

Mendigos, marginais e loucos (visões aristocráticas, visões burguesas)

FREDERICO PEREIRA (*)

I

Quando se evoca o fundador da Psiquiatria, Philippe Pinel, a imagem que vem imediatamente ao espírito é a da libertação dos loucos — imagem confirmada pela hagiografia médica (a começar pelo que nos conta o seu filho Scipion, e culminando nos escritos de Semelaigne) e materializada pelos quadros de Ch. Muller («Pinel faz retirar os ferros aos alienados de Bicêtre») e de Tony Robert Fleury («Pinel liberta os alienados»), que demonstram, iconograficamente, o «gesto» do filantropo.

Eis a célebre narrativa de Scipion Pinel (**): «Foi (em Bicêtre), como todos sabem, e apesar da mais violenta oposição, que (Pinel) ousou, pela primeira vez, libertar os loucos das grilhetas que os prendiam e trazê-los para uma vida nova. Este facto é célebre nos anais da ciência; mas curiosos detalhes, de que pude encontrar uma parte nos apontamentos de meu pai, devem sair enfim do profundo esquecimento em que, durante tanto tempo, estiveram mergulha-

dos... Foi no último mês de 1792: Pinel, nomeado, havia pouco, médico-chefe de Bicêtre tinha já solicitado várias vezes, mas inutilmente, a autorização para suprimir o uso das grilhetas que (continham) os furiosos. Toma enfim o partido de se dirigir ele próprio à Comuna de Paris, e aí, repetindo os seus protestos com novo entusiasmo, exige a reforma de um tratamento tão monstruoso. “Cidadão — diz-lhe um membro da Comuna — irei amanhã a Bicêtre visitar-te; mas a desgraça se abaterá sobre ti se nos enganas, e se escondes inimigos do povo entre os teus insensatos”.»

O membro da Comuna que assim falava era Couthon. No dia seguinte dirige-se a Bicêtre. Couthon (***) é ele próprio talvez um espectáculo tão estranho quanto aquele a que vem assistir; levado a braços, parece uma fracção humana plantada num outro corpo; do alto da sua disformidade, deixa

(*) Professor no I. S. P. A.

(**) Mais do que a descrição do «gesto» de Pinel, o que a história contada por Scipion contém é uma gesta psiquiátrica, visível no e no ritmo do célebre escrito.

(***) No momento em que Scipion publica a sua obra, a Comuna tinha morrido, e o *Terror* estava, enfim, terminado. A necessidade, para a nova disciplina, de encontrar verdadeiros títulos de glória, arrastava os seus epígonos de então a marcarem, sem ambiguidades, a distância que separava o Terror, da Psiquiatria — começando desde logo por opor a um Pinel *calmo* e *senhor de si*, um convencional disforme, e ele próprio incarnação da loucura social que organizava e dirigia.

cair sentenças impiedosas, sentenças de morte, com uma voz mole e efeminada; pois a morte é a única lógica que reina neste momento.

Couthon quer ver e interrogar os loucos, um após outro; é conduzido aos pavilhões que ocupam; mas nada mais recolhe do que injúrias e apóstrofes sangrentas; nada mais ouve, no meio de gritos confusos e berros furiosos, do que o barulho glacial das correntes que ressoam sobre lajes húmidas e cheias de repugnantes imundícies.

Rapidamente cansado com a monotonia deste espectáculo e com a inutilidade das suas investigações, Couthon dirige-se a Pinel: «Ah, cidadão — diz-lhe ele —, és tu próprio louco para querer libertar semelhantes animais?» «Cidadão — responde-lhe Pinel — tenho a convicção de que estes alienados são tão intratáveis apenas porque privados de ar e de liberdade, e ousar esperar muito de meios diferentes.» «Pois bem, faz deles o que quiseses, *eu tos abandono* (*), mas temo que venhas a ser vítima da tua presunção.» Senhor, a partir de agora, das suas acções, Pinel começa desde logo a sua empresa, de que não se dissimula as dificuldades, pois trata-se de tornar livres cerca de cinquenta furiosos, sem que tal medida seja nociva ou perigosa para os outros alienados tranquilos... Estes furiosos, que todos os meses quebravam centenas de tijelas de madeira, renunciaram aos seus hábitos de violência ou de fúria; outros, que rasgavam as suas roupas e se entregavam à mais indecorosa nudez, tornaram-se limpos e decentes; a calma e a harmonia sucedem ao tumulto e à desordem...» (1). Foi assim que, no decurso de alguns dias, cinquenta e três alienados se desembaraçaram das suas grilhetas (2). Aqui está a «história dos factos» tal como nos é contada pelo próprio filho

(*) Expressão carregada de sentido. Ver, a este respeito, G. Lanteri-Laura: *Savoir et Pouvoir dans l'oeuvre de Ph. Pinel*, in: *Perspectives Psychiatriques*, 1978, I, 65.

de Philippe Pinel. Esta «história» terá o valor de realidade para todos os psiquiatras, nomeadamente para os psiquiatras-historiadores, que, durante mais de um século, não poderiam pensar, sem uma lágrima de comoção, em origem tão *bela* e tão *livre* para a sua própria disciplina. Realidade, esta *evidente e indiscutível* (não é o filho do Filantropo que no-lo conta?) — e não puramente destinada a transmitir valores míticos (3).

Os elementos nucleares desta narração encontram-se, de facto, nos trabalhos de Semelaigne (4), de Delaunay (5) (em 1792 «Pinel tinha vindo trazer aos pensionistas de Bicêtre, os cuidados de um sábio e a caridade esclarecida de um filantropo...»), e de muitos outros. Mesmo M. Foucault, depois de ter insistido «na parte das imagens e no peso da lenda» (6), na narração de Scipion, acrescenta que é *inútil recusá-la*, «pois restam-nos demasiado poucos documentos mais válidos» (7).

Ora sabemos hoje que a narração de Scipion é inteiramente *inventada* — e por outro lado não é verdade que nos restem poucos documentos mais válidos. *Resta-nos*, com efeito, a 2.^a edição do *Tratado Médico Filosófico sobre a Alienação Mental, de Pinel* (1809) que mostra, com total clareza, que a lenda pineliana *nada mais é do que um mito*.

Com o objectivo, agora, não é o de estudar a origem do mito pineliano, limitar-nos-emos a citar o principal interessado na aventura atribuída a Philippe Pinel; ele próprio. Referindo-se ao uso de grilhetas, Pinel diz: «não foi sem uma infinita tristeza que *não pude ver o término feliz deste costume bárbaro e rotineiro*; mas estava, por outro lado, em paz, dada a habilidade do *vigilante* deste hospício (o Senhor Pussin) que não estava menos empenhado do que eu em fazer cessar tal esquecimento dos verdadeiros princípios. *Ele conseguiu-o felizmente dois anos mais tarde* (4 Prairial ano 6) e nunca nenhuma medida foi mais acertada e seguida de maior sucesso» (8).

O facto é de uma limpidez absoluta. Não foi um médico, nem um psiquiatra, quem libertou os loucos, mas um homem simples e sábio, sem outros títulos de glória (*).

Por outro lado, a *atitude filantrópica* de Pinel não era também uma novidade: antes dele, e ao mesmo tempo que ele, existia Tuke, em Inglaterra, Chiarighi, na Itália, o hospício de Saragoça, ao qual ele próprio se refere, etc.

Onde está então a grande originalidade de Pinel? *Na relação ao Saber*. A verdade é que Pinel codifica ao nível do Saber e do Discurso uma prática nova relativamente à loucura, prática nova que começa a manifestar-se nos finais do século XVIII e que revela também, provavelmente, a emergência de uma antropologia original, de uma nova versão sobre o homem e sobre a sua actividade.

Deixando de lado o Saber e o Discurso, *é o estudo desta nova antropologia que agora nos interessa, ou seja, a análise das condições sociais que tornaram a prática que Pinel codifica possível*, e que vieram a permitir à medicina investir de um olhar novo as instituições, dando assim origem ao asilo psiquiátrico.

Tal tipo de análise tem sido frequentemente esquecido, o que tem consequências

(*) Que M. Foucault aceite, mesmo que nela denuncie uma parte mítica, a história de Scipion, e esqueça a narração do próprio Pinel, é o que mereceria uma análise aprofundada. Porquê, com efeito, este esquecimento de Foucault, ou antes, este lapso de visão? Sem pretender dar uma resposta a este problema, acrescentaremos que, talvez, se Foucault, no essencial, segue a versão de Scipion, é porque esta versão apoia o núcleo da sua própria tese: demonstrar que Pinel não introduziu um conhecimento, mas apenas um personagem, cujo Poder nada retirava de nenhum Saber, a não ser a sua simples justificação ou disfarce; que se o personagem médico pode *apreender* a loucura não é porque a conheça mas porque a *domina*; que, enfim, uma das estruturas fundamentais do mundo asilar é a apoteose do personagem médico, e isto independentemente de qualquer conhecimento.

desastrosas no que respeita à compreensão do nascimento da Psiquiatria (e, em última instância, da própria psiquiatria). Com efeito, embora nos pareça que o centro do trabalho de Pinel é de natureza teórica, reformulando no plano clínico um problema que até então era apreendido por categoria metafísicas, a verdade é que essa reformulação se articula estreitamente com uma reorganização em profundidade do Olhar sobre a Loucura — *reorganização que por sua vez depende da assimilação de um certo número de princípios que nada mais são que pertença de uma visão burguesa do homem*. E é evidente o facto de que *a perspectiva que se adopta face à Loucura se liga estreitamente aos diversos pontos de vista sobre a natureza humana*, à antropologia particular à qual se recorre como referência (9), e ainda as características concretas da *praxis* social na qual o Olhar e a Acção se executam (*).

O objectivo do presente trabalho não é então mais do que analisar alguns aspectos da *praxis* social e da representação do homem que, talvez, mais directamente, se repercutiram sobre a reflexão psiquiátrica *ulterior*, nomeadamente pineliana.

II

As lentas mutações que a Ordem Burguesa progressivamente introduziu a nível das concepções do Homem e da Sociedade repercutiram-se sem dúvida sobre o trabalho que Pinel realizou sobre a loucura.

Esse trabalho era impossível na Idade Clássica, pois as condições para sequer o

(*) Evidência, acrescente-se, que não é inteiramente partilhada. Muitas vezes se ouve, em eco, o raciocínio clássico de que tal ou tal afirmação é verdadeira porque é Visível, e que tal ou tal outra é «pura metafísica» porque é Invisível — como se o problema do Visível estivesse dissociado das técnicas (invisíveis) e tornar o Invisível Visível...

pensar não estavam reunidas. Quais são então estas condições? Que mudanças sociais e ideológicas estão na raiz, mesmo que distante, desta disciplina nova que foi a Psiquiatria?

É a estas questões que se tentará dar um embrião de resposta, com consciência, todavia, do seu carácter parcelar, incompleto e provisório.

Pinel, entre muitas outras mudanças, introduz no hospício os princípios fundamentais da ordem e da regularidade no serviço, do trabalho como agente de cura, da curabilidade da alienação. Introduz também o princípio de uma fonte única de Poder, mesmo que a possibilidade de um poder delegado seja admitida. Elabora ainda uma consciência positiva da Loucura, ao que se liga uma redução da parte divina nos negócios estritamente humanos. Precisa, finalmente, que é a nível das Instituições que a resolução da alienação se coloca, e não a um nível trans-institucional.

Estas inovações articulam-se com uma mais ampla reflexão da sociedade sobre si própria no que se refere, nomeadamente, a alguns problemas essenciais, como a *pobreza*, a *esmola*, e o *trabalho*, e a alguns princípios básicos, de ordem política, que devem reger o conjunto do corpo social. Mais concretamente está em jogo a *forma de ver e de viver* o mundo da *miséria* e da *misericórdia* (10) — que nos finais do século XVIII entra claramente em colisão com a ideia religiosa de que cada um tem o seu lugar atribuído por um Ser transcendente — e uma nova concepção do papel das instituições destinadas a tomar a cargo aqueles que, de uma maneira ou doutra, são identificados como *marginais*.

É o que se trata de ver agora de maneira mais detalhada.

— A Ideologia Clássica, e sobretudo o sistema de valores cristãos da época, parte de um princípio elementar: o lugar do homem é definido, e cada um ocupa no tecido social aquele que lhe convém — para o bem-

-estar de todos e para maior glória de Deus. Baurdaloue di-lo claramente: «É pelo mais sábio e o mais adorável dos conselhos que Deus, criando o mundo e desejando nele estabelecer uma sociedade de homens vivendo em conjunto e destinados a darem-se uns com os outros, nela distinguiu vários estados, atribuindo-lhes as suas funções e os seus deveres. Seguindo esta Providência, há condições superiores e há subordinados; há condições resplandecentes e obscuras: todas reguladas pela Sabedoria Divina e necessárias para manter a paz na terra e a boa ordem. Pois sem esta diversidade que põe um no poder de comandar e que detém outro na dependência; que faz aparecer aquele no esplendor e reduz este a viver nas trevas; que desabamento não se veria no mundo e que seria a sociedade humana?» (11). Mais adiante dirá Bourdaloue: «Já vo-lo disse, cristãos, esta Vontade é que cada um seja no mundo perfeitamente aquilo que é; que um rei seja perfeitamente rei, que um pai desempenhe perfeitamente o ofício de pai e um juiz a função de juiz; que um bispo exerça perfeitamente o ministério do prelado, que todos avancem perfeitamente na via que lhes está marcada, que não se confundam nem interfiram no que respeita aos outros: pois se tal acontecesse, e se cada um se reduzisse ao que deve ser, poder-se-ia dizer que o mundo seria mais perfeito.» (12)

Eis, portanto uma concepção inteiramente estática da ordem social, *a mudança sendo vista no limiar da criminalidade ou mesmo da doença*. Griffet dirá também: «Os deveres de estado são... num sentido, verdadeiros deveres de religião; se, pelo seu objecto, apresentam diferenças, pela obrigação que nos impõem, são perfeitamente idênticos. O soberano no trono, o pai na família, o senhor em sua casa, o juiz no tribunal, o guerreiro no seu posto, o piloto no seu barco, o lavrador no campo que cultiva, correspondendo aos deveres de seu Estado, respondem também a verdadeiros

deveres de religião.» (13) «Eh! Em nome de Deus, sede cada um o que sois, e procurai não sair do estado onde a Providência vos fez nascer.» (14) A Ordem é sempre de Instituição Divina, por imperfeita e injusta que possa parecer, e é necessário que assim seja, pois *é a Ordem que importa antes de tudo*, e não os benefícios que dela possam tirar tais ou tais indivíduos (15). Mais do que isso; a diversidade de condições e a sua estabilidade estão ao serviço da Ordem: «Era necessário que houvesse diversidade de condições e sobretudo que existissem pobres, para que na sociedade humana se encontrasse Ordem e Subordinação.» (16)

Mas atenção: esta Ordem é ainda vantajosa *para os próprios pobres — ainda que tenhamos de lhes ensinar a encontrar a felicidade na pobreza* (17). É que eles, os pobres, deveriam de facto estar infinitamente agradecidos a Deus por Este os ter colocado numa situação que lhes torna a Salvação bem mais fácil do que aos ricos. «Não só o verdadeiro crente não se queixa, mas dá graças a Deus na sua pobreza... Como são infelizes aqueles que estão tão preocupados com a sua pobreza que não pensam em Deus. Não é por serem pobres que são infelizes, mas porque esquecem Deus», diz Lambert, nas suas «Instruções curtas e quotidianas sobre o Evangelho dos Domingos e das principais festas do ano a favor dos pobres e particularmente da gente dos campos» (1721).

O que legitima a ideia de que não aceitar a sua sorte com resignação e paciência é tornar-se culpado de revolta criminosa — crime para o qual os eternos infernos seriam uma punição demasiado suave. O homem verdadeiramente pobre, *no espírito como no bolso*, deveria ser apenas uma roda silenciosa e humilde de uma imensa engrenagem, e seguir as instruções que os teóricos da Ordem Social achavam por bem dirigir-lhe.

Mas se assim é, se qualquer mudança de ordem é imoralidade, transportar-se a um ní-

vel social diferente daquele em que se nasceu é agir contra a Providência Divina; é, para o homem, sucumbir à suprema e diabólica tentação: substituir-se a Deus.

— De uma tal organização estática do mundo, a Medicina não pode deixar de se ressentir. O médico deve impedir-se de agir em demasiada profundidade. Diminuir o sofrimento será a sua preocupação íntima, mas o seu papel essencial não é mais do que *nomear* a doença, introduzi-la também numa Ordem (nosológica, neste caso), submetê-la a um olhar sem perspectiva. A própria ideia de cura era difícil de conceber. Ela só pode ser obra de Deus, assistido por um médico talvez, mas que não pode ultrapassar os seus limites de competência. A Medicina Clássica tem *uma visão nominalista* do Mal.

A loucura, igualmente, poderia ser vista como orgulho imenso — quando o louco se toma por outro cujo lugar é mais alto — ou como simples *déraison*. Não um facto positivo dependente de relações inter-humanas. Humanidade degradada, região obscura de um bestiário que só a imaginação concebe, a loucura não podia ser mudada; não se podia tratar de a «curar» pois, no fundo, nada mais era possível do que *domesticá-la* (18). Mas, justamente, *domesticar o louco* (como domesticar o pobre insolente) *não é mudar o seu estatuto antropológico: humanidade diminuída, ele mantém-se o que sempre fora: imagem de degradação e decadência*.

Mas mais tarde dir-se-á que a loucura é uma doença, e, o que mais é, uma doença curável: afirmar esse princípio é, porém, arrancá-la à esfera do «religioso». *Ideia burguesa esta*, a de curar a loucura: o médico corrigirá os defeitos da Natureza ou os desvarios do comportamento *exactamente como o burguês corrigiu os defeitos do seu nascimento e da sua origem*. Ou seja, o burguês, como o médico burguês, atribuir-se-ão o direito de alterar o que dantes era

sentido como expressão dos desígnios da Providência.

Pressente-se, portanto, que o núcleo básico da questão *não está no interior do discurso médico, mas na mudança social que, a seu nível, a Medicina acaba por codificar.*

— A Ordem Clássica, nos finais do século XVIII, está em plena degradação. A Ideologia Tradicional, veiculada pela Igreja, não se adapta já à realidade social — e os próprios defensores de tal ideologia têm disso uma consciência clara.

Assim, encontramos Régis a criticar os *homens novos* por estes caírem sistematicamente no pecado da ambição (ambição cujo traço central reside no ataque directo a todas as virtudes cristãs, «a humildade, a abnegação de nós mesmos»). E assim critica os ricos (que não se confundem já com os poderosos) por perturbarem a Ordem estabelecida, criando uma confusão lamentável nos estados («Mas para quê falar de estados? Todos se confundem nos nossos dias: já não conhecemos nem uns nem outros, e ouvimos constantemente estas afirmações: ele não é mais do que eu, eu sou tão rico como ele».) Critica os pobres, por quererem agora abandonar a sua condição: «O filho de um artesão miserável, cujo pai juntara alguns bens, depois de vender a sua loja e as ferramentas, muda bruscamente de vestes, de tom, de linguagem, quase diria, de figura; exige que o tratem por senhor nos actos públicos, e acharia mal que não o qualificássemos assim nos nossos registos; nos nossos registos, onde é nomeado filho de pedreiro, filho de ferrador, de sapateiro ou coisas semelhantes...» E o bom do cura acaba por deixar transparecer, na sua prédica, a sua exaltação: «O vosso pai cultivava ele próprio os seus campos e vós quereis rendeiros; a vossa mãe vestia-se de lã, e vós quereis sedas para vossa mulher e vossas filhas, e assim, na proporção, em tudo o resto... Já só vejo, ciúme, inveja; danai-

-vos, Eh! Em nome de Deus, sede o que sois!» (19).

Exortação que perdeu toda a eficácia — o que testemunha de uma nova ordem. E de facto, quem poderia ainda acreditar nos excelentes padres? Os pobres começaram a odiá-los, descobrindo neles um pó de hipocrisia; os burgueses, se de início, não encolhiam os ombros diante de tais prédicas, não aderiam, em qualquer caso, a semelhantes ideias.

É que, mesmo que seja crente, o burguês não se fia em ninguém, nem sequer em Deus. É um ser precavido, uma *espécie* que só confia nas suas próprias forças.

Dir-lhe-ão que o estado em que nasceu lhe foi destinado pela Providência; não responderá ele negando, mas afirmará, com subtilidade, que se Deus instituiu, de início, uma Ordem admirável, compete aos humanos, a seguir, a ela se *adaptar* — o que, em linguagem de burguês, significa: «enriquecer tanto quanto possível».

Dir-lhe-ão que Deus deseja que ele seja mantido no seu estado de riqueza; achará ele esse Deus excelente, mas, seja como for, fiar-se-á sobretudo nos seus investimentos, nas suas rendas, nos seus contratos em boa e devida forma. Fiar-se-á também no seu trabalho. («Deus criou o homem, mas o burguês criou-se a si próprio».) (20) E finalmente, se lhe vierem dizer que Deus queria que ele tivesse ficado no estado de pobreza em que nascera — limitar-se-á a olhar para a sua casa, o seu dinheiro e as suas rendas, suficientes para provar que Deus nunca poderia ter querido tal coisa, a não ser que não fosse mais do que uma imagem impotente.

O burguês é portanto, no seu próprio plano de vida, *um experimentalista convicto*. Em nada acredita por palavras — sempre exige provas. E a prova de que quem tem razão é ele, e não os exímios oradores da velha ordem, encontra-a, desde o início, *não nas delicadezas subtis do Logos, mas na*

eficácia contábil do recheio de seu cofre-forte.

Claro que a Igreja do Antigo Regime não desarma: «Olhais, de início, com agrado, para uma pequena soma reservada para a necessidade, com muita razão. Mas se vos toma a necessidade de a aumentar, de a arredondar, de fazer um pequeno capital, e se sucumbis à tentação, estais perdidos: é uma chaga que se forma e que vos roerá até aos ossos; é uma gangrena que vos conquistou o coração; e valeria mais, que Deus me perdoe, que tivésseis apostaziado.» (21) *A necessidade de criar rendas certas seria portanto prova de um coração corrupto e de um espírito desajustado; o capitalismo, um pecado e uma doença* (22). E de facto haveria uma «*dupla loucura* em apodrecer no esquecimento da Salvação, para se enriquecer na terra ou se elevar neste mundo. Pois, além de ser uma loucura sacrificar a alma por dinheiro e um pouco de fumo, outra é a de se agitar, perturbar-se, atormentar-se para adquirir bens que a Providência prometeu àqueles que procurassem em primeiro lugar e acima de tudo o reino de Deus e a Sua Justiça» (23).

O Burguês procurará, sem dúvida o reino de Deus, mas também o seu bem-estar, e pensará que se Deus criou lugares diferentes na sociedade, é para que os melhores sejam ocupados pelos mais empreendedores, mais trabalhadores, inteligentes e hábeis. A história da sua própria vida revelar-lhe-á que a ascensão social e a estabilidade da nova posição dependem, em última análise, de si próprio, da sua providência e do seu trabalho, da regularidade do seu comportamento e das relações que estabelece com outros. O burguês forma duas ideias essenciais: a de *indivíduo* (de individualidade), e a de *relação social*. Ele funda assim as raízes da Ciência Política, e da reorganização de todas as concepções tradicionais, em particular no domínio da pobreza e da mendicância, e lança os fundamentos de novas reflexões sobre a *marginalidade* e a *loucura*,

entendidas, à sua própria luz, como expressão de relações inter-humanas e não de essências transcendentais.

A *loucura*, a *doença*, a *pobreza*, mesmo o *crime*, vão tornar-se *factos positivos a partir da descoberta, pelo burguês, da positividade da sua própria existência.*

— Boussuet, no seu *Panegirico de S. Francisco de Assis*, proclama: A Natureza, ou antes, para falar mais cristamente, o Pai comum de todos os homens, deu desde o início um direito igual a todos os seus filhos sobre todas as coisas de que necessitam para a conservação de suas vidas. Nenhum de nós pode vangloriar-se de receber da Natureza maiores vantagens do que qualquer outro. Mas o insaciável desejo de acumular não permitiu que esta bela fraternidade durasse muito no mundo. Foi necessário chegar à partilha e à propriedade, o que produziu todas as querelas e todos os processos: daí nasceu a palavra meu e teu, esta palavra tão fria, diz o admirável S. João Crisóstomo; daí esta tão grande diversidade de condições, uns vivendo na afluência de todas as coisas, outros gemendo numa extrema indigência.»

Mas se assim é, é porque Deus, ao mesmo tempo, fez dos ricos os *ecónomos da Providência* (24). Deus, que em tudo pensou, «não acumulou certos bens em algumas famílias senão para que estas os distribuíssem a todos os outros. *Deus não fez os ricos para eles próprios, mas para os pobres.*»

Eis, então, agora, a riqueza e a pobreza santificadas: criando o rico e o pobre, Deus quis santificar o rico pela riqueza e o pobre pela pobreza; devendo este honrar a autoridade suprema pela virtude (a submissão e a humilhação) e aquele imitar a divina misericórdia com as suas boas acções.

É que Deus quis dar a uns «o mérito da paciência, a outros o mérito da caridade» (25). Um deve implorar, o outro deve distribuir.

O gesto que une o pobre e o rico, e que os santifica em simultâneo, é precisamente

a *esmola*. É por intermédio desta que uma complementaridade essencial se estabelece entre aqueles que tudo possuem e aqueles que nada têm. É na *esmola* também, que virtudes cristãs igualmente complementares (humilhação/caridade) se realizam, permitindo que uns e outros se coloquem na senda da Salvação.

Consequência: nesta boa sociedade cristã tradicional, seria pouco sensato esconder os pobres. Pelo contrário, é pela e na sua presença que o rico salva a sua alma, tal como é em face deste último que o pobre, humilhando-se, salva a sua.

Ideias muito tradicionais estas, mas próprias da Idade Clássica.

A Idade Média, por exemplo, formulava a questão da riqueza e da pobreza de maneira bem diversa. De facto, na Idade Média, a complementaridade funcional do pobre e do rico não é totalmente pressentida, mesmo se uma visão estática da sociedade e a mesma importância da *esmola* nela se encontram. Na Idade Média, com efeito, «os escalões sucessivos do edifício social são concebidos como degraus inferiores do Trono Eterno» (26). Há uma hierarquia de santidade no interior das instituições sociais. Chastellain, por exemplo, diz claramente que Deus criou «o nobre para que ele cultive a virtude e mantenha a justiça, de forma a que as acções e a moral destas pessoas distintas sejam um modelo para todas as outras». E na descrição do Terceiro Estado, acrescenta: «... quanto ao Terceiro Estado, não é apropriado descrevê-lo tão longamente como os outros estados, pois dificilmente é possível atribuir-lhe grandes qualidades» (27).

O Cristianismo da Idade Clássica procurou talvez esbater esta diferença, insistindo pelo contrário, nas grandes virtudes da pobreza. Esta diferença entre a Idade Média e a Idade Clássica é devida, sem sombra de dúvida, às mutações sociais que estão em curso, e ao pressentimento de que

os homens aceitam cada vez menos de bom grado o lugar que a Providência lhes destinou. A ideologia cristã marcha assim contra a corrente, pedindo aos ricos que comprem a paz eterna e aos pobres que assim se mantenham, como condição da sua Salvação.

Neste mundo de ricos e de pobres, que faz o burguês? Não é assunto que lhe diga respeito, pensar-se-á. Todavia, a verdade é que ele se inscreve, primeiro, na lógica da *esmola*. Como? De uma maneira que lhe é peculiar: trata-se de comprar, pela prática da misericórdia, a paz eterna — compra que traduz um excelente investimento, pois susceptível de assegurar uma renda infinita (e, depois, se assim não for, também não se perdeu grande coisa). É assim que, no domínio dos negócios sacros, o burguês encontra rapidamente um emprego útil: ele será, por seu turno, a Providência dos pobres. Como diz Chapelain, *os ricos — logo os burgueses — são para os pobres Deuses visíveis* (28).

Mas o burguês é um ser inquieto. Em qualquer assunto em que se envolva, logo produz profundas mutações: a introdução do burguês nos problemas de miséria e de misericórdia cria, na forma de os pensar, profundas alterações, de resto relacionadas com as suas ideias mais gerais sobre as relações na sociedade.

Antes de referir estas mutações, é necessário acrescentar que a visão oficial e religiosa do pobre nunca foi inteiramente partilhada, manifestando-se, aqui, mais um dos *hiatos típicos entre a esfera discursiva e a esfera da realidade*. Facto que se poderia ilustrar amplamente: «Em 1532, o Parlamento de Paris tinha decidido fazer prender os mendigos e obrigá-los a trabalhar nos esgotos da cidade, acorrentados dois a dois.» (29) «No dia 23 de Março de 1534 é dada aos pobres e indigentes ordem para sair da cidade.» (30) «Um decreto do Parlamento, datado de 1606 decide que os mendigos serão chicoteados, marcados a ferro

no ombro e expulsos da cidade.» (31) «Em 1656, o édito de fundação do Hospital-Geral é lido nas ruas de Paris, podendo-se então ouvir: «Façamos muito expressas inibições e interdições a todas as pessoas de qualquer sexo, lugar e idade, de qualquer qualidade e nascimento, de qualquer estado, válidos ou inválidos, curáveis ou incuráveis, de mendigar na cidade e arredores, nas Igrejas e às suas portas, nas portas de casas, nas ruas ou noutros sítios, nem publicamente nem secretamente, de dia ou de noite... sob pena de chicote para os infractores pela primeira vez, de galeras para os reincidentes homens e rapazes, e de desterro para as mulheres e raparigas.» (32)

Estas contradições entre a representação oficial e a realidade serão ainda mais acentuadas pelo aparecimento do burguês. Presentia-se, antes dele, que o pobre não era de uma natureza tão divina quanto o clero militante pretendia. O burguês vai teorizar este sentimento, tendo em conta, mais uma vez, a sua própria história.

Após um primeiro movimento pelo qual o burguês investe a esmola em nome da Salvação, ele descobrir-se-á como *coisa natural*, criada pelo *trabalho*, pela *previdência*, pela *regularidade*. A aplicação desta intuição da sua própria origem ao universo da pobreza terá como efeito visível a dessacralização do pobre, primeiro, do grande, em seguida.

Do grande, o burguês, mostrará quase experimentalmente que a natureza divina é ilusória: afinal, a sua cabeça cai tão facilmente como qualquer outra — e a guilhotina não conhece estados.

Do pobre, ele dirá que a sua pobreza está na razão directa da sua *ociosidade*, e afirmará que, no fundo, se o pobre é pobre é, pelo menos em parte, por culpa sua.

De facto, o burguês sabe que nem todo o mundo «pode ser grande e poderoso, e habitar castelos. Mas porque não haveria (por todo o lado) casas burguesas modestas

e bem arrançadas? O grande sabe que, para a sua grandeza, é necessário que exista o pobre; a existência deste último ergue a dignidade do primeiro, cuja grandeza é em parte relativa e ambiciosa de contrastes. Mas o burguês não tem necessidade de um complemento negativo para se fazer valer — a burguesia sendo, em certa medida, o estado natural da humanidade e o estado ao qual todos deveriam chegar, assim como pensam os filantropos. Ninguém vos poderá criticar por não serdes duques ou marqueses, mas sempre é um pouco por vossa culpa se não estais em estado de burguesia. *O pobre é um burguês falhado*, e a pobreza tornar-se-á rapidamente alvo de crítica» (33).

A esmola, então, perderá a «significação mística que lhe atribuía o grande quando se encontrava em face do pobre» (34).

A pobreza aparece agora como problema social e não como estado de origem divina. O burguês não encontra no pobre um complemento sagrado, mas sobretudo, e muito simplesmente, um encargo para a Nação e uma mão-de-obra não utilizada. A esmola deixa de ser um gesto individual para redimir pecados, e transforma-se em acto cujo significado é inteiramente social. «Que não se diga que um homem rico tem o direito de dar o que lhe é supérfluo a um ser nocivo para a sociedade, pois tal homem se coloca em associação de malevolência contra a coisa pública» — diz La Rochefoucault-Liancourt (35). Mais do que isso: «aquele que dá ao vagabundo conspira contra uma parte da sociedade, tal como o vagabundo, recebendo gratuitamente, conspira contra o indivíduo que força a trabalhar para si» (36). E ainda: «o homem que mendigando procura obter da sociedade a suas subsistência por uma indústria perniciosa falta... ao primeiro dever imposto pela sociedade... (tal homem) foge ao trabalho» (37).

E assim, a pobreza tornando-se uma questão política, torna-se, por isso mesmo, uma questão que diz respeito à Nação e ao

Estado. «Pois, mesmo que a actividade do mendigo forneça uma subsistência certa àquele que a exerce, a verdade é que sempre retira braços ao trabalho; e este mal é já muito grande para o Estado. O homem que exerce este ofício parece dizer no meio da sociedade: eu quero viver sem fazer nada; trabalhai para mim: proposição anti-social sob todos os pontos de vista; pois aquele que consome e não reproduz absorve a subsistência de um homem útil; pois a riqueza de um império não existindo senão pelos seus produtos, toma a sua fonte no número dos seus habitantes laboriosos. Nada fazendo para a utilidade comum, o mendigo que poderia trabalhar não só empobrece a sociedade pela sua ociosidade, mas inquieta-a ainda pela incerteza em que se encontra de satisfazer as suas próprias necessidades. Como o meio da mendicidade é então o único que tem para viver, se este lhe falta, ele está logo perto de procurar outros mais certos e ainda mais perigosos. Comandado pela fome, ele está em guerra contra tudo o que o rodeia, e a sociedade está exposta às empresas da necessidade que deve querer imperiosamente satisfazer-se. Este estado *de nada fazer e de vagabundagem conduzindo necessariamente à desordem e ao crime, é, por consequência, um verdadeiro delito social*; deve portanto ser reprimido, e o homem que o exerce deve ser punido com tantas razões quanto aqueles que, por outros delitos mais ou menos graves, perturbam a ordem pública.» (38)

Aqui está, lapidariamente, como o pobre (o marginal, etc.) de sujeito de origem divina, evolui, na percepção social, para criminoso potencial; como a pobreza, de via para assegurar a salvação das almas, se torna agente de perigo para a paz na terra; como o mendigo, de indivíduo que deveria ser onnipresente para receber a esmola e promover a paz eterna para todos, se constitui em monstro social que deve ser severamente punido.

Mas se uma origem divina não lhe é já reconhecida, qual então a sua raiz? Como

já referimos, estas obscuras categorias da Idade Clássica perdem, aos olhos da burguesia, o seu mistério: elas definem agora o *estado de uma relação* entre indivíduos: «Haveis reconhecido o incontestável princípio de que o trabalho era a única assistência que um Governo sábio podia dar ao homens em estado de trabalhar, e esta outra verdade que *o pobre válido não é outra coisa que o operário sem propriedade que não tem trabalho.*» (39)

Vê-se esboçar-se assim, de forma mais ou menos explícita, uma categorização social e moral, cuja *grelha de codificação passa pela relação ao trabalho*. Haverá gente de bem que não tem necessidade de trabalhar, por um lado; os pobres por outro. Mas esta nova visão da pobreza vai desuniformizar a categoria «pobre», e introduzir nela novas diferenciações internas. E é desta maneira que vão aparecer duas subcategorias de pobres: os que trabalham; os que são ociosos, isto é, *imorais e debochados*. A *pobreza*, por horrível que seja, não é menos necessária, pois entra na ordem natural da economia política; a *ociosidade* é um escândalo que se deve punir rigorosamente. «Acontece com os pobres num Estado o mesmo que com as sombras de um quadro; fazem um contraste necessário de que a humanidade geme mas que honra as vistas da Providência. É sem dúvida a ambição, a vaidade e a bizarria dos homens que estabeleceram entre eles aflitivas distinções; mas é a *sagesse* que as reproduz. *É portanto necessário que existam pobres; mas é também necessário que não existam miseráveis; estes são a vergonha da humanidade; aqueles, pelo contrário, entram na ordem da economia política.*» (40) E assim a pobreza clássica se dividiu em pobreza e miséria.

O papel da caridade — ou, em nova linguagem, da Filantropia — será então, essencialmente, o de evitar a passagem da pobreza à miséria, isto é, evitar a passagem a um estado não integrado na Ordem social.

— Porém, mais uma vez, as distinções, fáceis a nível dos discursos, não são tão simples a nível da própria realidade. Esta distinção entre pobres e miseráveis, expressão da racionalidade burguesa, não é imediata ao nível da percepção social *concreta*. A realidade — insuportável aos olhos da época — era que um mesmo indivíduo, ao longo de um curto intervalo de tempo, poderia ser sucessivamente trabalhador, mendigo, debochado, criminoso, etc. Esta realidade ultrapassava a todo o momento os esforços para introduzir um processo categorial na percepção colectiva. O terror que se instala nos finais do século XVIII, e que devora todos os bons cidadãos, não diz respeito somente aos bandidos, aos criminosos, mas também a esta *população marginal* com uma mobilidade social e geográfica excessiva. «Quais são os instrumentos destas calamidades públicas?» — perguntava o ilustre Des Essarts, autor de um monumental *Dicionário de Polícia* — «São sempre os homens de que não se conhece nem o nome nem o local de habitação, são os indivíduos que parecem estranhos na própria cidade que assegura a sua subsistência; seres que não dependem senão do momento e que desaparecem com a mesma facilidade com que se mostraram; homens enfim que não estão ligados a nada, que não têm nenhuma propriedade e que fogem com a rapidez do raio para se subtraírem à acção da Justiça... e é assim que uma parte imensa da população de Paris vive desconhecida, provocando constantemente o alarme da população pelos seus ataques à segurança pública dos cidadãos.» (49) Ora «estes homens de que não se conhece nem o nome nem o local de habitação» representam em Paris, na época, cerca de 100 000 pessoas. Se nos lembrarmos que a população total parisiense situava entre 550 000 e 700 000 pessoas, vemos a importância de tal população flutuante (à qual se deveria acrescentar o número de pobres com domicílio fixo) e podemos imaginar

os horrores que ela poderia infligir à tranquilidade do cidadão «regular».

Tudo isto mostra como, nos finais do século XVIII, um dos problemas sociais mais importantes era o da miséria e da pobreza.

Donde resulta que uma das primeiras preocupações da Assembleia Constituinte, em matéria social, tenha incidido precisamente sobre tais questões. E, *antes disso*, donde resulta também a inquietação do Antigo Regime com essa população no limiar da marginalidade, inquietação traduzida sobretudo por *medidas institucionais* — o Hospício — e de *ordem policial*.

A polícia assegura a ordem — e a ordem era relativamente bem assegurada. Os problemas que a polícia do antigo regime enfrentava eram, de facto, sobretudo de *ordem administrativa*, e resultavam do facto «de uma rede de autoridades diversas terem competências que se cruzavam, tornando assim a administração difícil» (12). De qualquer modo, a verdade é que a polícia conseguia, graças aos seus vários corpos e informadores, exercer uma vigilância estreita nos mais pequenos aspectos da vida quotidiana.

Devido a esta vigilância, como é natural, o povo odiava-a, chegando a acreditar nas mais inimagináveis histórias a seu respeito (por exemplo, casos de roubo de crianças eram frequentemente atribuídos à polícia; estas crianças seriam vendidas para as colónias, ou sangradas em proveito de princesas doentes, ou submetidas a incríveis torturas, etc.).

Porém, é também necessário ter em conta que este ódio do povo para com a polícia se ligava à profunda desconfiança das camadas populares relativamente a tudo o que tivesse alguma relação com as «boas classes» da sociedade.

Esta desconfiança, muito profunda, atingia mesmo os *médicos* e os *cirurgiões*. Neste caso, tal desconfiança devia-se, em primeiro lugar, ao uso de medicamentos cujo efeito

não era imediato — «e a procura de satisfação imediata é um dos traços característicos do baixo povo» (43). Por outro lado, a farmacopeia sábia coincidia muitas vezes com a farmacopeia popular (para quê, então, recorrer ao médico?) (*).

Finalmente, havia ainda a associação entre experiência da doença e impotência médica. As más condições de vida e de higiene pública produziam verdadeiras doenças populares: as «obstruções», as «hidropisias», a «tísica», o escorbuto, a tifóide, a malária, a varíola, a erisipela, e, para aqueles que tinham a infelicidade de ir para o hospital, a «podridão de hospital».

A impotência dos médicos diante destas doenças contribuía sem dúvida para acentuar o desprezo que lhes devotavam as massas populares.

Mas, para além de tudo isso, o médico é também sentido como um estranho que vem perturbar — tal como as damas de caridade — a ordem quotidiana, o que o povo suportava com maior dificuldade ainda.

Eis, sem dúvida, diga-se de passagem, uma primeira razão para o excesso de autoridade que o médico, sobretudo o médico de hospital, procuraria rapidamente. Confrontado a uma população de internados que

despreza e que o despreza, ao médico nada mais restava do que uma de duas atitudes: a demissão ou a centralização absoluta de poder.

Pode-se agora levantar um rápido retrato do pobre: curvado sob o trabalho 16 horas por dia, mal alimentado, mal alojado, em medonhas condições de higiene, com o espectro quase quotidiano de desemprego (que tinha como terrível consequência o hospício ou a mendicidade) — tal é a realidade que o pobre tem de enfrentar. Mas talvez o pior seja que, como já foi indicado, ele tenha perdido as suas potências sacras. Já não é uma imitação, mesmo que degradada, da passagem do Salvador na terra; nada tem já que ver com esses homens, como Francisco de Assis, cujo lugar na hierarquia de santidade era inverso do lugar ocupado na hierarquia dos homens. *Dessacralizado, o pobre vê-se introduzido num outro universo, o da marginalidade* — e dele se desconfiando sempre que há perturbações da ordem pública, é perseguido e internado. O pobre miserável, no limite, é todo o oposto dos valores políticos e sociais da ordem estável: é aquele que já não tem lugar. Coisa insuportável, é necessário então atribuir-lhe, mesmo que pela força, um lugar no corpo social — mesmo que este lugar seja um lugar escondido. Os hospitais e os hospícios vão responder a estas necessidades.

No momento em que a Assembleia Nacional quis ter um conhecimento exacto da situação da assistência à pobreza e à doença, havia, em Paris, vários tipos de hospitais. Os dois estabelecimentos principais eram o Hospital Geral e o Hotel-Dieu, que recebiam 10 a 12 mil pacientes e 3 a 4 mil pacientes, respectivamente.

A descrição feita destes estabelecimentos pelo *Comité de Mendicidade*, em 1790, mostra bem que a realidade era aflitiva, «mesmo se no fim do Antigo Regime se estava a iniciar um movimento de Reforma considerável do regime hospitalar para melhorar os cuidados a dar aos indigentes» (44).

(*) De facto, quem não sabia que um copo de vinho e duas horas de cama eram soberanos contra a gripe, e que a melhor maneira de curar dores do peito consistia em ficar num estábulo de vacas até que uma transpiração abundante purificasse o sangue desembaraçando-o de humores malignos? E que em caso de parto difícil basta pôr no umbigo da parturiente um unguento feito de folhas de louro e de azeite e que, nesse preciso momento, qualquer que fosse a posição anormal do bebé, este daria a volta e apresentar-se-ia de uma forma tão feliz e pronta que haveria razão para se espantar? E assim sucessivamente, desde a sangria para a loucura até à aguardente com especiarias, passando por pastas salgadas para a raiva, pelos elixires de juventude à base de vinho, etc., etc. A autoridade que representava o médico era nitidamente supérflua...

Condena-se, em particular, o *regime de ociosidade* que reina nos hospícios. La Rochefoucault Liancourt considera que «o fabrico de todas as partes do vestuário dos quinze mil indivíduos que formam a população do Hospital Geral, permitiria um trabalho útil e certo para um bom número de pobres, se o sistema de *total ociosidade* não fosse aquele que a administração parece ter adoptado» (45).

A ausência completa de cuidados e tratamentos é igualmente notada: «Nunca se pensou, desde há quarenta anos, que a inoculação é conhecida em França, como o provam grandes experiências feitas em grande número de crianças, nem quanto esta preciosa maneira de se preservar contra a mais horrível das doenças não envolvia qualquer perigo, nem ainda em dar a conhecer as suas vantagens a todas as classes da sociedade. Devemos todavia concordar que, de todos os bens que se podem esperar de um grande estabelecimento de caridade, este seria um dos mais importantes, já que seria ao mesmo tempo salutar para as crianças, que preservaria de uma doença muitas vezes mortal... e um exemplo determinante para todas as pessoas que ignoram até ao próprio nome de inoculação.» (46)

A *concentração* de um número excessivo de pessoas nestes estabelecimentos é igualmente estigmatizada, sendo considerada como contraditória com os seus objectivos explícitos (tratar, curar, etc.): «para quê reunir 1300 crianças quando é impossível tratá-las...? A beneficência não seria mais completa se o número dos admitidos fosse metade, e a assistência mais considerável?» (47).

O *excesso de religião* também é criticado. O papel tradicional atribuído à religião era claro: «esforçavam-se por exercer o controlo sobre a moralidade do pobre, por moldar a das crianças de forma a que se tornassem seres dóceis, e portanto socialmente aceitáveis» (44). O burguês esclarecido vê, porém, com clareza, que não é por meio

das virtudes da religião que o pobre se tornará um ser socialmente *aceitável*. Sobre tudo, ele observa que estas crianças não têm por destino vir a ser teólogos, nem doutores de Sorbonne, e que portanto os princípios de religião apenas necessários a todos os homens seriam largamente suficientes. E o ideólogo inquieta-se, pois estas crianças parecem-lhe destinadas a ser indivíduos nocivos para a sociedade — devido, precisamente, a terem aprendido toda a vida as virtudes cristãs e a terem, simetricamente, esquecido as virtudes, de outra maneira importantes, do trabalho.

O exame de uma outra casa destinada a crianças, evidencia uma outra contradição na assistência, tal como era tradicionalmente concebida: a Casa da Creche, recebe, todos os anos, 5000-6000 crianças, e 2/3 destas crianças recém-nascidas morrem durante o primeiro mês. Todavia, se a assistência fosse demasiado boa, assistir-se-ia a uma multiplicação de bastardos. (Vê-se, por conseguinte, que a beneficência pode engendrar a imoralidade, e que a sua extensão pode encontrar obstáculos na própria Justiça e Ordem pública!)

Outra contradição diz respeito ao evoluir das próprias crianças: as que sobrevivem são enviadas para outra casa «mas o número das que se tornam bons operários é muito pouco considerável» (48).

A *Casa de Bicêtre* foi a que mereceu uma atenção mais prolongada. No dia 5 de Maio de 1790, ela continha 3874 pessoas: «pobres recebidos gratuitamente, pobres pagando uma pensão (e neles se distinguem quatro classes), homens, crianças epiléticas, escurpulosas, paráliticos, insensatos, homens fechados por ordem do rei, por decisão do Parlamento, e, estes, ainda com ou sem pensão... crianças enclausuradas por ordem da polícia, ou condenadas por roubo ou qualquer outro delito, crianças sem vício e sem doença, e, enfim, homens e mulheres com mal veneriano. Assim, esta casa é simulta-

neamente hospício, *Hotel-Dieu*, pensionato, hospital, casa de força e correcção» (49).

A «confusão», o «pandemónio» que sempre se refere a propósito do gesto do Psiquiatra Filantropo, tinha já sido detectado, antes, pelo Comité de Mendicidade (*): «na mesma divisão encontram-se pobres validos e pobres enfermos, pobres que pagaram para ter uma cama, outros que partilham uma cama com uma, duas ou três outras pessoas, pensionistas, pobres assistidos gratuitamente, doentes e homens de saúde» (50).

A esta situação acrescenta-se a corrupção do pessoal, cuja acção não pára de dar pretextos «aos murmúrios, aos descontentamentos e aos abusos» (51).

Descobre-se, também em Bicêtre, aquilo que se descobrirá em todos os outros lugares: a ausência total de tratamento. «É difícil conceber que uma casa tão considerável não tenha nenhum meio para tratar dos seus doentes; exceptuando uma ou outra enfermaria para o governador, as governantas e os empregados, não existe ne-

nhum recurso para os doentes; os loucos e os prisioneiros são igualmente (depositados) nas salas destinadas a recebê-los» (52).

Esta inexistência de tratamento, ou a sua péssima qualidade, eleva muitíssimo as taxas de mortalidade, o que leva o Comité de Mendicidade a exclamar: «podemos realmente chamar casas de caridade, de socorro, de beneficência, a estabelecimentos que aumentam a tal ponto as possibilidades de mortalidade?» (53).

Quanto aos loucos, são considerados incuráveis «mal entram na casa; não recebem nenhum tratamento». Condena-se também a «mistura funesta» dos que são loucos com aqueles que não o são, o que evidentemente testemunha de uma consciência da especificidade da loucura: «É inacreditável que a falta de respeito para com a humanidade infeliz e sofredora *tenha ido ao ponto de reunir* homens com o uso da razão com outros que a perderam: deste número fazem parte dezoito epiléticos e trinta e dois homens presos por ordem do rei, por imoralidade, prevenção de crime, ou por qualquer outra causa enfim, que, justa ou injusta, nunca deveria conduzir a pôr estes infelizes no meio dos loucos» (54). Acontece mesmo que «uma das punições infligidas aos epiléticos e outros enfermos consistia em pô-los entre os loucos» (55). A esta consciência clara da especificidade da loucura enquanto doença, acrescenta-se o facto de se sentir haver *grandes inconvenientes em misturar loucos de espécies diferentes*. La Rouchefoucault Liancourt refere-se à nulidade do tratamento e à reunião das diversas espécies de loucura. Em 1790, portanto, o burguês esclarecido considera a loucura como uma *doença*, diferente das outras doenças, e tratável. Enfim, toda a análise da *Casa de Bicêtre* insiste longamente na temática da mistura e da confusão. O louco misturado com quem está de posse da razão, o homem inveterado no vício misturado com aquele cuja detenção e um simples castigo de um primeiro erro, etc.

(*) Situação, de resto, que não é, evidentemente, específica do antigo regime francês. Em 1845, em Londres «50 000 pessoas acordavam cada manhã sem saber onde se deitarão na noite seguinte. As mais felizes entre elas são as que conseguem dispor, para a noite, de um ou dois *pence*, e vão para o que se chama uma “casa-dormitório”, que se encontram em grande número em todas as cidades e onde é dado asilo em troca de dinheiro. Mas que asilo! A casa está cheia de camas de alto a baixo, com 4, 5, 6 camas numa mesma sala, tantas quantas nela puderem entrar. Em cada cama, empilham-se 4, 5, 6 pessoas, tantas quantas nela couberem também, doentes e em boa saúde, velhos e jovens, homens e mulheres, bêbados e pessoas que não beberam, como se apresentarem, totalmente misturados. Aí se assiste a discussões, lutas, ferimentos, e quando os companheiros de cama se suportam é pior ainda: aí se preparam roubos, aí se realizam práticas cuja bestialidade a nossa língua, que se civilizou, se repugna a descrever» (F. Engels: *La Situation de la Classe Laborieuse en Angleterre*, 1845, Paris, E. Sociales).

Mas para além destes dois grandes males — mistura e ausência de tratamento — «o vício que mais nos chocou, pois respeita a grande número de homens e poderia ser facilmente corrigido, é a *falta de trabalho* em todas as classes da casa» (56).

Na *Casa da Salpêtrière*, os mesmos «erros» serão encontrados. Esta casa é a mais considerável de todas as que dependiam do Hospital-Geral, pois continha, no início de Junho de 1790, 6704 indivíduos, praticamente todos do sexo feminino — com excepção de alguns homens que viviam num pavilhão separado com suas mulheres.

O espectáculo não era muito honroso para a beneficência tal como era praticada, e «todas as idades da vida, desde a mais tenra infância até à caducidade, e os intermediários destes termos, estão cheios de todas as misérias e enfermidades da natureza humana».

A primeira crítica a esta casa respeita à sua dimensão, que torna impossível toda a *vigilância exacta*, e impraticável a multiplicação de tratamentos que se deveria exigir.

A segunda crítica diz respeito, mais uma vez, à *horrível mistura* que nela se encontra. «Nenhum repouso, nenhuma doçura, nenhum exercício durante todo o tempo da detenção; e sempre esta confusão de idades, sempre a mistura chocante de rapariguinhas ligeiras com mulheres inveteradas no vício, que nada mais lhes podem ensinar do que arte da mais frenética corrupção» (57). Aqui se vê mais uma expressão desta *consciência topológica* que se desenvolverá cada vez mais. e que reclama, para cada idade, para cada classe, para cada doença, para cada um, o seu lugar próprio. Não é uma consciência social estática que está em jogo, mas *uma questão de espacialidade, de territorialidade*. A mobilidade social é admitida — mas, *no interior das instituições, a nítida tradução das diferenças depende da sua articulação ao espaço*. A questão: «quem é ele?» assume a forma, necessariamente, des-

ta outra: «onde está ele?». E na mistura e na confusão, qualquer resposta é impossível.

Também, como em todos os outros lados, se descobre a ausência de trabalho — ou melhor, na *Salpêtrière* é antes o trabalho tal como é dirigido que se torna repugnante. As reflexões do Comité de Mendicidade mostram que o trabalho é claramente entendido como uma relação social: ele deve ser «recompensado», e esta «recompensa» não deve ser arbitrária, mas «instigar... a previdência dos operários e dar-lhes a liberdade de empregarem o preço do seu trabalho como entenderem» (58). O apelo à previdência mostra bem que o trabalho não é só uma virtude ética *em si*, mas também o suporte pelo qual o operário pode assimilar um dos mais essenciais princípios burgueses.

Quanto ao arbitrário, as críticas são extremamente vigorosas. É interessante ver que já nas observações do Comité de Mendicidade, o arbitrário é um facto condenável do ponto de vista moral, sem dúvida, mas *sobretudo expressão de uma concepção da administração e de certo tipo de relação com o Poder*. Exemplos deste «arbitrário»? O facto de algumas crianças aprenderem a ler, outras não, «segundo o bom prazer dos oficiais»; a existência de crianças protegidas (os «bijou») que têm vestes diferentes e uma melhor comida; o facto de os pobres «pagantes» serem mais bem tratados do que os «não-pagantes», o facto de uns deverem trabalhar sem repouso enquanto outros têm por única actividade os peditórios nas paróquias, etc.

E quem é responsável por tudo isso? Ninguém e toda a gente. A responsabilidade, de facto, incumbe ao sistema administrativo adoptado, *a diversificação dos poderes sendo uma das mais importantes fontes de corrupção*. Ver-se-á, assim, que a *única resposta possível para este espaço corrupto, em que cada um perde a sua liberdade — e finalmente a sua Razão —, que a única forma de governo esclarecido é a autocracia da Razão incarnada*.

No que respeita à loucura, vê-se aparecer *espectáculo da contorsão, do furor, dos gritos, dos berros constantes retiram todos os meios de repouso àqueles que dele necessitam e tornam os acessos desta... doença mais frequentes, mais cruéis, mais incuráveis. Não existe, enfim, nenhuma doçura, nenhum consolo, nenhuns remédios. Constroem-se novos edifícios um pouco maiores, um pouco mais arejados, menos susceptíveis de infecção; mas sempre no mesmo sistema que os outros e por consequência não depurando nenhum dos seus vícios essenciais*» (59).

Finalmente, a comparação entre Bicêtre e a Salpêtrière exprime, *a contrário*, os valores que em ambas seria necessário introduzir: «Em Bicêtre, despotismo, perfídia velados dos subalternos; na Salpêtrière, despotismo e perfídia mais activos; em Bicêtre, ociosidade e vício; na Salpêtrière, a inveja e a corrupção; em Bicêtre, uma vergonhosa madraçaria; na Salpêtrière, um trabalho forçado que mata as crianças... enfim, o aspecto de Bicêtre é mais horrível; o da Salpêtrière mais repugnante».

O segundo Relatório do Comité de Mendicidade, analisando o «Estado Actual da Legislação do Reino relativamente aos Hospitais e à Mendicidade», sublinha alguns dos pontos de vista já encontrados. O exame histórico da questão mostra que nunca o problema da mendicidade foi resolvido e que, pelo contrário, as soluções encontradas só serviam para o aumentar. «Fingia-se ignorar que os socorros dados pelos hospitais eram insuficientes e que os depósitos (de mendicidade) eram mais ou menos inú-

teis» (60). Pior do que isso: nestas instituições da sua fundação e de um título que as deveria tornar humildes e modestas, fortes da fraqueza de um governo onde os corpos intermediários tinham poderes pretensamente legítimos... as administrações dos hospitais alegavam altivamente a sua independência... Assim, enquanto, de um lado, os erros e a dureza do Governo relativamente ao povo multiplicavam as fontes de miséria, enquanto as faltas funestas de uma beneficência mal entendida encorajava a imprevidência, fonte fecunda de miséria na terra; de outro lado, mil abusos... devoravam estes auxílios oferecidos à infelicidade e ao infortúnio... Tais eram os resultados necessários de uma administração que *agia sem lei geral e sem plano único*, por regulamentos particulares e consoante as circunstâncias do momento...» (61).

Como corrigir estes defeitos? Pelo recurso à *centralização*. Este espírito centralizador orienta-se em várias direcções. Primeiro, toda a legislação sobre a assistência *deve apoiar-se nas bases comuns da Constituição*, e empregar os meios administrativos indicados por ela. Em segunda, os próprios fundos devem ser reunidos «uma massa comum entre as mãos da nação, para serem distribuídos onde as necessidades o justifiquem». Por outro lado, a própria atribuição do adjectivo «pobre» deve estar a cargo da nação. «Dizemos que só à nação compete explicar esta palavra (pobre), porque é de seu dever e de seu interesse dar aos socorros públicos a direcção e a aplicação mais úteis aos votos da humanidade, à prosperidade do Estado, à melhoria dos costumes dos seus habitantes» (62). A nacionalização

de todos os bens dos hospitais é uma outra expressão desta ideia centralizadora.

Centraliza-se, portanto, para produzir a igualdade entre os homens. Esta igualdade é o resultado de uma visão política e moral, segundo a qual a Razão se incarna nas mais altas estruturas do aparelho governativo. Estas definem leis que mais não são do que relações sociais, e os homens, depois, neles se inscrevem naturalmente («É por uma influência geral que o Governo deve agir» (63); «Eis como os laços entre todas as classes da sociedade se estreitarão pela felicidade» (64).

Já nos referimos às preocupações do Comité de Mendicidade com o trabalho, e às suas inquietações com a ociosidade que reinava nas instituições destinadas a acolher pobres e doentes. Esta preocupação com o trabalho e esta inquietação com a ociosidade já eram todavia antigas. Como diz M. Foucault, fora dos períodos de crise, o internamento adquire um outro sentido. Não se trata já de enclausurar os sem-trabalho, mas de dar trabalho àqueles que se enclausurou, obrigando-os assim a servir a prosperidade de todos (65). Tal era também, provavelmente, uma das preocupações de Colbert: a assistência pelo trabalho seria um remédio contra o desemprego e um estimulante para o desenvolvimento das manufaturas.

Mas então, qual a novidade da visão do trabalho tal como é apresentado, por exemplo, por La Rochefoucault-Liancourt? Mais uma vez, esta novidade não se pode compreender senão por relação com a ideologia tradicional, cristã, sobre a matéria.

Para o cristão clássico, Jesus Cristo viveu como artesão «para mostrar que o dever geral dos homens é de trabalhar em silêncio» (66). Tanto como a pobreza, o trabalho é de instituição divina. Nicole diz que uma vida laboriosa diminui sempre o amor do mundo, o amor da vida, a ligação às coisas temporais, o agrado de si mesmo. Uma vida

de trabalho é portanto uma vida que a todo o momento prepara às virtudes cristãs. Pode-se dizer então, com propriedade, que o trabalho é um valor transcendente. Este valor remonta, de resto, à origem das coisas, o que mais não faz que o aumentar: seria necessário ver o trabalho como uma penitência que Deus impôs ao homem e de que ninguém está dispensado. «A obrigação do trabalho remonta a Adão e Eva. O trabalho é resultado e punição do pecado» (67). O trabalho, por isso, mais do que nunca *condição*, é uma *condenação*. Tal é o ponto de vista da Igreja. Talvez, portanto, seja à visão religiosa tradicional do trabalho que se aplicam as observações de Foucault: «... o trabalho seria ao mesmo tempo exercício ético e garantia moral. Ele valerá como ascese, como punição, como sinal de uma certa atitude do coração» (68).

De facto, obrigação estabelecida por Deus, ele seria uma verdadeira ascese para o rico que não tem necessidade de trabalhar; seria uma condenação para o pobre cuja vida de trabalho se assemelha aos infernos na terra. *Mas a isso, precisamente, escapa o burguês.* Este trabalha e enriquece graças ao seu trabalho. *Nem condenação, nem ascese, para o burguês o trabalho é fonte de bem-estar e estado natural.*

O trabalho para o burguês deixa de ser visto como coisa transcendente, para ser apreendido na relação que se estabelece com o seu *objecto*. O cura de Gap falará do homem como de um exilado numa terra maldita: mostrará o comerciante com os seus permanentes «movimentos», as suas «penas», as suas «viagens de noite e de dia»; lastimará o advogado que deve saber tantas coisas, e «percorrer tantos volumes», etc. Mas o que precisamente o bom cura esquece é que o trabalho é lucrativo: ao esforço fornecido corresponde a riqueza obtida. O cura verá a forma — o esforço —, o burguês, embora tendo em conta a forma, interessar-se-á sobretudo pelo conteúdo, o resultado.

O religioso, sensível aos «movimentos», criticará no burguês a desordem, a vida ao acaso. Mas este «burguês», se alguma vez existiu, foi muito episodicamente. O burguês, pelo contrário, ama a ordem — mas uma *ordem dinâmica*. Para ele, *a ordem é um quadro de mudança e não um estado imutável*. Ele quer sem dúvida diminuir os riscos do investimento, mas acima de tudo deseja aumentar o seu capital.

O cruzamento das virtudes cristãs da ordem e da visão burguesa do mundo, dará origem a este personagem magnífico de virtudes: o «*empregado modelo*» (69) — «aquele que se deita e se levanta a horas regulares», que «tem as suas horas de trabalho e de repouso», que «não fará nunca demasiados esforços». *O Espírito da sua Vida é a Regularidade perfeita*. É indispensável que os seus dias sejam de uma perfeita uniformidade, e que nada perturbe esta ordem estabelecida. O trabalho, para o «empregado modelo, faz parte essencial do sistema geral da vida» (70). Temos assim dois tipos de burguês: um que, fiel a responder com exactidão aos seus deveres se confina na sua esfera; outro, que não tem nada de um monge transplantado num escritório, e que ambicionará sobretudo adquirir pelo seu trabalho poder e riqueza. (Os médicos, e Pinel em particular, pertencerão sobretudo ao primeiro tipo, e terão tendência para ver na ociosidade («valor» popular) e na irregularidade («valor» da burguesia conquistadora e da aristocracia decadente) duas das fontes essenciais de todos os males. O trabalho para eles não será somente uma via para ultrapassar a ociosidade, mas sobretudo um meio de aceder à regularidade).

Para além de tudo o que acabou de ser referido, destaque-se que o burguês descobre no trabalho a existência de uma relação social. Este é um facto de primordial importância. O trabalho é, como a esmola, a pobreza, etc., dessacralizado e introduzido num espaço positivo onde perde as dimensões tradicionais de punição, de condenação.

Se ele tem virtudes, estas nada têm de transcendente, derivam apenas deste facto muito simples de que nenhum homem pode existir fora da sociedade e que os fundamentos de todas as relações sociais que ele estabelece se encontram na *relação primordial entre o capital e o trabalho*. *Relação que, percebida como matriz de todas as relações, define o epicentro de toda a organização social racional*. *Se não há Razão que não seja comunitária, não há homem razoável que não trabalhe*.

São estas ideias que estão claramente presentes na seguinte longa citação de Laroche-foucault Liancourt: examinando a questão: «deve o Governo encontrar trabalho para os sujeitos em situação de desemprego?», o insigne Duque responde negativamente: «não é evidente que uma tal assistência, cujo princípio seria a humanidade e o encorajamento para o trabalho, teria consequências contrárias às suas intenções, e que trabalho perderia nisso actividade? Mas ela teria ainda uma mais funesta consequência. Os proprietários, os donos de manufacturas, ver-se-iam expostos a falta de operários quando as suas empresas solicitassem um grande número de braços. Como poderiam eles esperar chamar de longe, reunir à sua volta homens que, certos de encontrar trabalho junto de suas casas, nunca se afastariam pela inquietude de sua subsistência e pela necessidade de o encontrar? Esta assistência prejudicaria portanto realmente a indústria e a verdadeira prosperidade nacional; ela teria, sob este aspecto as consequências mais radicalmente funestas, as mais impolíticas: colocaria o Estado que assim procedesse a um nível inferior ao de todos os Estados que não tivessem esta perigosa administração. De resto, que trabalho poderia ter o Governo sempre pronto a ser dado a operários que o vissem pedir? Só um trabalho útil lhes poderia ser dado, e não existe trabalho útil senão aquele que acrescenta valor ao objecto sobre o qual opera. Vias de comunicação, abertura de

canais, sem dúvida, obedecem a esta preciosa condição: mas, além de exigirem grandes somas, eles não poderiam ser estabelecidos por todo o lado... O Governo encontrar-se-ia em concorrência com os particulares que, empresários destes grandes trabalhos, os fariam com mais economia e com maior esperança de sucesso... Dir-se-á que é necessário abrir "ateliers" de caridade? Sem dúvida, o Comité propõe-se apresentar-vos algumas considerações nesta matéria, mas como um meio muito parcial e secundário; pois estes "ateliers" não apresentariam realmente nenhum meio de solução para a grande questão que nos ocupa» (71). Porque razão estes «ateliers» de caridade não resolveriam as questões da mendicidade? Porque se forneceria aos pobres uma *actividade*, mas não se lhes daria de facto um *trabalho* — pois este último supõe que dois homens estabeleçam uma relação, que o Estado pode regular pela lei, mas sobre a qual não deve interferir directamente. Para além disso, esta actividade proposta aos mendigos arrancaria braços ao trabalho — o que sublinha a diferença claramente perceptível entre a natureza social deste e a natureza individual daquela.

Em suma: o trabalho não é uma punição, não tem qualquer valor transcendente associado, é um facto positivo; é agente de mudança da matéria sobre que opera e agente de mudança do sujeito que o exerce; contribui para estabelecer a ordem na sociedade e a regularidade nas condutas. Finalmente, é relação e não estado.

III

O conjunto de tudo aquilo que foi dito aponta para duas direcções: 1.º — a nova consciência burguesa da assistência e da marginalidade (e portanto, finalmente, da loucura) foi o produto de lentas mutações

dos valores dominantes, que, tradicionalmente, de ordem religiosa, faziam da imobilidade social e da aceitação, virtudes; da miséria um bem; e da esmola um laço de origem divina entre o rico e o pobre. O epicentro destas mutações foi o próprio burguês, cuja vida determina, de maneira quase experimental, a nulidade da axiologia clássica; 2.º — *os princípios sobre o funcionamento das instituições de assistência, mais tarde aplicados ao asilo de alienados, são explicitados antes do nascimento do asilo propriamente dito.* A concentração do poder, com redução do papel dos corpos intermediários, a consciência e a crítica da «mistura» que se encontra no interior destas instituições, a sensibilidade à ausência de tratamento e à especificidade da loucura, a necessidade sentida de estabelecer pelo trabalho relações sociais no interior dos hospícios e a insistência na ordem, a regularidade e na vigilância — eis outros tantos princípios que se encontravam largamente expostos nos sete relatórios do Comité de Mendicidade. A própria noção de «tratamento moral», *na sua generalidade*, aparece nos referidos relatórios, como se pode ver pela leitura do sexto: «O espírito de doçura e de firmeza deve reinar nestas casas e conduzi-las. O arbitrário, a dureza com as quais os detidos são frequentemente tratados, irrita-os, avilta-os a seus próprios olhos e confirma-os no vício de que, pelo contrário, estas instituições os deveriam tirar. É preciso consolar os infelizes, exortar aqueles cuja emenda é de esperar, encorajar certos detidos, certos culpados, que, muitas vezes não regressam à via do bem senão por se considerarem indignos e não encontrarem em si mesmos a força para tanto. Este tipo de *remédio moral* deve ser familiarmente distribuído, segundo os caracteres e as circunstâncias ... Não são longos discursos que se devem usar; *uma palavra, uma frase dita a propósito*, um conjunto de condutas dirigidas com

Pinel, portanto, não fez mais do que precisar estas ideias a nível da loucura, codificar no plano médico uma prática que toda a Filantropia reclamava já. Ver no gesto de Pinel o que o «imortalizou» não é mais do que reiterar uma «verdade mítica». Se Pinel se notabilizou no seu tempo não foi certamente devido à sua filantropia ou ao seu gesto libertador. Outras razões, de ordem essencialmente teórica estão em jogo, que, melhor do que tudo o resto, dão conta da celebridade e de importância do Alienista.

REFERÊNCIAS

- (1) SCIPION PINEL — *Traité Complet du Régime Sanitaire des Aliénés ou Manuel des Etablissements que leur sont destinés*, Paris, 1836.
- (2) *Idem*.
- (3) Cf. M. FOUCAULT — *Histoire de la Folie*, Paris, Gallimard.
- (4) SEMELAIGNE — *Alienistes et Philantropes*, Paris, 1920.
- (5) P. DELAUNAY — *L'Hospice de Bicêtre*, Paris, 1920.
- (6) G. SWAIN — *Le sujet de la Folie*, Paris, Privat, 1978.
- (7) M. FOUCAULT — *Op. cit.*
- (8) PHILIPPE PINEL — *Traité Médico-Philosophique de l'Aliénation Mentale*, 2.^a ed., Paris.
- (9) Parafraseando J. EVOLLA — *La Metafisica del Sesso* (trad. port., ed. Afrodite).
- (10) Expressão de JEFFRY KAPLOW — *Le Nom des Rois*, Paris, Maspero.
- (11) BOURDALONE — *Oeuvres*, II (cf. GOETHRUYSSEN: *Origines de l'Esprit Bourgeois en France*, Paris, 1927, Gallimard).
- (12) J. KAPLOW — *Le Nom des Rois*, Paris, Maspero.
- (13) M. FOUCAULT — *Op. cit.*
- (14) RÉGUIS — *Op. cit.*
- (15) GOETHRUYSSEN — *Op. cit.*
- (16) BOURDALONE — *Op. cit.*
- (17) GOETHRUYSSEN — *Op. cit.*
- (18) RÉGUIS — *Op. cit.*
- (19) BOSSUET — *Panegyrique de St. François d'Assise*.
- (20) CHARLES FREY DE NEUVILLE — *Sermons III*.
- (21) J. HUIZINGA — *O Declínio da Idade Média*, Lisboa, Ulisseia.
- (22) CHASTELLAIN — *Oeuvres* (cit. HUIZINGA, *op. cit.*).
- (23) CHAPELAIN — *Discours sur l'Obligation et l'Etendue de l'Aumône* (ref. GOETHRUYSSEN, *op. cit.*).
- (24) M. FOUCAULT — *Op. cit.*
- (25) *Idem*.
- (26) *Ibidem*.
- (27) *Ibidem*.
- (28) GOETHRUYSSEN — *Op. cit.*
- (29) *Idem*.
- (30) *Idem*.
- (31) LA ROCHEFOUCAULT LIANCOURT — *Sixième Rapport du Comité de Mendicité*, 1790.
- (32) *Idem*.
- (33) *Ibidem*.
- (34) *Ibidem*.
- (35) LA ROCHEFOUCAULT LIANCOURT — *Quatrième Rapport du Comité de Mendicité*, 1790.
- (36) PH. HECQUET — *La Médecine, la Chirurgie et la Pharmacie des Pauvres*, 1720 (ref. J. KAPLOW, *op. cit.*).
- (37) DES ESSARTS — *Dictionnaire de Police*, Paris, 1788.
- (38) J. KAPLOW — *Op. cit.*
- (39) *Idem*.

- (44) LA ROCHEFOUCAULT LIANCOURT — *Rapport fait au nom du Comité de Mendicité des visites faites dans divers hopitaux, hospices et maisons de charité de Paris, 1790.*
- (45) *Idem.*
- (46) *Ibidem.*
- (47) J. KAPLOW — *Op. cit.*
- (48) LA ROCHEFOUCAULT LIANCOURT — *Op. cit.*
- (49) *Idem.*
- (50) *Ibidem.*
- (51) *Ibidem.*
- (52) *Ibidem.*
- (53) *Ibidem.*
- (54) *Ibidem.*
- (55) *Ibidem.*
- (56) *Ibidem.*
- (57) *Ibidem.*
- (58) *Ibidem.*
- (59) *Ibidem.*
- (60) LA ROCHEFOUCAULT LIANCOURT — *Deuxième Rapport du Comité de Mendicité, 1790.*
- (61) *Idem.*
- (62) *Ibidem.*
- (63) LA ROCHEFOUCAULT LIANCOURT — *Sixième Rapport du Comité de Mendicité, Paris, 1790.*
- (64) *Idem.*
- (65) M. FOUCAULT — *Op. cit.*
- (66) FLEURY — *Moeurs des Israélites et des chrétiens, 1769.*
- (67) RÉGUI — *Op. cit.*
- (68) M. FOUCAULT — *Op. cit.*
- (69) Expressão de GOETHRUYSSEN.
- (70) Cf. GOETHRUYSSEN, *op. cit.*
- (71) LA ROCHEFOUCAULT LIANCOURT — *Cinquième Rapport du Comité de Mendicité, 1790.*
- (72) LA ROCHEFOUCAULT LIANCOURT — *Sixième Rapport du Comité de Menicité, 1790.*

COMPLETE A SUA COLECÇÃO
DE

ANALISE PSICOLÓGICA

Volume I:

N.º 1 (Esgotado)
N.º 2 100\$00
N.º 3 (Esgotado)
N.º 4 120\$00

Volume II:

N.º 1 120\$00
N.º 2 120\$00
N.º 3 120\$00
N.º 4 120\$00

Série I:

N.º 1 200\$00
N.º 2 200\$00

Os números 1 e 3 (Vol. I) podem ser fotocopiados ao preço de 150\$00 (N.º 1) e 300\$00 (N.º 3)

Faça o seu pedido, enviando cheque ou vale de correio em nome do:

INSTITUTO SUPERIOR DE PSICOLOGIA APLICADA

Av. Marquês de Tomar, 33, 4.º Esq. — 1000 LISBOA