentos destinados a governar essa população, isto é, a se empenhar em dirigir suas condutas começam a assumir contornos e despontar no horizonte. Dessa forma, nos ocuparemos em poucas palavras dos dois eixos dos mecanismos de governo: as disciplinas (o governo do corpo dos indivíduos) e a biopolítica (o governo da população) –, o que nos conduzirá para o conceito central da analítica foucaultiana do poder, a saber: a noção de governamentalidade.

As assim chamadas práticas de acumulação primitiva

Os pontos de emergência de uma população que irá progressivamente, a partir do século XV, convergir e se acumular em torno das ruas nas cidades se encontram na superfície dispersa dos acontecimentos que caracterizam a passagem das sociedades feudais para as sociedades capitalistas. O aparecimento de uma população de rua, no contexto da chamada acumulação primitiva, foi o correlato de transformações nas relações de trabalho e de produção que permitiram não só a acumulação de capital, mas que exprimem, para Marx, uma ruptura e, ao mesmo tempo, o disparador da formação das sociedades capitalistas.

As relações capitalistas implicam a separação entre trabalhadores e a propriedade das condições da realização do trabalho. Desse modo, a produção capitalista só aparece quando o possuidor dos meios de produção e de subsistência pode encontrar o trabalhador livre no mercado vendendo sua força de trabalho. Os trabalhadores, observa Marx (1988), são livres no sentido paradoxal de dispor apenas de

sua força de trabalho como mercadoria e, ao mesmo tempo, porque são obrigados a vender essa força de trabalho para viver, porque foram destituídos de todo e qualquer controle sobre os meios de produção³. O trabalhador só é levado a vender sua força de trabalho no mercado depois que lhes foram roubados todos os meios de produção e foi privado das garantias e seguranças que as instituições feudais afiançavam à sua existência.

Os processos que criam, portanto, as relações capitalistas não podem ser outros senão os de separação do trabalhador da propriedade das condições de seu trabalho. Processos que, por um lado, transformam em capital os meios sociais de subsistência e produção e, por outro, convertem os produtores diretos em trabalhadores assalariados. “A assim chamada acumulação primitiva não é, por conseguinte, mais do que o processo histórico de separação entre produtor e meio de produção” (MARX, 1988: 340).

Em outras palavras, os processos históricos que dissociaram o trabalhador dos meios de produção foram denominados por Marx de acumulação primitiva exatamente por constituírem os mecanismos disparadores das relações capitalistas. Neste sentido, são assim chamadas práticas de acumulação primitiva, pois exprimem processos de separação que não resultam dos modos de produção capitalistas, mas que apontam para suas condições de emergência. Embora práticas disseminadas de expropriação já tivessem aparecido nos séculos XIV e XV em algumas cidades mediterrâneas, o acúmulo por desapossamento só apareceu de forma mais ampla e sistemática no século XVI, na Inglaterra – e, por isso, Marx toma o que se passou nesse país como analisador da história das práticas de acumulação primitiva, ressaltando, porém, que elas assumem “coloridos diferentes nos diferentes países (...) e em diferentes épocas” (1988: 342).

Para compreender os processos de expropriação e seus efeitos na formação de uma população de rua, é necessário considerar que “em todos os países da Europa, a produção feudal se caracterizava pela repartição da terra pelo maior número possível de camponeses” (MARX, 1988: 342-343). Segundo Marx, a servidão tinha na última metade do século XIV desaparecido, de modo que a maior parte da população consistia neste período, e ainda mais no século XV, em camponeses economicamente autônomos. Por economicamente autônomos entendemos os trabalhadores assalariados da agricultura, que empregavam seu tempo livre trabalhando para os grandes proprietários, recebendo, além de seu salário, um terreno arável onde dispunham de habitação e área

para cultivo próprio. Além disso, usufruíam das terras comunais aos camponeses, em que pastava seu gado e de onde retiravam combustíveis, como lenha e turfa.

Dessa maneira, o que faz época na história das práticas de acumulação primitiva são, sobretudo, “todos os momentos em que grandes massas humanas são arrancadas súbita e violentamente de seus meios de subsistência e lançadas no mercado de trabalho como proletários livres” (MARX, 1988: 341).

Embora o poder real, ele mesmo uma produção dos acontecimentos que se inscrevem no aparecimento das sociedades capitalistas (FOUCAULT, 1979), em sua luta pela soberania, tenha acelerado a dissolução dos séquitos feudais, é o grande senhor feudal que, ao longo do século XV, será chamado a desempenhar um papel crucial na criação de uma população destituída incomparavelmente maior. O impulso imediato para a expulsão do campesinato e a usurpação de suas terras comunais foi dado, na Inglaterra, pelo florescimento da manufatura e a elevação dos preços da lã. A transformação de terras de lavoura em pastagens tornou-se uma prática recorrente, por meio da qual as habitações dos camponeses junto de suas terras aráveis foram destruídas e/ou entregues à ruína para dar lugar à criação de ovelhas.

Segundo Marx (1988: 344), a velocidade dessas transformações “impressionou seus próprios contemporâneos”, evidenciando para ele o caráter diferencial das práticas de desapossamento situadas na passagem do século XV para o XVI.

Em outras palavras, o modo de produção feudal não capitula sem lutar e, ao longo do século XV, algumas medidas serão tomadas pelo poder soberano para refrear a usurpação despovoadora empreendida até então. Neste sentido, Marx (1988: 344) menciona o decreto de Henrique VII, de 1489, que proibiu a destruição das casas camponesas. O mesmo decreto é renovado por Henrique VIII em 1534, onde se lia, dentre outras coisas, que muitos arrendamentos e grandes rebanhos de gado se acumulavam em poucas mãos, por meio do que as rendas da terra tinham crescido muito, decaindo, ao mesmo tempo, a lavoura, sendo demolidas casas e massas populares incapacitadas de sustentar a si mesmas.

Contudo, o poder soberano irá gradualmente ceder aos processos de acumulação por desapossamento, uma vez que seu exercício está atrelado ao acúmulo de capital possibilitado pela expropriação dos meios de produção e pelo aparecimento das relações capitalistas. Dito de outro modo, a formação das sociedades capitalistas irá se configurar por relações de poder que irão demandar, cada vez mais, “uma posição servil das

massas populares, a transformação destas em trabalhadores mercenários e a de seus meios de trabalho em capital” (MARX, 1988: 344).

Essa tendência se consolida na Inglaterra, diz Marx, com a Revolução Gloriosa de 1688, que conduziu à coroa, junto com Guilherme III, “os extratores de mais-valor, tanto proprietários fundiários como capitalistas” (1988: 348). Essa transformação do cenário político possibilitou a instauração de uma outra série de práticas de expropriação, a saber: o roubo em grande escala dos domínios estatais que, até então, era realizado apenas em pequenas proporções. Tais terras foram presenteadas, vendidas a preços irrisórios ou, por meio da usurpação direta, anexadas a domínios privados. Em outras palavras, ao apoiarem a coroação de Guilherme III, forma-se uma aliança deste com uma burguesia protestante nascente, constituída por capitalistas rurais, comerciais, financeiros, manufatureiros, que procura fazer curvar o aparato estatal em seu favor. O efeito dessas transformações é que “a própria lei se torna, agora, o veículo do roubo das terras do povo, embora os grandes arrendatários também empreguem paralelamente seus pequenos e independentes métodos” de desapossamento (1988: 348).

Desse modo, o roubo sistemático da propriedade comunal se estende pelo século XVI, culminando no aparecimento de leis que possibilitavam o cercamento das terras comunais (como a *Bills for Inclosures of Commons*), isto é, decretos pelos quais os grandes proprietários faziam presente a si mesmos das terras comuns como propriedade privada. Há que se registrar também o impulso próprio dado pela Reforma às práticas de expropriação da terra. Até o século XVI, a Igreja Católica era a proprietária feudal de grande quantidade de terras – não só na Inglaterra, mas também em outros países da Europa –, onde trabalhavam moradores hereditários pobres que, por lei, tinham direito a uma parte do dízimo da igreja. A Reforma do século XVI desencadeou grandes saques de bens e terras da Igreja.

Esses e outros processos constituem as chamadas práticas de acumulação primitiva, que expulsaram, por diferentes formas, os trabalhadores rurais de suas terras, compelindo-os à venda da única mercadoria que lhes restou, a sua força de trabalho. Essa venda se realizará sobretudo nas cidades, onde irá se localizar o núcleo industrial que começava a nascer. Em suma, diz Marx (1988), os roubos dos bens da Igreja, a alienação fraudulenta dos domínios estatais, o furto da propriedade comunal, a transformação usurpatória, realizada com inescrupulosa violência, da propriedade feudal em propriedade privada moderna caracterizam outros tantos métodos de acumulação

primitiva. “Tais métodos conquistaram o campo para a agricultura capitalista, incorporaram o solo ao capital e criaram para a indústria urbana a oferta necessária de um proletariado inteiramente livre” (1988: 355).

A acumulação dos homens sob o signo do pauperismo

Os expulsos de suas terras, porém, não foram absorvidos pela manufatura nascente com a mesma velocidade com que foram postos no mundo. Em geral, não havia emprego para essas pessoas – quer pela incapacidade da indústria; quer pela forma brusca com que foram arrancadas de seus modos costumeiros de vida e pela necessidade, também repentina, da produção de corpos adequados à disciplina de sua nova condição.

Dessa forma, segundo Marx (1988: 356), muitos “se converteram em massas de esmoleiros, assaltantes, vagabundos (...) por força das circunstâncias”. Começam a se esboçar aqui, ainda no final do século XV, os contornos únicos de uma população que irá, cada vez mais, acumular-se em torno das ruas e nas dobras sinuosas das velhas cidades. Em meio aos inúmeros acontecimentos que caracterizam a passagem das sociedades feudais para as sociedades capitalistas, destacamos que a palavra pobre (*pauper*) também sofre uma transformação magistral em seus usos. Etimologicamente, *pauper* tinha um sentido adjetivo, expressando uma qualidade: “*uma determinada pessoa é pobre*”. Atribuía-se a pessoas pertencentes a diferentes estamentos sociais, desde que atingidas por uma carência qualquer: um suserano pobre, um camponês pobre, um clérigo pobre. Entretanto, na passagem história que ensejamos explicitar, a palavra *pauper* adquire um valor *substantivo*: a pessoa torna-se “*um pobre*”, exprimindo não uma qualidade, mas sua suposta natureza. Seu uso no plural – *pauperes* – passa a indicar o aparecimento de uma população específica e a exprimir a mistura de piedade e inquietude generalizada ante o crescimento e o acúmulo vertiginoso de pobres nas cidades (REZENDE FILHO, 2009).

O aparecimento dessa população de miseráveis urbanos, constituídas pelos chamados *pauperes*, irá caracterizar em parte os espaços urbanos pré-industriais. Em diferentes cidades europeias, a situação não será muito diferente de Paris que, em 1630, teve um quarto de sua população composta pelos ditos mendigos. Tal situação, no final do século XV e por todo o século XVI, fez surgir nos países europeus rígidas legislações contra a vadiagem e a mendicância. Em linhas gerais, essas leis funcionaram no sentido de produzir essa população “como criminosos voluntários” (MARX, 1988), supondo que dependia de sua boa vontade seguir trabalhando nas antigas condições, que

já não existiam⁴. Dessa maneira, procurou-se submeter as hordas crescentes de miseráveis a empregos de baixos salários e, principalmente, inibir seus deslocamentos e seu acúmulo nas cidades.

Pode-se dizer, portanto, que a acumulação dos homens é correlata aos processos que permitiram a acumulação de capital, situados no contexto da produção contínua de uma superpopulação – ou de “um exército industrial de reserva”, para retomar uma expressão de Marx (1988) – excedente à capacidade de absorção pelo modo de produção capitalista. No âmbito dessa superpopulação, a população de rua é forjada como aquela parcela de trabalhadores que Marx, ao falar sobre o pauperismo na Inglaterra, caracterizou como destituída da capacidade de “venda da sua força de trabalho, e [por isso] vive na base da caridade pública” (MARX, 1988: 237). Em outras palavras, a condição de trabalhadores que dispunham apenas de sua força de trabalho para vender – e nem esta foi absorvida pela produção capitalista –, compelindo massas populacionais à situação de extrema pobreza.

Em *As metamorfoses da questão social*, Robert Castel (1998) delineou bem a condição a que nos referimos acima ao traçar uma relação de vizinhança entre o vagabundo e o estrangeiro no espaço urbano. A este respeito, Castel diz que “os vagabundos são de fato, nas sociedades pré-industriais, o equivalente aos imigrantes: estrangeiros porque procuram meios para sobreviver fora de sua ‘terra’” (1998: 130). Dito de outro modo, a população de rua pertence à massa dos *pauperes* que só podem viver do trabalho de seus braços. Neste sentido, aponta Castel, ela está submetida “à dupla coerção de ter que trabalhar e não o poder fazer” (1988: 56). A vagabundagem aparece assim, de maneira inédita e paradoxal, como processo a que foram submetidos trabalhadores expropriados de sua capacidade de venda da força de trabalho nas cidades, mas ao mesmo tempo, como processo de produção das ruas como espaço de moradia e sustento – ou ainda, como práticas partilhadas por esses estrangeiros urbanos implicadas na produção da existência “fora de sua terra”.

Neste sentido, o pauperismo diz respeito a essa esfera da vida social habitada por trabalhadores aptos para o trabalho, mas que não são absorvidos pelo mercado; pelos chamados vagabundos, esmoleiros e delinquentes; órfãos e crianças indigentes, maltrapilhos e pelos incapacitados para o trabalho. Nas análises de Marx, é a camada da superpopulação urbana que vive nas piores condições materiais de subsistência. Espaço do tecido urbano onde a vida humana é produzida como indigna e degradada. É

precisamente esse espaço da vida social, delimitado pelas chamadas práticas de acumulação primitiva e pela indústria nascente, que irá produzir toda uma população sob o signo do pauperismo, isto é, “como o asilo para os inválidos do exército ativo de trabalhadores e o peso morto do exército industrial de reserva” (MARX, 1988: 273).

Em suma, a produção de uma população dita de rua surge no seio do pauperismo que se generalizou, atingindo toda a Europa Ocidental, no último quarto do século XVIII, compondo as condições necessárias à produção capitalista. De maneira geral, ao longo desse processo, mesmo os apologistas do sistema industrial, defensores das grandes cidades, das grandes fábricas e escolas, não deixam de expressar sua apreensão ante essas concentrações humanas, e chegam mesmo afirmar que “as massas, tal como a lenta e gradual expansão do oceano, deverão arrastar consigo toda sociedade” (BRESCIANI, 1989: 78).

Contrastando com o antigo medo da multidão amotinada – da *mob* –, cuja existência só se concretizava em momentos excepcionais e por problemas específicos, sendo quase sempre contornadas com rapidez pela força, as grandes concentrações humanas das fábricas e das cidades configuram uma realidade nova, permanente e em constante expansão nas sociedades capitalistas. A fim de destacar esse caráter crescente e ininterrupto da acumulação de homens produzido pelo acúmulo de capital, Bresciani menciona Grooke Taylor, um entusiasta inglês da industrialização, ao afirmar que

quando um estranho passa através das massas de seres humanos que se acumulam em redor das fábricas (...) é de todo impossível que veja esses enormes enxames de gente sem sentimentos de ansiedade e de apreensão que podem levá-lo ao desmaio. A população cresce a olhos vistos, tanto em expansão quanto em força. Trata-se de um agregado de massas e, a nosso ver, elas expressam algo de portentoso e apavorante” (BRESCIANI, 1989: 79).

De fato, para Grooke Taylor, divisar por entre “as grandezas de sua civilização” a ameaça latente dos bolsões de miséria que resistiam ao apelo moralizador do trabalho constitui o diagnóstico de um “tumor”, algo a ser arrancado do corpo da sociedade. Vale ressaltar que, desde a reforma protestante desencadeada no século XVI, as sociedades capitalistas irão cada vez mais se conformar a partir do pressuposto da positividade moral do trabalho. Afinal, são John Locke⁵ e Adam Smith⁶ que desfazem a noção pejorativa do trabalho como patrimônio da pobreza, como fardo exclusivo dos que não possuem propriedade, para defini-lo como fonte de toda atividade criadora e de riqueza. A partir dessa lógica, aqueles que são duplamente coagidos a ter que trabalhar e a não o

poder aparecem, portanto, como figuras exteriores à dita comunidade de trabalhadores, ou seja, como estranhos ao acordo pressuposto e constitutivo das relações capitalistas.

Ora, em uma formação societária que se concebe como uma rede de relações organizadas para o e pelo trabalho (BRESCIANI, 1989), o que asseguraria o direito à vida aos homens que, não sendo incapazes físicos nem mentais, nem muito crianças, e que só dispõem do próprio corpo como mercadoria, além da caridade? Ante o exposto, esses homens só podem ser pensados como ônus econômico, pois seja por doação, seja pelo roubo, é sempre a apropriação do trabalho dos outros homens que lhes permitiria ter a vida assegurada. E, mais ainda, eles configurariam um ônus vital à instalação e reprodução da comunidade de trabalhadores, na medida em que seu suposto descaso para com a atividade de trabalho exprime uma ameaça potencial à manutenção das relações capitalistas.

Nessa perspectiva, se a conservação e a expansão dessas relações se põem de forma imperativa, o que fazer com aqueles que foram exilados da dita comunidade de trabalhadores? O que fazer com essa população de estrangeiros que se furtam à lei moralizadora do trabalho?

A problemática geral do governo

Se a decolagem econômica do Ocidente começou com processos que permitiram a acumulação de capital, destacamos que a decolagem política em relação às formas de poder tradicionais, rituais, dispendiosas e violentas foi incitada pela necessidade da produção de métodos capazes de gerir a acumulação dos homens. Tais formas, logo caídas em desuso, foram substituídas progressivamente por uma tecnologia minuciosa e calculada da sujeição. Neste sentido, os dois processos, acumulação de homens e acumulação de capital, não podem ser separados, pois, como afirma Foucault (2012, p.208), não teria sido possível gerir o problema da acumulação dos homens sem o crescimento de um aparelho de produção capaz ao mesmo tempo de mantê-los e utilizá-los e, inversamente, as técnicas que tornam útil essa multiplicidade cumulativa de homens aceleraram o movimento de acumulação de capital.

Diante do exposto, nos cursos que apresenta no *Collège de France* nas décadas de 1970-80, Michel Foucault procura ver como surgiu historicamente o problema das populações e de seu governo. Em sua aula de 1º de fevereiro de 1978, Foucault destaca que a partir do século XVI até o final do século XVIII, vê-se desenvolver uma série de

tratados que se apresentam não mais como conselhos ao príncipe, nem como ciência da política, mas como arte de governar.

Como se governar, como ser governado, como fazer para ser o melhor governante possível? Tais são as questões que emergem na confluência de dois processos: por um lado, processos que, suplantando as relações feudais, instauram os grandes Estados territoriais e a preocupação com a concentração estatal e, por outro lado, processos de dispersão e dissidência religiosas, como foram os casos da Reforma e da Contra-Reforma. É no encontro desses dois movimentos que se coloca, com intensidade específica a partir do século XVI, o problema geral de como ser governado, por quem, até que ponto, com qual objetivo e por que método.

A fim de delimitar a construção geral da problemática do governo, Foucault (1979) aponta a existência de uma literatura que se opõe a um único texto que, do século XVI ao século XVII, constitui um ponto de repulsão, implícito ou explícito, em relação ao qual – por oposição e/ou recusa – se situa a literatura do governo: *O Príncipe*, de Maquiavel. É importante ressaltar que essa literatura anti-Maquiavel não tem somente uma função negativa de barragem e de recusa. De fato, Foucault a define como um gênero positivo, isto é, que tem objeto, conceitos e estratégias próprios. É neste caráter de positividade que Foucault pretende analisá-la, contrapondo duas tecnologias do poder que, a partir do século XVI, coexistem e rivalizam.

O príncipe, contra o qual se luta, é caracterizado pelo princípio de exterioridade, entendido como transcendência em relação ao seu principado, que ele recebe de herança, por aquisição, por conquista; mas não faz parte dele, lhe é exterior. Os laços que unem o príncipe ao principado são de violência, de tradição, estabelecidos por tratado com a cumplicidade ou aliança de outros príncipes. Na medida em que se configura como relação de transcendência, ela estará sempre ameaçada, exteriormente pelos inimigos do príncipe que querem conquistar seu território e internamente, pois não há uma razão imediata para que os súditos aceitem o governo do príncipe. Dessa maneira, o exercício do poder tem como objetivo “reforçar e proteger este principado, entendido não como o conjunto constituído pelos súditos e o território (...), mas como relação do príncipe com aquilo que ele possui, com o território que herdou ou adquiriu e com os súditos” (FOUCAULT, 1979: 279).

Nesse sentido, *O Príncipe* de Maquiavel é essencialmente um tratado de habilidade do príncipe em conservar seu principado e é precisamente isto que a literatura anti-Maquiavel quer substituir por uma arte de governar. E qual é a diferença

entre o governo entendido como relação de transcendência e essa arte que governa por um regime que não o do Príncipe?

Segundo Foucault, no século XVI as práticas de governo começam a tomar como alvo não mais um território com seus súditos, mas um conjunto heterogêneo de coisas. A este respeito, Foucault dirá que “o governo é uma correta disposição das coisas de que se assume o encargo para conduzi-las a um fim conveniente” (1979: 282). A diferença, portanto, se dá sobre o que se exerce e como se exerce o poder. No *Príncipe*, o que caracteriza o conjunto dos objetos sobre os quais se efetua o poder é o fato de ser constituído pelo território e seus habitantes. Neste sentido, pode-se dizer que o território é o elemento fundamental do principado ou das formas de poder tradicionais.

De outro modo, nas artes de governo a própria definição de governo não se refere de forma alguma ao território. Governam-se coisas. Porém, o que podemos tomar por essa expressão? Estas coisas, de que o governo se encarrega, são os homens – ou melhor, os homens em suas relações com as coisas que são a riqueza, os meios de sobrevivência, os recursos, o território com suas fronteiras, mas também os costumes, os hábitos, as formas de pensar/agir e, finalmente, os homens em suas relações com coisas que podem ser os acidentes ou as chamadas desgraças, a fome, a miséria, as epidemias e a morte (FOUCAULT, 1979: 282). Em outras palavras, as artes de governo dizem respeito às coisas entendidas como a imbricação de homens e coisas, as relações que os produzem cotidianamente.

É toda uma nova incidência do poder, novos alvos e, portanto, uma nova visibilidade que se anuncia no século XVI. A este respeito, cabe ressaltar que o príncipe maquiavélico é único em seu território e, como dito antes, está com relação a ele em posição de transcendência, enquanto que na literatura anti-maquiavélica o governante, as pessoas que governam, as práticas de governo são múltiplas, na medida em que muita gente pode governar: o chefe de família, o superior no convento, o diretor no hospital geral, o inspetor nas fábricas. Existem, portanto, muitos governos, em relação aos quais o do príncipe governando seu Estado é apenas uma modalidade. Neste momento, diz-se também do governo da casa, das famílias, das crianças, de si e dos outros.

Em outras palavras, Foucault (1979) indica nas suas análises todo um jogo de luzes que garante determinadas visibilidades e invisibilidades que irão caracterizar as práticas de governo na modernidade. Se o poder soberano se caracterizava por um exercício de dominação e de violência, tal como o suplício, era o corpo do príncipe que

tinha máxima visibilidade, ocupando o centro a partir do qual o poder sobre a morte se impunha. Na teoria clássica da soberania, lembra Foucault (1988: 145), a vida e a morte não são consideradas como fenômenos naturais, ou seja, exteriores ao campo político. Elas se vinculam diretamente ao príncipe, ao poder, ao direito: o súdito deve sua vida e sua morte à vontade do soberano. Mais do que a vida, porém, é a morte que ele deve ao soberano. Segundo Foucault, “é porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida” (1988: 145).

Neste sentido, no regime de soberania, o poder se exerce mais como mecanismo de retirada, de subtração, de expropriação, seja de riqueza, de produtos, bens, serviços, de trabalho, de sangue. É de um direito de apropriar-se de coisas, de tempo, de corpos, culminando com o privilégio de suprimir a própria vida. Trata-se, portanto, de um poder negativo sobre a vida, um poder limitativo, restritivo, mecânico e expropriador.

Já na época clássica, em contrapartida, o exercício do poder se faz de modo microfísico, capilar, espalhado pelo tecido social de maneira a garantir-lhe invisibilidade enquanto os objetos sobre os quais este poder incide ganham agora o foco (FOUCAULT, 2012). Em outras palavras, na modernidade ganham visibilidade os objetos sobre os quais o poder incide, sendo seus múltiplos focos de emanção invisibilizados. Neste sentido, a Idade Clássica elaborou, segundo Foucault (2002: 61), o que se pode chamar de “‘o governo das crianças’, ‘o governo dos loucos’, ‘o governo dos pobres’, ‘o governo dos operários’”, por meio dos quais o poder deixa de basear-se predominantemente na retirada e na apropriação para funcionar a base da incitação, do reforço, do controle e da vigilância, visando, em suma, a produção de técnicas e mecanismos que tornassem útil a multiplicidade cumulativa dos homens que eles submetem.

Como afirma Foucault, nesse novo regime o poder é destinado a produzir forças e a as fazer crescer e ordená-las, mais do que a barrá-las ou destruí-las. Neste sentido, ao encarregar-se de administrar e gerir a relação dos homens com as coisas, as artes de governo se desdobram de duas formas principais: a disciplina (o governo dos indivíduos) e a biopolítica (o governo da população). É com essa direção que ensejamos seguir na tarefa de pensar o aparecimento de determinados conjuntos de procedimentos destinados a dirigir a conduta dos homens com relação à miséria, à mendicidade e à pobreza urbana na modernidade.

A grande reclusão e a condução dos pobres ao trabalho

A partir da hipótese de um governo dos pobres, o primeiro grande livro de Michel Foucault, *História da loucura*, pode ser lido como uma história da pobreza na Idade Clássica. Inspirados em Guillaume Le Blanc (2013), esta maneira de ler *História da loucura* como uma história da pobreza reside menos na arqueologia do asilo⁷ do que na história do hospital geral, cuja emergência fez aparecer loucos e pobres como figuras solidárias, isto é, considerados como sujeitos das margens que uma semelhança longínqua acabava por inscrever em um espaço comum.

Nesse sentido, na *História da loucura* delinea-se também uma história da mendicância na Idade Clássica, onde os acontecimentos que organizam o nascimento do hospital geral, bem delimitados por Foucault (2014: 56), correspondem a uma nova sensibilidade à miséria e aos deveres da assistência, a novas formas de reação diante dos problemas econômicos do desemprego e da ociosidade, ao aparecimento de uma nova ética de trabalho e, finalmente, ao sonho de uma cidade onde a obrigação moral se confundiria com a lei civil, sob formas autoritárias de coação.

No capítulo *A Grande Internação*, Foucault (2014: 48) afirma ser de conhecimento geral que o século XVII criou vastas casas de internamento, porém nunca aconteceu de o estatuto dessas instituições ser claramente determinado, nem qual sentido tinha essa vizinhança que atribuiu uma mesma pátria aos pobres, aos desempregados, aos correccionários e aos insanos. Fato é que, a partir do século XVII, a pobreza de maneira geral esteve ligada a esses espaços de internamento e ao gesto que lhe designava essa terra como seu local natural. Considerando os acontecimentos em sua formulação mais simples, Foucault toma o ano de 1656 para servir de referência, data em que é fundado o hospital geral de Paris por meio do decreto do rei. Propriamente falando, não se trata aqui de um estabelecimento médico, nem de uma instituição jurídica, mas de uma reforma administrativa na qual diversos estabelecimentos já existentes são agrupados e entregues a uma direção única e vitalícia para serem destinados aos pobres “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” (2014: 49). Trata-se de recolher, alojar, alimentar aqueles que se apresentam de espontânea vontade, ou aqueles que para lá são enviados. Tal tarefa é confiada a diretores que, a fim de zelar pela subsistência desses espaços, mas também pela boa conduta e pela ordem geral além de seus muros, exercem seus poderes não apenas nos prédios do hospital como também em toda cidade. São eles

“os delegados do poder real e da fortuna burguesa junto ao mundo da miséria” (2014: 50).

Em seu funcionamento, o hospital geral não se assemelha em nada a nenhuma ideia médica. É antes uma instituição administrativa que, junto com a polícia e independentemente da justiça, podia dispor a reclusão de todos aqueles que perturbaram ou pudessem perturbar a ordem. A ideia se estendeu rapidamente a cada uma das cidades do reino de França e, com a criação de instituições similares na Inglaterra e na Alemanha, a prática de reclusão adquiriu finalmente dimensões europeias.

Novos personagens ocuparam, então, os espaços que haviam sido dos leprosos e que permaneceram vazios desde a extinção da peste. Ao menos neste período, essa nova reclusão dos que não podem encarregar-se da própria vida é a resposta com a qual a Europa do século XVII intenta fazer frente a uma crise econômica marcada pelo desemprego e pela escassez monetária. Por isso, afirma Foucault: “o trabalho e a ociosidade traçam no mundo clássico uma linha divisória que substituiu a grande exclusão da lepra” (2014: 72; 53). É numa certa experiência do trabalho que se formulou a exigência indissolúvelmente econômica e moral do internamento.

O traçado dessa linha foi acompanhado pelo aparecimento de uma nova sensibilidade à pobreza. A este respeito, Foucault escreve que “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” (2014: 56). Em outras palavras, o pobre, o miserável, o “homem que não pode responder por sua própria existência” assumiu no decorrer do século XVI uma figura inédita 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 de Calvino, a miséria tem 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 próximo da abundância quanto da miséria. Dessa forma, a vontade de Deus, quando se dirige ao pobre, não lhe fala mais de uma vida beatificada, mas de predestinação. Em outras palavras, Deus não exalta o pobre numa espécie de glorificação inversa: ele o a humilha voluntariamente em sua cólera, em seu ódio. Pobreza designa castigo. Neste sentido, pobreza e riqueza cantam o mesmo poder absoluto de Deus, mas o pobre só pode invocar o descontentamento, pois sua existência

traz o sinal do jugo que lhe é imposto por Deus. Por conseguinte, a Reforma protestante desencadeou uma tendência à laicização das práticas de caridade. Colocando sob seus cuidados toda essa população de pobres e incapazes, o Estado prepara uma forma nova de sensibilidade à miséria. Segundo Foucault (2014), iria nascer aqui 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, as práticas de caridade também são uma desordem. Doravante, a miséria não é mais considerada numa dialética da humilhação e da glória, mas na relação específica entre a desordem e a ordem que encerra nela uma culpabilidade. Por caminhos diferentes, o mundo católico logo vai adotar um modo de percepção da miséria análogo ao que havia se desenvolvido no mundo protestante, como os perigos de uma caridade que alimenta o mal e o parentesco frequente entre a pobreza e o vício. A partir daí os miseráveis não são mais reconhecidos como o pretexto enviado por Deus para suscitar a caridade do cristão e com isso dar-lhe a oportunidade para a salvação. Ela que, desde Lutero e Calvino, ostenta as marcas de um castigo, no contexto da caridade estatizada se tornará complacência consigo mesma e falta contra a boa marcha do Estado. A pobreza passa assim de uma experiência religiosa que a santifica para uma concepção moral que a condena.

Segundo Foucault, as casas de internamento encontram-se na ponta dessa linha: “laicização da caridade, sem dúvida – mas, de modo obscuro, também um castigo moral da miséria” (2014: 59). Nessa direção, o mundo cristão da miséria que a Idade Média havia santificado foi então dividido. 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 da pobreza insubmissa, que procura escapar a essa ordem. A primeira aceita o internamento e aí encontra seu descanso. A segunda se recusa a tanto, e por isso o merece. De qualquer modo, uns e outros dão provas da utilidade das práticas de reclusão, os primeiros porque aceitam com reconhecimento tudo aquilo que a autoridade lhes oferece e os segundos porque são inimigos da ordem, vagabundos, mentirosos, bêbados e impudicos.

Dessa maneira, o internamento se justifica duas vezes, de modo indissociável, a título de benefício e a título de punição. É ao mesmo tempo recompensa e castigo, conforme o valor moral daqueles a quem é imposto. Os bons pobres fazem dele um gesto de assistência; os maus – pela única razão de serem maus – transformam-no num empreendimento de repressão. De acordo com Foucault, essa oposição entre os bons e os maus pobres é indispensável à estrutura e à significação do internamento (2014: 61). Todo interno é colocado no campo de variação dessa dicotomia, que pode fazer entrar ora na categoria de beneficência, ora na de repressão. Nessa perspectiva, muito antes de ser objeto de conhecimento ou piedade, ele é tratado como sujeito moral.

No entanto, para que o miserável aparecesse como sujeito moral, foi necessário que ele deixasse de ser o invisível representante de Deus na terra. Em suma, foi preciso que a pobreza perdesse seu sentido místico. Nada em sua dor remete à milagrosa e fugidia presença de um deus. Ela se vê cada vez mais despojada deste poder. Por si só, ela não faz mais do que mostrar seus próprios erros e, se surge, será no círculo da culpabilidade. Suprimi-la será, portanto, fazê-la entrar para a ordem da penitência.

Neste sentido, a miséria sofreu essa espécie de degradação que a faz ser encarada agora no horizonte da moral como assunto de polícia. Polícia no sentido preciso que a era clássica atribuiu a esse termo, isto é, “conjunto das medidas que tornam o trabalho ao mesmo tempo possível e necessário para todos aqueles que não poderia viver sem ele” (FOUCAULT, 2014: 63). Antes de ter o sentido médico que lhe atribuímos, o internamento foi exigido por razões bem diversas da preocupação com a cura. O que o tornou necessário foi um imperativo de trabalho e uma condenação da ociosidade.

Reportando-se mais uma vez ao édito de 1656 que criava o hospital geral de Paris, Foucault (2014) nos lembra que à instituição se atribui a tarefa de impedir “a mendicância e a ociosidade, bem como as fontes de todas as desordens”. Nesse contexto, a criação do hospital geral é uma nova solução ante ao exposto, pois é a primeira vez que se substituem as medidas de exclusão puramente negativas⁸ por uma medida de detenção. Em outras palavras, os chamados vagabundos, mendigos e esmoleiros não são mais escorraçados ou expulsos da cidade. Diferentemente, observa Foucault (2014), toma-se conta deles às custas da nação, mas também de sua liberdade individual. Entre eles e a sociedade se estabelece um sistema implícito de obrigações: eles têm o direito de ser alimentados, mas devem aceitar a coação física e moral da reclusão.

Durante muito tempo o hospital geral e as casas de correção servirão para a colocação dos desempregados, dos mendigos e vagabundos. Toda vez que se produz uma crise e que o número de pobres sobe verticalmente, as casas de internamento retomam a sua função econômica de absorver os pobres que se acumulam nas ruas da cidade ou, pelo menos, de ocultar os efeitos sociais mais visíveis da crise. Contudo, fora dos períodos de crise, o internamento assume outro sentido. Segundo Foucault, sua função de repressão se vê atribuída de uma nova utilidade. A este respeito, ele escreve: “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” (2014: 67). A alternância aqui é clara, mão-de-obra barata nos tempos de pleno emprego e de altos salários; e em período de desemprego, reabsorção dos ociosos e prevenção contra agitações e revoltas. Nesse sentido, lembra Foucault (2014), as primeiras casas de correção surgem na Inglaterra nas regiões mais industrializadas.

A exigência moral do internamento dos pobres torna-se uma tática econômica quando se procura utilizar do melhor modo possível, isto é, do modo mais barato, toda mão-de-obra válida. Como dissemos antes, quando se cria o hospital geral, pensa-se sobretudo na supressão da mendicância, mais do que na ocupação dos internos. No entanto, logo se vê na assistência pelo trabalho um remédio para o desemprego e, ao mesmo tempo, um estimulante para o desenvolvimento das manufaturas. Tal operação se deu com frequência por arranjos que permitiam aos empresários privados utilizar, para proveito próprio, a mão-de-obra das casas de internação. Contudo, no decorrer do século XVIII, essa função econômica que se procurou atribuir ao hospital geral não deixou de se esfumçar. De um lado porque esses centros de trabalho obrigatório tornaram-se o lugar privilegiado da ociosidade e, de outro, porque no exato momento em que absorviam os desempregados nessas casas de trabalho, aumentava-se o desemprego nas regiões vizinhas ou em setores similares.

De fato, avaliada 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 sua derrocada final. No entanto, com esse mesmo fracasso a Idade Clássica realizava uma experiência irreduzível com relação ao governo dos pobres. Como observa Foucault (2014: 71), nesse primeiro impulso do mundo industrial, o trabalho não está ligado a problemas que ele mesmo suscitaria. Pelo contrário, o

trabalho é percebido como solução geral, panaceia infalível, remédio para todas as formas da miséria.

Neste sentido, trabalho e pobreza estão situados numa relação de oposição. Quanto à capacidade de fazer desaparecer a miséria, o trabalho não a “retira tanto de seu poder produtor quanto de uma certa força de encantamento moral” (2014: 71). Dito de outro modo, a eficácia do trabalho é reconhecida porque é baseada em sua transcendência moralizadora. Lembramos que no mundo de Lutero e Calvino, no qual a terra só é fértil em espinheiros e ervas daninha, a ociosidade é o pecado por excelência. Na Idade Média, o grande pecado foi a Soberba. Houve um tempo, ainda na aurora da Renascença, em que o pecado supremo assumiu a forma da Avareza. No entanto, segundo Foucault, o século XVII anuncia o triunfo infernal da Preguiça: é ela que conduz agora a ronda dos vícios e os provoca. Não nos esqueçamos de que, de acordo com o édito de criação, o hospital geral deve impedir “a mendicância e a ociosidade como fontes de todas as desordens” (2014: 72). O trabalho nas casas de internamento assume assim uma função moralizadora. Dado que a preguiça se tornou a forma absoluta da degradação, obrigam-se os ociosos ao trabalho.

Como se pode ver, a relação entre a prática do internamento e as exigências do trabalho não é definida inteiramente pelas condições econômicas. O que sustenta essa relação e a alma é a percepção moral do trabalho. Nesta perspectiva, a pobreza e a miséria não são um efeito da escassez de recursos e do desemprego, mas “o esmorecimento da disciplina e a frouxidão dos costumes”. O hospital geral terá então o encargo moralizador de castigar, de corrigir uma certa falha moral a fim de tornar os pobres “úteis ao público” (FOUCAULT, 2014: 74). É nesse contexto que a condução dos pobres ao trabalho é simultaneamente um exercício ético e uma garantia moral, ou seja, vale como ascese e, ao mesmo tempo, como punição. O interno que pode e quer trabalhar será libertado não tanto pelo fato de ser novamente útil, mas porque de novo aderiu à moral da comunidade dos trabalhadores.

Foucault destaca, por fim, a importância da invenção desses espaços 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. O irredutível na experiência da grande reclusão na Idade Clássica é que a lei não mais condena ao exílio e/ou à morte. Diferentemente, “internar nas cidades da moralidade pura, onde a lei que deveria imperar sobre os corações será aplicada sem compromissos nem amenidade, sob as espécies rigorosas da coação física”

(2014: 75). Vê-se assim inscrever-se nessas instituições o grande ideal burguês segundo o qual a virtude é um assunto de Estado, que é possível fazê-la imperar através de decretos e estabelecer uma autoridade a fim de se ter a certeza de que será respeitada. De certo modo, os muros da internação encerram o lado negativo desta cidade da moral, com a qual a consciência burguesa começa a sonhar no século XVII. Cidade moral 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 só tem como recompensa o fato de escapar ao castigo. À sombra da cidade burguesa está essa estranha república do bem, imposta pela força a todos os suspeitos de pertencer ao mal.

A nova divisão e a libertação dos mendigos

Nessa estranha república às margens da cidade da moral, o pobre é progressivamente compreendido como um indivíduo a ser conduzido ao trabalho. A Grande Internação é marcada por esse imperativo. Contudo, como dissemos antes, a possibilidade de o hospital geral fazer crescer a utilidade dos chamados mendigos e vagabundos que ele recolhe tende a fracassar. De fato, tudo se passa como se o hospital não chegasse a exercer uma função positiva a fim de conduzir os pobres ao trabalho e, por tanto, a se deixar qualificar como instituição propriamente disciplinar – vale dizer, no sentido estrito em que a noção de disciplina corresponde ao conjunto de técnicas e procedimentos com os quais se busca produzir corpos politicamente dóceis e economicamente rentáveis (FOUCAULT, 2012).

Sabemos que Foucault analisará, em *Vigiar e Punir*, a inversão dos mecanismos disciplinares do ponto de vista da emergência de uma sociedade disciplinar. No capítulo *O Panoptismo*, Foucault faz a distinção entre duas imagens da disciplina. A disciplina-bloco, própria ao funcionamento da “instituição fechada, estabelecida às margens, e toda voltada para funções negativas de fazer parar o mal”; e a disciplina-mecanismo, isto é, “um dispositivo funcional que deve melhorar o exercício do poder tornando-o mais rápido, mais leve, mais eficaz” (2012: 198). A extensão dos dispositivos disciplinares ao longo dos séculos XVII e XVIII corresponde ao movimento que vai de um esquema da disciplina da exceção, espécie de quarentena social, ao de uma vigilância generalizada que Foucault qualifica como “inversão funcional das disciplinas”, como “ramificação dos mecanismos disciplinares” e sua “estatização”. Em outras palavras, trata-se cada vez mais da tendência que têm as disciplinas a se

desinstitucionalizar, a sair das fortalezas fechadas onde se exerciam e a circular em estado livre, decompostas em processos flexíveis de controle.

Neste contexto, o hospital geral responde claramente em seus registros de encargos iniciais à disciplina-bloco. Se durante muito tempo as casas de internação ou os locais do hospital geral serviram para a colocação dos miseráveis, dos desempregados e dos vagabundos, é porque o hospital geral funcionou bem para a supressão e como administração das margens. No entanto, sua tentativa de fazer com que os internos trabalhem responderá a um novo paradigma disciplinar no século XVIII, segundo o qual, escreve Foucault (2012: 199), não basta apenas moralizar a conduta dos homens com relação à pobreza, mas cada vez mais modelar seu comportamento por meio de técnicas que os fabriquem como indivíduos úteis. Daí a necessidade das disciplinas se desvincularem de sua posição marginal nos confins da sociedade e se destacarem das formas de exclusão ou expiação, de encarceramento ou retiro, em favor da tendência a se implantarem nos setores mais importantes, mais centrais, mais produtivos da sociedade.

A partir do exposto, pode-se dizer que o hospital geral não chega a funcionar como uma instituição disciplinar positiva, pois não renunciou ao seu sentido disciplinar negativo de barragem, de reclusão e de sequestro social. Se, por um lado, ele pretende transformar o ocioso em trabalhador, mantém, por outro lado, a função negativa de isolar os pobres, de excluí-los. Neste sentido, lembra Foucault (2014: 399), o internamento atravessa uma crise profunda no século XVIII, uma vez que ela não põe em questão apenas o papel de repressão do hospital geral e das casas de internação, mas sua própria existência. Vale ressaltar, uma crise que não provém exatamente do interior dessas instituições e que não se liga a protestos políticos, mas que sobe lentamente de todo um horizonte econômico e social.

Em *História da loucura*, no capítulo *A nova divisão*, Foucault (2014) evoca a grande libertação dos mendigos como efeito da reorganização administrativa por que passaram as casas de internação durante o do século XVIII. Este processo é engendrado pela crise econômica que atinge, por volta dos anos de 1770, tanto a França quanto a Inglaterra. Em resposta ao cenário geral de desemprego, escassez de recursos, alta dos gêneros e aumento da miséria, a prática do internamento começou a recuar de maneira inédita. À crise que então se abre não se responderá mais com a reclusão dos ociosos, mas com medidas que tendem a limitar esta prática, indicando assim que algo mudou com relação à pobreza no século XVIII.

Uma nova fronteira opera uma distinção dos pobres, separando-os entre pobres válidos e pobres inválidos. Sobre os pobres inválidos recairá a necessidade de instituições de cuidado específicas. A este respeito, Foucault destaca que ao lado das *workhouses* serão fundadas as *poorhouses*, que serão destinadas apenas àqueles que se tornaram “indigentes com a idade, por doença ou por enfermidade e que são incapazes de prover à própria subsistência pelo trabalho” (2014: 404). Quanto aos pobres válidos, não serão mais mandados nem para essas casas nem para as *workhouses*, mas proporcionar-lhes-á, em seu lugar, um trabalho conveniente às suas forças e capacidade.

Certamente não estamos no fim do internamento, mas precisamente no momento em que ele aparece despojado de seus poderes no que concerne à pobreza. Momento em que se estabelecem os seus limites. Em outras palavras, sabe-se agora que a internação dos pobres não pode resolver uma crise de desemprego, que ela não é suscetível de agir sobre a variação dos preços. Se as práticas de reclusão ainda têm um sentido, é apenas na medida em que dizem respeito a uma população indigente específica, incapaz de prover suas necessidades, sem por isso atuar de modo eficaz no quadro geral das crises econômicas. A partir de então, toda a política de supressão do desemprego pela internação e da assistência pelo trabalho exercida no interior dos hospitais gerais é posta em questão. Uma reforma torna-se urgente.

Nessas circunstâncias, a miséria aos poucos se separa das velhas confusões moralizadoras vigentes no século XVII. Nas crises econômicas vividas pela Europa do século XVIII, viu-se o desemprego assumir um rosto que não poderia ser confundido com o da preguiça. Foucault cita nessa passagem a teoria das leis criminais de Brissot de Warville, escrita em 1781. Esse autor estabelece uma correlação entre mendicidade e miséria, miséria e acidente ocorrido na produção agrícola ou manufatureira capaz de expressar essa mudança de percepção da pobreza. Com efeito, Foucault sublinha a formulação de Brissot na qual “a mendicância é o fruto da miséria, a qual é resultado de acidentes ocorridos seja na produção da terra, seja no produto das manufaturas, seja na alta dos gêneros, etc.” (2014: 404). A pobreza deixa de ser percebida apenas como algo da ordem da falta e do erro. O pobre não é mais um preguiçoso, mas um desempregado, isto é, um sujeito privado da possibilidade de trabalhar em razão de um estado social da miséria.

No século XVIII, esse novo lugar da pobreza é encarado com vigor. Entre o pobre válido e o pobre inválido, a diferença não é mais o grau de miséria, mas de

natureza no miserável. Esse deslocamento da pobreza assinala uma distinção em termos de empregabilidade entre os pobres válidos e inválidos; distinção que adquire ao mesmo tempo um valor social. Em outras palavras, os pobres válidos não são mais considerados como sujeitos à parte, marginais, mas como um novo elemento necessário à riqueza das nações. “Necessário porque não se pode suprimi-lo, esse lado pobre também é necessário porque torna possível a riqueza. Porque trabalha e pouco consome, a classe dos necessitados permite que a nação se enriqueça” (FOUCAULT, 2014: 405)

Neste sentido, o pobre que pode trabalhar torna-se um elemento positivo na sociedade. Ao passo que o doente é um peso morto, funciona como elemento passivo, inerte, negativo e que intervém na sociedade apenas a título de puro consumidor. É preciso, portanto, dissociar aquilo que era confusamente misturado: o elemento positivo da indigência e o fardo da doença (FOUCAULT, 2014: 406). Os pobres válidos deverão trabalhar não sob coação, mas em plena liberdade – ou melhor, apenas sob a coação das leis de mercado que fazem dessa mão-de-obra desempregada o bem mais precioso. Torna-se imperativo libertar os pobres, ao menos o pobre válido, deixá-lo exposto, pronto para ser utilizado segundo as novas imposições de mercado.

O pobre válido é então reintroduzido na comunidade da qual tinha sido expulso pelo internamento. Nessa passagem, a pobreza adquire um novo rosto. Ela deixa de ser a justificação espiritual da riqueza para se tornar a sua matéria-prima, a sua condição de existência. Dito de outro modo, o rico não mais transcende através do pobre, ele subsiste. Transformada em elemento indispensável para a riqueza, a pobreza deve ser libertada do internamento e posta à sua disposição.

A indigência como coisa econômica

A partir do problema geral do governo dos pobres, é importante destacar como a noção de população, que se tornará tema maior nos cursos de Foucault sobre biopolítica nas décadas de 1970 e 1980, encontra em *História da loucura* um lugar decisivo na produção de técnicas e procedimentos destinados a dirigir a conduta dos homens com relação à pobreza.

Ainda no capítulo *A nova divisão*, ao tratar do tema da limitação das práticas de internamento dos pobres, Foucault ressalta que essa nova configuração tem como efeito uma extensão da população de trabalhadores. De fato, a noção de população tem um duplo estatuto no texto de Foucault. Por um lado, a população designa o conjunto de sujeitos no trabalho e, mais amplamente, os sujeitos empregáveis – constituindo, neste

sentido, o que Foucault (2014) chamará de um dos elementos da riqueza. Por outro lado, existe nesta população indeterminada uma população pobre, com relação a qual o que está em jogo é assegurar-se que possa ser utilizada para a produção de riqueza.

Essa emergência da população que inclui uma população pobre coloca fora de cena o encarceramento da pobreza no interior da administração do hospital geral. Aparentemente, o pobre torna-se um personagem glorificado, adquire um novo *ethos*, uma maneira de ser do qual o hospital geral o havia privado ao considerá-lo como sujeito das margens. Há aí toda uma reabilitação moral do pobre que se traduz pela reintegração econômica e social de seu personagem. Na economia mercantilista, não sendo nem produtor nem consumidor, o pobre não tinha lugar: “ocioso, vagabundo, desempregado, sua esfera era a do internamento, medida com a qual era exilado e como que abstraído da sociedade” (FOUCAULT, 2014: 405). Contudo, na medida em que a grandeza das nações é agora verificada pela extensão de sua população de trabalhadores, o pobre torna-se elemento indispensável ao novo projeto econômico das nações, sob a condição de que seja retirado dos locais de internação que faziam dele um estranho.

O pobre faz parte novamente do corpo da nação. Nesta passagem, o pensamento econômico elabora sobre novas bases a noção de Pobreza. Até o final do século XVIII, houvera toda uma tradição cristã para a qual o que tinha uma existência real e concreta, uma presença de carne, era o pobre: “rosto sempre individual da necessidade, a passagem simbólica do Deus feito homem” (FOUCAULT, 2014: 406). A abstração do internamento havia afastado o pobre, confundindo-o com outras figuras, envolvendo-o numa consideração ética, mas não havia dissociado seus traços. O século XVIII, no entanto, descobre que “os Pobres” não existem como realidade concreta e última; que se confundiu, durante muito tempo, duas realidades de natureza diferentes.

De um lado há a Pobreza entendida como rarefação dos gêneros alimentícios, situação econômica ligada às circunstâncias do comércio, da agricultura, da indústria. De outro, há a População não como um elemento passivo submetido às flutuações da riqueza, mas como força que faz parte, diretamente, da situação econômica, do movimento produtor de riquezas, uma vez que é o trabalho dos homens que as criam, transmitem, deslocam e multiplicam (FOUCAULT, 2014: 406).

No artigo *Hospital* da *Enciclopédia*, citado por Foucault, cumpre-se justamente esta reversão:

O auxílio que lhe [à parcela sofredora do povo] é devido está na dependência essencial da honra e da prosperidade de um Império, do qual os pobres são por toda parte o mais sólido sustentáculo, pois um soberano não pode conservar e ampliar seu domínio sem favorecer a população (...) e os pobres são os agentes necessários dessas grandes potências que estabelecem a verdadeira força de um povo (FOUCAULT, 2014: 405).

Nessa passagem da *Enciclopédia* é notável a maneira como os pobres são considerados como força ativa do enriquecimento das nações. O indigente retoma um lugar que lhe havia sido retirado pelo hospital geral, mas este lugar não é mais espiritual, ligado à presença em carne do pobre individualizado duplamente como sujeito de Deus e pela prática de caridade a que sua vida de pobre dá lugar.

De fato, se aparentemente o pobre se torna um sujeito com o qual se deve contar, na realidade trata-se menos do pobre como sujeito individualizado do que do pobre como elemento intercambiável de uma população que emerge com a crise das práticas de internação. Em outras palavras, os pobres não são mais aqueles sujeitos de lugar nenhum que estão no hospital geral, tampouco são aqueles indivíduos individualizados pelas práticas de caridade e pelo suporte religioso que lhes conferia um lugar específico. Tais indivíduos não são mais que abstrações ao olhar da realidade última que é a população como força de geração de riqueza.

O que Foucault assim assinala é o deslocamento do pobre como indivíduo em proveito de uma relação entre pobreza e população. De maneira geral, para os fisiocratas e economistas dos séculos XVIII e XIX, a população é, em si mesma, um dos elementos da riqueza. Mais ainda, ela se constitui como a fonte certa e inesgotável de enriquecimento. Uma população será tanto mais preciosa quanto mais numerosa for, pois oferecerá à indústria uma mão-de-obra barata, o que, baixando os custos da produção, permitirá um desenvolvimento da produção e do comércio. Portanto, um país será tanto mais favorecido na concorrência comercial quanto maior for, à sua disposição, a riqueza virtual de uma população numerosa.

É também neste sentido que Foucault irá atribuir ao internamento um erro econômico. Acredita-se acabar com a miséria pondo para fora do circuito e mantendo, pela caridade, uma população pobre. “Na verdade, mascara-se artificialmente a pobreza, e na verdade se suprime uma parte da população, riqueza sempre dada. Acredita-se ajudar os pobres a sair de sua indigência? Na verdade, impede-se que assim seja” (2014: 407), pois restringe-se o mercado de mão-de-obra, o que é tanto mais perigoso justamente quando se está em período de crise. A indigência tornou-se coisa econômica.

Um remédio razoável seria, portanto, recolocar toda essa população indigente no circuito da produção, para dividi-la pelos pontos onde a mão-de-obra é mais rara. Neste sentido, “utilizar os pobres, os vagabundos, os exilados e emigrados de toda espécie, é um dos segredos da riqueza, na concorrência entre as nações” (2014: 407).

A reformulação das práticas de assistência

Dessa forma, o internamento é assim criticável pelas incidências que pode ter sobre o mercado da mão-de-obra, porém mais ainda porque constitui, e com ele todas as formas clássicas de assistência, um financiamento perigoso. Como a Idade Média, a época clássica procurou assegurar a assistência aos pobres pelo sistema das fundações, isto é, uma parte do capital de raiz ou das rendas era com isso imobilizado. E de modo definitivo, uma vez que, na preocupação de evitar a comercialização dos empreendimentos de assistência, tomaram-se medidas jurídicas para que esses bens não voltassem à circulação no mercado.

No entanto, a utilidade das fundações se modifica e diminui com o passar do tempo, a situação econômica se transforma e a pobreza também muda de aspecto. Segundo Foucault (2014: 408), o caráter definitivo da fundação está em contradição com o aspecto variável e flutuante das necessidades acidentais às quais se supõe que ela deva responder. Em outras palavras, sem que a riqueza que ela imobiliza seja repostada no circuito, é necessário criar novas riquezas à medida que novas necessidades surgem. A parte dos fundos e das rendas que é assim posta de lado aumenta sempre, diminuindo de outro tanto a parte produtiva. O que não pode deixar de conduzir a uma pobreza ainda maior, e, portanto, a fundações mais numerosas. E o processo pode desenvolver-se indefinidamente.

É preciso então que a assistência aos pobres assumam um novo sentido. Sob a forma que ela se exerce até então, o século XVIII reconhece que ela é cúmplice da miséria e que contribui para desenvolvê-la. Neste sentido, “a única assistência que não seria contraditória faria prevalecer, numa população pobre, aquilo que ela é rica potencialmente: o puro e simples fato de que ela é uma população” (FOUCAULT, 2014: 408). Como vimos antes, interná-la seria um contrassenso. Deve-se, então, deixá-la na plena liberdade do espaço social para que seja reabsorvida por si mesma na medida em que formará uma mão-de-obra barata. Nessa perspectiva, os pontos de superpopulação e de miséria se tornarão, justamente por isso, pontos onde o comércio e

a indústria se desenvolvem mais depressa. Para a população de pobres válidos, a liberdade é a única forma de assistência válida.

E o pobre doente? Este é por excelência o elemento negativo. Miséria sem recurso, sem riqueza virtual. Este, e somente este, reclama uma assistência total. Mas em que baseá-la se não há utilidade econômica no tratamento dos doentes? A este respeito, Foucault dirá que, se existe uma assistência aos pobres doentes, esta “será sempre fruto da organização dos sentimentos de piedade e de solidariedade, mais primitivos do que o corpo social, já que sem dúvida são a origem deste” (2014: 410).

A partir do século XVIII, a assistência se torna o primeiro dos deveres sociais, dever incondicional, pois é a própria condição da sociedade – “o liame entre os homens, o mais pessoal e ao mesmo tempo o mais universal deles” (FOUCAULT, 2014: 410). No entanto, o pensamento do século XVIII hesita a respeito das formas concretas que deve assumir essa assistência. Por dever social deve-se entender a obrigação absoluta para a sociedade? Cabe ao Estado assumir a assistência? É ele que deve construir instituições de cuidado social e distribuir ajuda?

A tal respeito, houve toda uma polêmica na qual uns eram adeptos da instauração de um controle do Estado sobre todos os estabelecimentos de assistência, considerando que todo dever social é, justamente por isso, um dever da sociedade e, finalmente do Estado; mas a maioria rejeita a ideia dessa assistência maciça. Economistas e liberais consideraram, antes, que um dever social é um dever do homem em sociedade, e não da própria sociedade. Para fixar as normas de assistência possíveis, é preciso, portanto, definir, no homem social, quais são a natureza e os limites dos sentimentos de piedade, de compaixão, de solidariedade que podem uni-lo a seus semelhantes. As práticas de assistência devem agora repousar sobre essa análise psicológica e moral, e não numa definição das obrigações contratuais de um grupo. Assim concebida, a assistência não é um mecanismo do Estado, mas um elo pessoal que vai do homem ao homem.

Porém o século XVIII não vê nisso um limite, diz Foucault. Pelo contrário, pensa-se em dar à assistência mais vivacidade natural e também bases econômicas mais justas e em acordo com a série de transformações que vimos apontando. Se, em vez de construir vastos hospitais cuja manutenção custa caro, se distribuísse diretamente auxílio às famílias dos doentes, haveria nisso uma tríplice vantagem. Em primeiro lugar, sentimental, porque vendo-o todo dia, a família não perde a piedade real que sente pelo doente. Econômica, pois não será mais necessário dar a esse doente alojamento e

alimentação, assegurados em sua casa. Médica, enfim, uma vez que, sem falar da meticulosidade particular dos cuidados que ele recebe, o doente não é afetado por contágios diversos, nem pelo afastamento de tudo o que lhe é caro agrava o sofrimento dos internos, suscitando doenças que são como que criações próprias do hospital.

Neste sentido, o lugar dito natural da assistência não é mais o espaço das instituições de internação, as casas de trabalho e nem as *poorhouses*, mas a família. Assim como o internamento dos pobres acaba sendo criador de pobreza, o hospital é criador de doenças. E assim como a pobreza deve ser atenuada pela livre circulação da mão-de-obra, a doença deve desaparecer nos cuidados que a família do pobre inválido pode dispensar-lhe de modo espontâneo (FOUCAULT, 2014: 413). São essas forças particulares que são solicitadas e que se tenta organizar ao final do século XVIII.

Referências

- BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita: a palavra plural*. Trad. Aurélio Guerra Neto. São Paulo: Escuta, 2010.
- BRESCIANI, Maria Stella Martins. *Londres e Paris no século XIX: o espetáculo da pobreza*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.
- CASTEL, Robert. *As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário*. Trad. Iraci D. Poleti. Petrópolis: Vozes, 1998.
- CORBIN, Alain. *Saberes e odores: o olfato e o imaginário social nos séculos XVII e XIX*. Trad. Lígia Watanabe. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*. Curso no Collège de France (1983-1984). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Editora Martins Fontes: 2011.
- _____. *A História da Loucura na Idade Clássica*. Trad. José Teixeira Coelho. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- _____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. *Microfísica do poder*. Org. e trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- _____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- LE BLANC, Guillaume. *História da loucura na Idade Clássica: uma história da pobreza*. Em: VEIGA-NETO, Alfredo; FONSECA, Márcio Alves da Fonseca; MUCHAIL, Salma Tannus (orgs.). *O mesmo e o outro: 50 anos de História da loucura*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

- LOCKE, John. Segundo tratado sobre o governo. Em: *Os pensadores*. Vol.XVIII. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p37-137.
- MARX, Karl. *O capital*, Livro I, volume II. Trad. Régis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultura, 1988.
- REZENDE FILHO, Cyro de Barros. Os pobres na idade média: de minoria funcional a excluídos do paraíso. *Revista Ciências Humanas*. Universidade de Taubaté (UNITAU), Brasil, 2009.
- SERRES, Michel. *Atlas*. Trad. João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.
- SMITH, Adam. *Investigação sobre a natureza e a causa da riqueza das nações*. Vol.1 Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Editora Nova Cultura, 1996.
- VEYNE, Paul. Foucault revoluciona a história. Em: VEYNE, Paul. *Como se escreve a história*. Trad. Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2014, pp.238-285.

Diego Arthur Lima Pinheiro.

Doutor e Mestre em Psicologia pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense.

Professor do Departamento de Psicologia da Universidade Federal do Espírito Santo.

Psicólogo pela Universidade Federal do Espírito Santo.

E-mail: diegoarthurlima@gmail.com

¹ Um animal com duas patas e sem penas. Após mil disputas, eruditas e vigorosas, os discípulos de Platão decidiram-se por esta refinada, célebre e estúpida definição do homem. Nesse preciso momento, uma espécie de vagabundo que passava por ali atira para o meio do círculo acadêmico um galo que acabara de depenar e grita: eis o homem de Platão. Que Diógenes, o cínico, o indigente da filosofia, procure apaixonadamente uma experiência de si que os intelectuais não formulam em seus debates de lógica, tudo o atesta: usa a lanterna acesa em pleno dia na praça pública de Atenas e, sobretudo, seu modo de vida, a política de seus gestos e de sua errância. Em vez de examinar especulativamente ou linguisticamente o que pode ser o homem, ele viveu, no seu corpo e no seu tempo, a indigência e a pobreza enquanto técnicas de si. É um filósofo em ato, e não um incansável tagarela – como ele chamava Platão. Ele ensina pelo gesto (FOUCAULT, 2011). Diógenes pensa de maneira mais visceral do que Platão sobre o homem porque põe a experiência e no pensamento, ou melhor, porque confunde experiência e pensamento e os leva no mesmo sentido. Toda a sua vida é um apólogo. Platão pensa sob um sol metafórico; Diógenes vive no calor do meio-dia e no frio da noite grega. Mais uma vez a pergunta: o que é o homem? Em outras palavras: que propriedade lhe resta quando se desfaz de todas as propriedades exteriormente atribuídas? Diógenes ridiculariza todas aquelas coisas que os humanos estimam tanto – honras, poderes, saberes e até prazeres. O que agita a humanidade – desejo, orgulho, temor, tristeza, prazer – são coisas falsas, peças sem valor. Elas circulam, passam por importantes, mobilizam e fazem sofrer, mas são apenas vento. Uma criança usa as próprias mãos para beber? Diógenes quebra a própria tigela. O que é o homem? Resposta não escrita, não dita, não lógica de Diógenes, mas intensamente vivida: o tonel. O miserável conserva este pequeno nicho onde vive e dorme. O seu tonel pertence-lhe e, à noite, ele pertence ao seu tonel, como se fosse um elemento de conjunto. A pobreza, a indigência e, por fim, a miséria, tal como a dúvida, vão progressivamente eliminando tudo. O que resta, uma vez tudo perdido? Este *habitat* minúsculo. A propriedade não eliminável do cínico é a casota de cão, o seu *habitat*, os seus bens e o seu nome. O tonel-abóbada cuja curvatura protege com a sua dobra. Consequentemente, essa dobra diz respeito à definição do homem como uma espécie de limite, uma fronteira da qual não é possível se despojar. Despir o galo de seu fato de penas natural, a sua única e lógica condição, eis o engano de Platão (SERRES, 1994: 48-49).

² A rua como espaço de beatificação emerge, mais marcadamente, a partir de duas experiências. A primeira pode ser formulada na seguinte pergunta acerca de Cristo: O que é que pertence a esse errante dos Evangelhos? Nascido num estábulo à mercê dos ventos e do frio, Jesus Cristo percorre as estradas sem casa nem pedra onde deitar a cabeça. Não há nos Evangelhos texto que refira seu *habitat* de outro modo, ou ainda que lhe remeta algum tipo de posse. Ele ensina que se deve perder tudo se se quiser tudo salvar. A segunda experiência está marcada pela mística da pobreza de São Francisco de Assis. Voltado à mendicidade, Francisco de Assis despe-se e corre, de pés descalços, através dos campos da Úmbria onde, em estado de beatitude – tocado pela presença de Deus –, canta o sol e a chuva e fala com os pássaros e os lobos. A sua vida, a lógica e a experiência mística que funda está intimamente relacionada à errância e ao compromisso com a pobreza, isto é, com a atitude de despir-se de tudo aquilo que não seria essencial ao caminho da santificação, conforme os ensinamentos e a imagem do próprio Cristo (SERRES, 1994: 50). Embora remetidas a outros tempos, isso não significa dizer que a experiência das ruas como espaço de santos e profetas tenha desaparecido. Expressão mais recente no Brasil é a história de José Dadrino (1917-1996), mais conhecido com *Profeta Gentileza*, morador das ruas da cidade do Rio de Janeiro e que ganhou maior notoriedade pelos murais, pintados sob o viaduto situado na Avenida Brasil, zona portuária do Rio, propondo suas críticas ao mundo contemporâneo.

³ Nas palavras de Marx, “trabalhadores livres no duplo sentido, porque não pertencem diretamente aos meios de produção, como os escravos, os servos etc., nem os meios de produção lhes pertencem, como, por exemplo, o camponês economicamente autônomo etc., estando, pelo contrário, livres, soltos e desprovidos deles” (1988: 340).

⁴ A este respeito, Marx (1988:356) menciona uma série de leis dentre as quais destacamos o decreto de Henrique VIII, de 1530. Com ele, estabelecia-se que esmoleiros velhos e incapacitados para o trabalho receberiam uma licença para mendigar. Em contraposição, açoitamento e encarceramento para vagabundos válidos. “Eles devem ser amarrados atrás de um carro e açoitados até que o sangue corra de seu corpo, em segui devem prestar juramento de retornarem a sua terra natal ou ao lugar onde moraram nos últimos 3 anos e se porem ao trabalho (*to put himself to labour*)”. Aquele que for apanhado pela segunda vez por vagabundagem, deverá ser novamente açoitado e ter a metade da orelha cortada; na terceira reincidência, porém, o atingido, como criminoso grave e inimigo da comunidade, deverá ser executado.

⁵ A positividade moral do trabalho em John Locke parte do seguinte pressuposto: “os homens, uma vez nascidos, têm direito à sua conservação e, conseqüentemente, a comer e a beber e a outras coisas semelhantes que a natureza lhes dá para sua subsistência” (1973:37). O preceito, ditado pelas Escrituras, de que a terra e seus frutos foram dados em comum à espécie humana e, por isso, todos terem direito à vida constitui argumento para que Locke considere a sociedade como produtora de vida. A união dos homens que se submetem a um governo para salvaguardar sua propriedade, ou seja, a vida, a liberdade e a riqueza de que desfrutam já no estado de natureza refere-se justamente à atividade de apropriação necessária à preservação da vida. Decorre disso o direito de cada ser humano conservar sua vida por meio da apropriação dos produtos naturais da terra e ser a atividade de apropriação, o trabalho, considerado a fonte da propriedade, da riqueza, de todos os valores e, principalmente, sua própria humanidade.

⁶ Para Adam Smith (1996), as sociedades modernas e industrializadas se organizam sob a determinação de um sistema de trabalho. As imagens diferenciadas da sociedade dita primitiva e da sociedade dita avançada se fundam sobre esse princípio: a maior produtividade pressupõe a especialização do trabalho, e a especialização do trabalho exige a divisão entre vários homens daquilo que anteriormente fora produzido por um só. Essa especialização se dissemina de tal forma por entre os ramos da produção que, no seu estágio mais avançado, chegaria a ordenar a atividade geral da sociedade. Adam Smith propõe, então, a imagem de um tecido social organizado pelas trocas substanciais entre vários subconjuntos de trabalhos especializados. Nesse sentido, se a divisão do trabalho é o marco organizador de todas as atividades e do próprio corpo social, a organização coletiva do trabalho passa a ser o imperativo constrangedor para toda a sociedade. De Locke a Smith ocorre não só um esforço para a afirmação da positividade moral do trabalho, mas também a afirmação da positividade da divisão social do trabalho.

⁷ *História da loucura na Idade Clássica* assinala, em 1961, a resolução de estudar, em diferentes épocas e sem se limitar a nenhuma disciplina, os saberes sobre a loucura para estabelecer o momento exato e as condições de possibilidade do nascimento de uma percepção puramente asilar pela qual o louco é individualizado como sujeito patológico. O acontecimento que organiza a emergência do asilo como tal é a dissociação entre a figura do louco e a do pobre. Enquanto o hospital geral os administrava em um mesmo lugar improvável, eis que o nascimento do asilo coloca em causa a justaposição dessas figuras

indesejáveis. A aparente libertação das correntes por Pinel corresponde, de fato, a uma individualização do louco assim como do saber psiquiátrico na instituição fechada do asilo. Segundo Le Blanc (2013; 174), essa separação para fins terapêuticos constrói uma cesura significativa entre o louco e o pobre, assinalando aí uma distinção medicalizada entre o normal e o patológico.

⁸ Referimo-nos aqui à série de grandes medidas tomadas nos anos anteriores a inauguração do primeiro hospital geral de Paris em 1656 e que tinham por objetivo por termo ao desemprego e à mendicância. As guerras religiosas multiplicavam a multidão de desabrigados onde se misturavam 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. Uma decisão do parlamento datada de 1606 decide que os mendigos de Paris serão chicoteados em praça pública, marcados no ombro, a cabeça raspada e serão 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 indivíduos. Medidas semelhantes são tomadas em outras cidades europeias. Grenoble, por exemplo, tem o seu “caçamendigo”, encarregado de percorrer as ruas e escorraçar os vagabundos (FOUCAULT, 2014:64). Também a este respeito, conferir o trecho “Legislação sanguinária contra os expropriados desde o final do século XV”, em *O Capital* (MARX, 1988:356), capítulo XXIV.