

## A ÉTICA UTILITARISTA E A MEDICALIZAÇÃO DA FAMÍLIA

Sandra CAPONI\*  
Universidade Federal de Santa Catarina

### RESUMO

*O presente trabalho tem o objetivo de esboçar uma crítica da ética utilitarista que, a partir das teorizações de Jeremias Bentham, operou como fundamento ético-político para as intervenções filantrópicas do século XIX. Analisamos essa estratégia pela qual a família foi pensada como agente privilegiado de medicalização.*

**Palabras chave:** Família- utilitarismo- assistência- filantropia.

### ABSTRACT

*This study outlines a critique of J. Bentham's utilitarian ethics, which worked as an ethical-political basis for philanthropic interventions during the XIX century. We study this strategy by which family has been theorized as a privileged agent of medicalization.*

**Key Words:** family- utilitarianism- assistance philanthropy

### PRINCÍPIO UTILITARISTA E POLÍTICAS FILANTRÓPICAS

Tal como afirma Chatelet, os saberes científicos fundados na experimentação e na observação, como a física ou a estatística, podem ser extremamente úteis para os pensadores utilitaristas, pelo menos por duas razões. Por uma parte lhes permitem pôr em operação técnicas eficazes de controle e de gestão, que podem ser transferidas do âmbito da natureza ao âmbito das relações entre os homens. Por outra parte, sua contribuição é inavaliável, na medida em que podem dar às políticas por eles implementadas ou estimuladas “uma visão realista do dado social”, pois “a referência à ciência aparece como um auxílio da ação política”<sup>1</sup>, e sem dúvida uma referência privilegiada. Assim sendo, para Bentham os cálculos matemáticos não só possuem a utilidade de nos auxiliar na procura de leis

físicas ou mecânicas, mas também na procura de leis morais.

Surgiu assim uma invenção que hoje parece impensável: “a aritmética subjetiva”. Sua utilidade radica em possibilitar uma aliança de valor inestimável: a aliança entre os cálculos matemáticos que nos falam da relação entre prazer e dor, ou entre felicidade e infelicidade, num indivíduo determinado e o “coeficiente de sociabilidade” que indica como o agir desse indivíduo particular pode incidir na conquista do princípio utilitarista por excelência. Princípio que Bentham definirá como “a procura da maior felicidade para o maior número”. Como afirma MacIntyre, para Bentham, “diferentes fontes de prazer podem ser medidas e comparadas em relação com a intensidade e à duração da sensação derivada delas. Quando escolhemos diversas possibilidades a quantidade de prazer é o único critério: ‘Se a quantidade de prazer é

\* Professora Adjunta do Departamento de Saúde Pública. UFSC. Doutora em Lógica e Filosofia da Ciência.(Unicamp)

a mesma, uma brincadeira de criança é tão boa quanto uma poesia”<sup>2</sup>.

Em tal concepção a felicidade coletiva só pode ser pensada como a soma das felicidades individuais no sentido específico de satisfação das necessidades de cada um e sendo que todo e qualquer indivíduo tem um valor idêntico a uma unidade. Imediatamente surgirá uma dificuldade: como conseguir que cada homem tenha como meta a procura de uma felicidade individual que possa ser integrada nessa felicidade coletiva? Como evitar que os sujeitos realizem ações que sem tender a acrescentar diminuam, esse bem comum?

Será necessário que a sociedade possa criar instituições capazes de controlar e regulamentar as condutas dos indivíduos suspeitos. Essas instituições não pretendem punir mas sim corrigir, elas não se fundamentam no discurso jurídico e na força da lei, mas sim na capacidade “ortopédica” e educadora das “normas”. De fato, elas não são outras que aquelas instituições de controle que emergiram na modernidade e cuja função prioritária é a procura do bem comum: hospitais, reformatórios, presídios, asilos, casas de correção. Todas elas colaboram para atingir um mesmo objetivo, contribuir com a criação de “uma república democrática e filantrópica, no seio da qual a eficiência e a felicidade de todos sejam o produto de instituições que têm como tarefa medir e prever a conduta de cada um”<sup>3</sup>.

Acontece que a ética utilitarista se caracteriza por ser um programa político de ação. Suas próprias premissas exigem que sejam idealizadas estratégias concretas de instrumentalização e essas estratégias formam parte daquelas aqui chamadas “políticas filantrópicas”. O próprio Bentham foi um filantropo e um reformador social, pois era isso o que exigiam seus princípios éticos que são completamente refratários a qualquer utopia. O princípio da felicidade exige uma “regulamentação e uma vigilância universais”. Inevitavelmente se o que se prioriza é, de modo manifesto, o bem geral, deveremos concluir que “o bem privado sempre necessita ser apreciado e bem orientado, para servir ao interesse comum”<sup>4</sup>.

Assim, todas as propostas políticas e legislativas de reforma idealizadas por Bentham partem de uma pressuposição: pode existir conflito entre o interesse público e o interesse privado, a tarefa das políticas filantrópicas e altruístas é orientar esses interesses

para que eles possam coincidir. Se isto é possível é porque se parte da afirmação de que a natureza humana pode ser “modelada”, porque se acredita que os seres humanos são maleáveis.

Mas segundo já mencionamos existe uma aritmética subjetiva que permite calcular as margens de dor e de prazer, que permite estabelecer que curso de ação terá conseqüências prazerosas e quais devem ser evitados. No entanto e ainda tomando como ponto de partida a precisão matemática é difícil entender qual é o alcance que Bentham dá ao conceito de prazer e de felicidade. Dito de outro modo, sendo que a felicidade recebe um sentido extremamente amplo e indiferenciado, cabe perguntar quais serão os critérios que permitirão fazer uma escolha entre esses cursos de ação.

Difícilmente poderíamos responder a esta questão de um modo mas claro que MacIntyre, por isso, tomamos aqui a liberdade de transcrever sua resposta a esta questão: “quando se referem à maior felicidade os utilitaristas frequentemente aludem a prática e metas precisas de ação e não a conceitos gerais puramente teóricos. Estas metas são as do bem estar público e são metas particularmente importantes naquelas áreas de ação que interessavam a Bentham. Presídios e Hospitais, são campos nos quais é possível formular e responder adequadamente, ainda que com crueza, perguntas relativas ao número dos beneficiados e dos não beneficiados por algum curso de ação. Pois contamos com critérios óbvios estabelecidos a partir do sucesso ou do fracasso nessas áreas. Aumentará ou diminuirá a doença? Se for estabelecida esta penalidade aumentará ou diminuirá um certo delito?”<sup>5</sup>

Podemos concluir que a relação existente entre ética utilitarista e políticas filantrópicas ou altruístas não é acidental ou aleatória mas sim essencial e necessária. Tal parece que essas políticas se derivam quase que logicamente das premissas utilitaristas iniciais. Contudo é preciso esclarecer que ainda quando nosso interesse esteja centrado aqui na ética benthamiana e nas políticas do século XIX, as críticas dirigidas contra elas não se esgotam ali. Está absolutamente fora de nossas possibilidades analisar aqui os utilitaristas posteriores, de Stuart Mill até Peter Singer, só gostaríamos aqui de apontar um fato que é significativo. São esses critérios de bem estar geral, de urgência social, de felicidade e interesse comum que governam e fundamentam, há quase 200 anos, as mais

variadas instituições de assistência pública, sejam elas referidas à saúde, à organização urbana, à educação ou à punição. E o certo é que, o fato de que ainda hoje “nos possa parecer de forma tão indubitável o *critério* que deve ser levado em consideração em certas áreas de ação é, sem dúvida, algo que devemos a Jeremias Bentham e a Stuart Mill”<sup>6</sup>.

O certo é que se aceitamos a premissa de maleabilidade dos seres humanos, dificilmente poderemos fugir de um perigo que se associa ao conceito de felicidade, pois é então que ele se pode tornar moralmente perigoso. Afirmar que os homens são “maleáveis” é idêntico a afirmar que eles podem ser condicionados de modos diversos para agir conforme se deseja, e ainda se sentirem satisfeitos com sua sorte. Chegamos assim a fundamentar uma afirmação que já foi feita no início deste trabalho. Partimos da suposição de que existe uma solidariedade não enunciada entre a ética da caridade e a ética utilitarista. De acordo com o que foi dito podemos afirmar a respeito do utilitarismo, o mesmo que enunciamos em nossa crítica as intervenções que se fundamentam numa ética da caridade e da compaixão. Acontece que tanto a razão disciplinar quanto a tecnologia pastoral partem de uma certeza: sempre atuam em nome e pelo bem daqueles que dizem auxiliar, conhecem esse bem de um modo claro e distinto, mesmo antes de ser solicitado, e tal como já assinalamos, prescindem de argumentos, excluem as palavras e emudecem qualquer diálogo. A segunda, pela força do sentimento compartilhado que aproxima os benfeitores responsáveis dos sofredores submissos sem precisar da mediação de razões e a primeira na medida em que desvia e modela os interesses privados, através de normas e instituições inapeláveis, com a finalidade de orientá-las para a felicidade e o bem do maior número.

E é ali onde radica a periculosidade moral do conceito ambíguo de “felicidade”, justamente pelo fato de que ela pode ser um valor radicalmente incompatível com o valor da liberdade. Sempre é factível perguntar-nos pelo preço que tivemos que pagar por essa felicidade. O certo é que, “o conceito de maior felicidade para o maior número pode ser usado para defender qualquer sociedade paternalista ou totalitária, nas quais, o preço pela felicidade é a liberdade dos indivíduos para efetuar suas próprias opções nessa sociedade”<sup>7</sup>.

De todos os modos, esta crítica seria incompleta e limitada se não fizessemos referência à crítica que John Rawls dirige contra o utilitarismo. Se é verdade que uma grande parte da assistência médica leva atualmente as marcas do utilitarismo, se é verdade que por trás da preocupação com o bem estar geral podem acontecer situações de desrespeito às liberdades individuais, como afirmam diversos autores como Ivan Illich, Thomas Szasz, ou Michel Foucault entre muitos outros, então acreditamos que a crítica de Rawls não pode ser relegada, pois ela acaba com a suposta eficácia da ética utilitarista e a substitui por uma ética fundada numa clara concepção de “justiça”.

## A CRÍTICA DE JOHN RAWLS AO UTILITARISMO

Acreditamos que a crítica que Rawls levanta contra o utilitarismo pode oferecer, como resultado, um instrumento teórico eficaz para tematizar estas questões. Talvez a operatividade de sua crítica esteja exclusivamente no questionamento mas sim na possibilidade de abrir as portas para pensar um outro modo mais justo de articular cada uma das partes, e de beneficiar ao máximo possível a cada um dos membros que de um ou outro modo participam de uma prática assistencial. As perguntas que Rawls tenta responder, são justamente aquelas que nos interessam: Como atuar de um modo que possa ser considerado justo? O que podemos entender por justiça? Como estabelecer pautas capazes de garantir que uma prática possa responder às demandas de justiça? O que interessa não é tanto saber se tal ou qual profissional tem agido conforme a justiça, mas como estabelecer pautas que sejam capazes de fazer com que uma prática, seja ela qual for, possa ser assim considerada. Será preciso em primeiro lugar que nos proponhamos uma meta, a de eliminar diferenças arbitrárias, e substituí-las ao contrário, por aquelas diferenças que podem resultar absoluta e claramente significativas, diferenças em relação às quais não possam existir nem vencedores nem vencidos. Diferenças estas que sirvam, ao contrário, para garantir que através delas, todos e cada um dos participantes dessa prática sejam beneficiados. Rawls estabelecerá assim três princípios básicos, capazes de garantir o exercício da justiça, que se derivam destes dois princípios fundamentais:

- a) “Toda pessoa tem igual direito a um regime plenamente suficiente de liberdades básicas

iguais, que seja compatível com um regime similar de liberdades para todos”.

- b) “As desigualdades sociais e econômicas têm que satisfazer duas propriedades. Primeiro, devem estar associadas a cargas e posições abertas a todos, em condições de equitativa igualdade de oportunidades, e segundo, devem procurar o máximo benefício dos membros menos privilegiados da sociedade”<sup>8</sup>.

Estes princípios básicos se desdobram em três, que são os seguintes:

A) O princípio de liberdade

B) O de igualdade de oportunidades, e

C) O Princípio de diferença, que ordena beneficiar aos membros menos beneficiados do grupo

É esse terceiro princípio e sua acentuação do privilégio dos menos favorecidos, que permite fazer que as diferenças deixem de ser um dado meramente arbitrário e passem a ser elementos significativos, que são fundamentais na hora de organizar uma estrutura. Enunciados esses princípios, deveremos analisar a crítica que Rawls dirige contra o utilitarismo. Em primeiro lugar vejamos o que o utilitarismo entende por justiça. Rawls dirá que “essa concepção assimila a justiça com a benevolência, e esta última com o programa mais eficiente para as instituições, conforme o objetivo de promover o bem estar geral. Para ele, a justiça é uma espécie de eficiência”<sup>9</sup> que muitas vezes pode justificar instituições ou práticas contrárias àquilo que usualmente se entende por justiça. É que a partir dessa definição, a justiça de uma prática se transforma numa questão de equilíbrio entre vantagens e desvantagens, de cálculo a respeito de qual seria o melhor modo de compatibilizar a satisfação dos interesses envolvidos, sem considerar se eles implicam ou não na aceitação de princípios que poderiam ser reciprocamente reconhecidos por todos.

A justiça entendida como imparcialidade equitativa pressupõe justamente o contrário, que existe um ponto de partida que nunca pode ser desconsiderado, o estabelecimento dos princípios que podem ser reciprocamente reconhecidos por todos e por cada um dos membros que fazem parte de uma prática. Conseqüentemente, nunca poderá ser considerado prioritário o benefício de alguns, se esse benefício implica que outros se vejam prejudicados. “Em relação

à interpretação de base dos princípios de justiça, o utilitarismo clássico está errado. Permite sustentar, por exemplo, que (...) a escravidão é injusta fundamentando-se em que as vantagens do dono dos escravos, por si mesmo, não chega a equilibrar as desvantagens que sofrem o escravo e a sociedade em geral”<sup>10</sup>. Mas se contrariamente, a escravatura não se mostrasse ineficaz, se ela permitisse uma maior satisfação dos desejos, então se poderia concluir que ela não estaria errada. Como afirma Rawls, “nunca constitui uma escusa em favor da escravatura, o fato de ser suficientemente propícia para o dono dos escravos como para pesar mais do que as desvantagens que sofre o escravo”. Isto, pode ser deduzido das premissas defendidas pelos utilitaristas clássicos embora eles fossem absolutamente contrários à escravatura. “O utilitarismo não pode dar razão ao fato de que a escravatura é sempre injusta, nem do fato de que teria que ser considerado irrelevante, para anular a acusação de injustiça que uma pessoa possa dizer para outra, estando numa prática comum, que lhe serviu para satisfazer seus desejos”. Pelo contrário, se partimos da justiça como equidade, a escravatura será sempre e sob qualquer condição considerada como injusta, sendo que, para isto só existe uma razão: “existem na prática da escravidão princípios envolvidos que não podem ser reconhecidos reciprocamente como benéficos para todos”<sup>11</sup>.

Imaginemos agora uma sociedade escravocrata onde seja preciso justificar certa tolerância para com ela, na medida em que é, por exemplo, uma forte herança do passado, que não pode ser desarticulada mais do que pouco a pouco. Imaginemos que deve ser tolerado que aqui e ali continuem existindo “privilégios que não deveriam ser concedidos” e que no momento de fazê-lo se termine por “relegar posições que não deveriam ser relegadas” com a única finalidade de ir quebrando pouco a pouco as raízes da estrutura, pois esse é o único modo que existe para evitar matanças e catástrofes que seriam maiores. Pois bem, ainda assim, em circunstâncias de extrema necessidade, a escravidão nunca passaria a ser, na perspectiva de Rawls, uma prática “justa”, nem “justificável”. Isto por que os princípios de justiça têm um peso especial em relação ao princípio de maior satisfação dos desejos (ainda quando se trate do próprio desejo de viver). Os princípios de justiça não são contingentes, e dali se deriva que sua força possa ser maior da que se deriva do suposto princípio (se ele existe) de efetividade.

A segunda crítica que Rawls dirige contra o utilitarismo se baseia na afirmação de que a justiça é, para a razão utilitarista, algo que se impõe, de fora, aos sujeitos; algo que deriva de uma “eficácia executiva de um nível superior”. Segundo esta concepção a aceitação dos princípios de justiça não é mais do que o “resultado contingente de uma decisão administrativa de ordem superior, e a forma dessa decisão se considera semelhante a do empresário que deve resolver quanto produzir deste ou daquele produto, levando em consideração seu ganho marginal”<sup>12</sup>. Ou parece assemelhar-se a “alguém que tem que distribuir bens a pessoas necessitadas, conforme a urgência relativa de suas necessidades”.

Em todos esses casos se imagina que os princípios de justiça devem ser aceitos porque eles são impostos, por uma pessoa ou por uma “função abstrata de utilidade”, a certos indivíduos que são alheios a esses princípios e que devem assumi-los como sendo os melhores e os mais propícios, ainda que eles possam ser prejudicados. Neste ponto o utilitarismo parece assemelhar-se ao pensamento religioso. A imposição é estabelecida por mandados ou normas incontestáveis, pois elas não falam diretamente de nós, não falam de nosso presente, mas emanam de um nível “superior e onisciente”. Contrariamente aos princípios de Rawls que, como já dissemos, só adquirem validade na medida em que são reconhecidos intersubjetivamente, por cada participante de uma prática comum.

Para garantir essa equidade, Rawls faz uso de um artifício teórico que retoma da tradição contratualista e que pode resultar sumamente efetivo para problematizar as questões que aqui nos ocupam. Ele imagina uma situação na qual um grupo de indivíduos racionais, porém egoístas, participam de uma prática comum. Esses indivíduos pelo fato de serem racionais possuem clareza a respeito de seus objetivos e metas, e podem estabelecer racionalmente certas prioridades, entre os meios que lhes permitem atingir tais objetivos. Eles desejam, mais do que qualquer outra coisa, conseguir esses objetivos (pois são egoístas) mas ao mesmo tempo possuem a virtude de carecer absolutamente de qualquer sensação de inveja (não desejam que os outros se prejudiquem para sentirem-se beneficiados). Esta comunidade caracteriza-se por estar numa situação peculiar. Nessa “posição original” em que se encontram, lhes é impedido conhecer qualquer coisa a respeito de sua pessoa,

assim como a respeito da pessoa dos outros, nada sabem da idade, posição social, raça, nível de instrução, etc. Todos eles participam do mesmo “véu de ignorância” que os envolve e que os impede de conhecer sua situação concreta. Sendo esses os fatos que aparecem como ponto de partida, a adoção dos princípios de justiça que se adotarão para o próprio benefício, levaram necessariamente a favorecer os menos favorecidos, assim como a prescindir de distinções arbitrárias que possam prejudicar a qualquer um do grupo, pois sempre esse “qualquer um” pode ser que seja eu.

Acontece que, sendo que cada uma das pessoas é inevitavelmente egoísta, cada um saberá concluir que, no momento em que o véu de ignorância seja levantado, no momento em que se possa sair dessa posição original e as relações efetivas se mostrem, quando se descubra, por exemplo, sua pertença a uma condição social menos beneficiada, se poderiam gozar dos benefícios pactuais, enquanto que, se a condição econômica e social é favorável, então se poderá prescindir de tais benefícios, sem que isto signifique nenhuma perda significativa. De modo idêntico, a precaução de não salientar ou reforçar divisões arbitrárias tais como as diferenças de raça, de sexo, de idade ou de qualquer outro tipo, aparece como uma garantia de equidade seja qual for, eventualmente, a condição racial, sexual ou de idade de cada um dos participantes dessa prática.

Assim sendo, é fácil observar a necessidade que todos os participantes nessa prática terão que excluir qualquer preferência por condições de trabalho de tipo escravo, pois ela só se pode fundamentar em princípios em relação aos quais só alguns (e não todos) podem resultar beneficiados. De igual modo, qualquer exclusão fundamentada em diferenças de sexo ou de idade, que eventualmente poderiam significar a própria exclusão, serão rapidamente rejeitadas.

No plano da assistência estes princípios implicam uma democratização absoluta desse espaço, assim como das pautas de ação que regem as diversas instituições assistenciais. É que qualquer um pode se descobrir tomando parte de qualquer instituição e em qualquer circunstância (como médico ou paciente, como pobre ou rico, como sábio ou ignorante). Assim, dificilmente aceitaremos fazer parte de sociedades ou instituições paternalistas, onde tenhamos que aceitar, como crianças obedientes, prescrições incontestáveis. Reconhecemos aqui um princípio completamente

diferente ao princípio de eficácia ou de felicidade do maior número que, para os utilitaristas clássicos, deve fundamentar qualquer decisão, incluídas aquelas onde se trata de modelar as condutas das pessoas a fim de fazer com que, entre interesse público e interesse privado, não exista qualquer contradição.

### CARIDADE E UTILITARISMO NAS POLÍTICAS DE ASSISTÊNCIA.

A crítica de John Rawls pode nos auxiliar a refletir sobre o fato de que nem sempre aquilo que aparece com a força da evidência deve ter um caráter de obrigatoriedade. Assim, e ainda quando, como afirma MacIntyre, os princípios utilitaristas nos possam parecer, até hoje, de uma forma tão indubitável, *os únicos critérios* que podem ser levados em consideração em certas áreas de ação, isto é, sem dúvida, um fato que pode e deve ser problematizado<sup>13</sup>.

Acreditamos que é possível falar de uma solidariedade silenciosa e não enunciada entre a ética utilitarista e uma ética fundada na caridade. Esta última parece ter servido como fundamento para as políticas assistenciais que se fundamentam no registro do “dar” e do “receber”, no reconhecimento de uma complementaridade entre uma necessidade que pode ser satisfeita e uma gratidão infinita que se apresenta como o pagamento esperado por essa dádiva. Ela parece ter servido como fundamento a diversas formas de assistência aos necessitados durante o transcurso da época clássica, embora ainda permaneça durante grande parte do século XIX.

Historicamente é nesse momento que essa modalidade de assistência convive e se complementa com outra que surgirá então e que resultará hegemônica: as políticas filantrópicas. Como já insistimos em diversos momentos deste trabalho, acreditamos que essa complementaridade se alicerça na exclusão de qualquer vínculo equitativo entre os sujeitos envolvidos; ou como diria Rawls, na ausência de princípios que possam ser intersubjetivamente reconhecidos.

Tanto a ética utilitarista quanto a ética compassiva colocam os princípios acima dos sujeitos envolvidos. Para elas são os princípios religiosos ou os princípios de utilidade geral os únicos capazes de determinar, de modo claro e distinto, ainda antes de que ele seja solicitado, o que deve ser considerado

como um bem para essas pessoas para as quais a assistência está destinada. Em ambos os casos a força dos argumentos, o diálogo fundado em questionamentos razoáveis, as decisões intersubjetivamente avaliadas, são banidas pela prioridade conferida, num caso ao sentimento de compaixão que nos unifica com a dor dos que sofrem, ao outro, porque se estabelecem normativas que possuem uma força ortopédica, capaz de recuperar os desvios e de prevenir para que eles não ocorram.

Mas, ainda quando possamos assinalar tais analogias é preciso reconhecer que se trata de duas modalidades diversas de fundar eticamente políticas assistenciais. Se deixarmos agora tais analogias e nos detivermos na análise das diferenças entre uma e outra, veremos que elas podem ser evidenciadas, mais do que nas teses que são efetivamente defendidas por seus teóricos (pensemos por exemplo em Bentham ou em Rousseau), numa mutação que vai se produzir no século XIX, a nível das estratégias e práticas concretas de assistência aos pobres e necessitados.

Como já assinalamos, existiam na época clássica três formas de assistência diferenciada para os diferentes tipos de pobres: hospitais gerais e asilos, para aqueles que não tinham família; os donativos para os mendigos; e as organizações caritativas para os “pobres ignominiosos”, aquela pobreza considerada como “digna”, pois se tratava de pobres laboriosos que por alguma circunstância particular se encontravam perante a obrigação da mendicância. Este tipo de assistência que se exemplifica de um modo claro por referência à antiga lei de pobres, mostra rapidamente sua falta de eficácia. Ela aparece aos olhos dos reformadores como excessivamente onerosa e excessivamente ineficaz. Esse alto custo econômico e essa falta de operatividade política se evidenciam em, pelo menos, quatro questões cruciais:

- a) uma má administração geral, desorganizada, centrada nas paróquias e extremamente difícil de controlar.
- b) a falta de operatividade comprovada da dupla “caridade humilhante-repressão”, pelas dificuldades de exercer um controle sistemático sobre como eram usadas efetivamente as dádivas.
- c) a falta de critérios gerais na atribuição de auxílios, onde não havia distinção entre velhos, jovens, crianças, mulheres ou homens.

d) a falta de critérios para diferenciar a pobreza verdadeiramente necessitada dos pobres fictícios ou “profissionais”.

Jacques Doncelot em “A polícia das Famílias” vai se interrogar pelo caráter que irá adotar essa mutação, nestes termos: “O que não funcionava na antiga prática assistencial?. Tudo: a natureza do que se dava aos pobres (donativo material), os critérios de oportunidade (que encobriam a percepção da pobreza), as formas de atribuição (que conduziam à alternância repressão - caridade legal). Os filantropos se propuseram a mudar tudo isso fazendo do estímulo à poupança a peça chave do novo dispositivo assistência, reforçando, assim, a família contra as tentações socialistas e estatais”<sup>14</sup>.

A questão que se coloca agora passa pela substituição, de uma forma de assistência onerosa e ineficiente, por outra que consiga preencher as demandas utilitaristas, isto é, que contribua para assegurar o bem-estar do conjunto da sociedade. Estas demandas se podem resumir em como achar um modo eficaz de assegurar o desenvolvimento de práticas de conservação e de formação da população, sem que isso possa ter efeitos políticos perigosos, isto é, garantindo ao mesmo tempo a dominação e a integração social. Pois bem, parece que quem podia preencher tais exigências era “a filantropia”. Mas, é preciso reconhecer que a filantropia não “é uma fórmula ingenuamente apolítica de intervenção privada, na esfera dos problemas chamados políticos, mas sim uma estratégia deliberadamente despolitizante direcionada ao estabelecimento de serviços coletivos, na medida que ocupa uma posição intermediária, entre a iniciativa privada e o Estado”<sup>15</sup>.

Mas quais são essas estratégias pelas quais as políticas filantrópicas se diferenciam da assistência caridosa?. Elas estarão fundadas numa inversão das dificuldades apresentadas por esta última, com a finalidade de tornar a assistência eficaz política mas também economicamente. Assiste-se então a uma inversão completa dos antigos códigos:

a) Inevitavelmente, será o próprio Estado ou as iniciativas privadas, mas não as paróquias, as que contam com o poder para organizar essa assistência, seja de modo formal, introduzindo um certo número de preceitos

e conselhos, isto é, fazendo uso do aparelho de justiça, seja através da instauração de um sistema educativo e sanitário.

- b) As esmolas serão substituídas por conselhos. Os filantropos mudam radicalmente o caráter dos auxílios, já não se trata de dar aos necessitados bens materiais mas sim bons conselhos: “Estabelecer entre as classes comumente chamadas inferiores e as classes superiores relações que não sejam as de dar, comprar, dirigir por um lado, e receber, obedecer, vender por outro (...) Nada mais excepcional que exercer sobre os pobres uma influência que não seja o resultado de um temor ou de uma esperança, mas no entanto é absolutamente necessário(...) O conselho é o ato que melhor indica a igualdade, pois resulta do desejo de influenciar de quem dá e da perfeita liberdade de quem recebe. Não é fácil fazer com que um homem pobre compreenda que as vantagens de um homem rico lhe dão não um poder material, mas sim uma influência moral legítima”<sup>16</sup>. Como vemos as vantagens da nova assistência se apresentam como o reverso da velha. Se os conselhos são melhores é porque não estabelecem diferenças entre aquele que dá e aquele que recebe, seria o caso de nos perguntar se seria tão óbvio assim inverter as personagens da história, se seria tão fácil assim achar que os pobres têm bons conselhos para dar aos ricos. Sendo que tal inversão é obviamente impensável, o argumento da equidade esbarra rapidamente. Ficam então outros argumentos para essa elevação moral do conselho por sobre os bens, argumentos estes que já não são eticamente legítimos. Em primeiro lugar porque, obviamente, os conselhos são gratuitos, não representam nenhuma renúncia para aquele que os dá. Em segundo lugar, porque eles não podem ter efeitos perigosos. É impossível adquirir maus hábitos ou comprar bebidas com eles. E se é preciso dar algum tipo de auxílio material ele terá a única funcionalidade de exercer uma influência moral sobre os necessitados.
- c) Ficam estabelecidos critérios gerais e rígidos de atribuição dos auxílios. Se estabelecerá

assim uma ordem de prioridades que situa a criança acima do velho, e a mulher acima do homem. As razões dessa mudança são facilmente entendidas. Um velho que está como que habituado a viver na indigência deve ter vivido grande parte de sua existência como um “Homem indigno”, as crianças por sua vez têm a possibilidade, assim, de vir a ser homens de bem, de serem modelados conforme os interesses gerais. Por sua parte será a figura da mulher quem deverá tomar esses conselhos como normas de vida que devem ser seguidas, tanto por ela quanto pela totalidade de sua família: a consciência de fugir dos bares e das bebidas, a necessidade de reter o homem no seio do lar, é uma missão que ninguém pode desempenhar melhor que a mulher. Está em suas mãos o fato de que a vivenda se transforme num lar. Para isto será importante que esta seja o suficientemente grande, para contar com um quarto exclusivo para os pais, mas também o suficientemente pequena, para evitar a permanência de hóspedes e visitantes, quebrando assim um velho sistema de solidariedades populares.

- d) Finalmente será necessário que as novas políticas assistenciais possam controlar a existência de uma pobreza fictícia, que gosta de fazer da mendicância um modo de vida, alguns dos quais conseguem criar pequenas sociedades despóticas de exploração de crianças, chegando até a produzir artificialmente deformidades em seus corpos para que possam inspirar maior piedade, a chamada “cirurgia teratológica”. Mas também será necessário que, no que se refere aos verdadeiros indigentes, o auxílio prestado nunca seja maior ou similar àquilo que eles ganhariam se trabalhassem honestamente. Esse requisito é indispensável para que não sintam uma “falsa segurança”, para que não possam concluir que é preferível depender de protetores a suprir suas necessidades com o próprio trabalho.

O deslocamento que vai da modalidade caritativa de auxílios até a assistência filantrópica estará centrado na necessidade de criar novas práticas de atribuição que permitam diferenciar claramente os

verdadeiros e os falsos indigentes, mas que também possibilitem prever quais serão os fins dessa assistência, como serão usados os auxílios, sejam eles bens materiais ou conselhos. Será o Barão de Gerando quem dará, em seu “Manuel do visiteur du pauvre”, de 1820, que será amplamente usado e difundido entre as mulheres consagradas, antecessoras das enfermeiras visitadoras, e entre os filantropos<sup>17</sup>. De Gerando coloca a questão de que para controlar que tal assistência possa ser útil, o melhor modo seria a visita domiciliar: entrar na casa do pobre, ver como ele mora, o que come, com quem mora, etc. Só desse modo se poderá desmascarar falsos indigentes, (por exemplo mães desamparadas com filhos que na verdade não são seus) e deixar assim de ser cúmplice dos enganos, e isso se logrará:

- Com uma minuciosa pesquisa das verdadeiras necessidades que só se pode fazer entrando na vida do pobre, nas suas casas.
- Com auxílios eficazes que permitam corrigir e endireitar as famílias, mas que também possam trazer à luz aquelas faltas morais que causam as necessidades: “essa parte de negligência, de preguiça, de relaxamento moral que há em toda miséria”<sup>18</sup>.
- Estabelecendo uma sistemática conexão das faltas morais com as necessidades econômicas. Para isso é preciso uma freqüência das visitas, uma vigilância contínua e continuada, e um instrumento que permita trazer à luz os detalhes aparentemente mais insignificantes da vida. Esse instrumento será uma “cartilha” onde constarão detalhadamente os recursos econômicos da família e o uso que faz desses recursos classificados segundo uma ordem de moralidade-imoralidade.

Segundo Doncelot tais cartilhas não são inteiramente alheias aos informes dos assistentes sociais, embora cem anos mais tarde em 1920, elas tenham sofrido algumas mudanças decorrentes do fato de que, na virada do século XIX para o século XX, a assistência desvincula-se das instituições que intermediavam entre o público e o privado e se transforma num assunto de estado. O que acontecerá então é que os informes dos visitantes farão parte de uma rede ampliada, que contará com a solidariedade dos aparelhos administrativos estatais, da própria polícia e da justiça, que agora pode punir claramente esses desvios, seja intervindo nas famílias, seja tirando ou



restituindo seus filhos. As novas regras ampliarão e especificarão novas táticas de intervenção. Será feito, em primeiro lugar, um “cercamento da família” a ser assistida, buscando informações junto a seus próximos; assim, professores das crianças, vizinhos, parentes, chefes dos trabalhos, proprietários das moradias serão interrogados. Em segundo lugar, se procederá a um interrogatório que enfrentará, sem que elas saibam as diferentes partes, num dia se interrogará a mulher, num outro, e quando ela não esteja presente, se interrogará o marido, de modo tal que possam ser confrontadas as respostas e evidenciadas as mentiras. Por fim, se deverá deixar que as pessoas falem livremente sem perguntas, numa “conversa franca” onde se darão os conselhos pertinentes. Esse será o momento de controlar a higiene da casa, a comida, os quartos; olhando tudo atentamente enquanto se deixa falar à vontade. Pois bem, estas regras contribuirão para tornar ainda mais úteis as velhas cartilhas de Gerando. Agora se poderá descobrir, sem sombra de dúvida, quem pertence à categoria de indigentes honestos e quem à dos falsos, quem sabe usar corretamente os auxílios e os conselhos e quem escolhe prescindir deles.

Como vimos, as quatro deficiências que assinalamos em relação à assistência compassiva, serão rapidamente sanadas pela assistência filantrópica. E é ali que radicam as diferenças centrais entre uma e outra. A filantropia já não pretenderá punir, reprimir, marcar às faltas nos corpos dos assistidos (lembramos a velha lei da letra P), ela já não está interessada na humilhação que produz a esmola ou na gratidão eterna que a sucede. Ela agora prefere dar conselhos eficazes e agir na dimensão da prevenção mais do que na dimensão da punição. Mas todos esses quatro elementos seriam absolutamente insuficientes se não atendermos para um outro elemento que é seu complemento indispensável: o incentivo da poupança pelas famílias como a única via de conquistar a autonomia. Aqueles que não precisam das visitas dos assistentes são os pobres que têm sabido ouvir os bons conselhos. Estes falam da necessidade de substituir as bebidas e as festas pela poupança. Os velhos costumes da “santa segunda feira”, da seqüência entre dias onde se trabalha para acumular e onde se folga para gastar, as tradições de consumir em festas o que sobrou do trabalho, deverão ser substituídas pela poupança: “A lógica da poupança é sempre a mesma,

reduzir as formas orgânicas, festivas, transfamiliares de solidariedade para evitar o perigo da dependência e o paralelo da insurreição”<sup>19</sup>.

Do que foi dito até aqui se pode afirmar que existe uma diferença substancial entre uma assistência fundamentada na caridade e outra, numa ética utilitarista, tal diferença radica-se no “pragmatismo”. Todas e cada uma das ações dos filantropos levam implícitas um cálculo pragmático de utilidades. Esse cálculo parece evidente se pensarmos na poupança que, de fato gera a possibilidade de poupar dinheiro que se dilapida numa assistência ineficaz e onerosa, mas também se evidencia na substituição de esmolas e donativos pela gratuidade dos conselhos e na hierarquia dos beneficiados, que deixam para um segundo plano os velhos improdutivos e os homens preguiçosos. Como afirma de Guizart em 1824: “A caridade implica, sem dúvida, num maior sacrifício, porque sempre se apresenta ao espírito sob traços vivos e personificados, a filantropia que considera, de um ponto de vista mais amplo, os males que combate e o bem-estar que procura, está menos assistida pelos sentimentos de simpatia e de piedade. Um padre descende às celas e prediga consolos. O filantropo quando se ocupa dos presídios é para estudá-los, para determinar sua finalidade (...); e as melhoras, longe de ficar neles, se transformam tarde ou cedo em instituições”<sup>20</sup>.

As diferenças são claras e evidentes, a filantropia já não se fundamenta nesse intercâmbio simbólico que se estabelecia entre uma miséria e auxílio, onde a primeira, pelo único fato de existir, permitia evidenciar a bondade dos benfeitores, reforçando assim dissimetrias insuperáveis entre quem assiste e quem é assistido. O filantropo não é aquele “homem compassivo” que segundo Nietzsche “satisfaz uma necessidade de sua alma, fazendo o bem. E quanto maior for essa necessidade menos se posiciona no lugar daquele que socorre”<sup>21</sup>. O filantropo parece sentir a necessidade de falar de um intercâmbio simbólico aparentemente simétrico, ainda que as práticas e as estratégias por eles programadas falem claramente de uma dissimetria entre aqueles que estão moralmente habilitados para dar os conselhos e aqueles que ainda precisam ser modelados conforme normas morais e econômicas benéficas para todos.

A genealogia das práticas assistenciais nos revela que durante o século XIX caridade e filantropia estabeleciam uma “competência” da qual, como afirma

Doncelot sairá beneficiada a segunda. No entanto, achamos que essas práticas revelam uma solidariedade mais radical e profunda. Se elas podem demonstrar-se complementares, tal como assinalamos, por exemplo em relação ao hospital medicalizado, isso tem a ver com o mesmo problema a resolver, que adota num e em outro caso, características peculiares e diferenciadas. O problema está em achar um modo de assistir os necessitados sem apagar as dissimetrias, a distância moral que media entre os benfeitores e filantropos, de uma parte, e os indigentes, de outra.

Naqueles espaços onde prima a caridade, seja na assistência direta aos pobres tal como aparecia na época clássica, seja nos redutos que ocupará na modernidade como leprosários, hospitais de caridade ou asilos de órfãos, esse problema estava longe de ser uma questão política crucial, mais ainda se pensarmos que a miséria até podia chegar a ser um auxílio para eliminar indesejáveis. No entanto, como afirmou Chalmers, um discípulo de Malthus em 1840, as coisas tinham mudado significativamente. “Passaram os tempos nos quais, até certo ponto, se podia não levar em consideração o que acontecia nas classes inferiores e tranquilizar-se pensando em que sempre se podia recorrer a eliminá-las, caso viessem a provocar algum tipo de agitação; agora essas classes pensam, refletem, falam e atuam. É pois indiscutivelmente mais sábio e prudente tomar medidas legislativas, protetoras dos costumes e preventivas de um novo incremento dos abandonados, assim como outras medidas tendentes a tornar realmente úteis todos esses seres abandonados e capacitá-los para desempenhar um papel ativo”<sup>22</sup>. Com palavras que quase poderiam ser as de Bentham se explica que é importante modelar a consciência daqueles que aspiram à cidadania, se eles querem falar e agir como cidadãos então deverão ser modelados conforme aquilo que se espera de um cidadão. Os filantropos e suas políticas assistenciais fundadas nos bons conselhos serão os encarregados de modelar esses corpos. Eles sabem dizer de um outro modo, mas com a mesma clareza das assistências caridosas, qual é o bem daqueles a quem se diz assistir, e qual é o melhor modo de atingi-lo, pois tanto uma quanto a outra conhecem esse bem de um modo claro e distinto ainda antes de que ele seja solicitado. E esse bem é claro, coincidirá com uma vida disciplinada e laboriosa, que só se realizará plenamente no interior de uma família “higiénica” e poupadora.

## A FAMÍLIA COMO AGENTE DE MEDICALIZAÇÃO

Na “Vontade de Saber”, Michel Foucault falará de uma mudança ocorrida na família burguesa moderna. Até fins do século XVIII e com as mudanças políticas sofridas na Europa a preocupação da grande família aristocrática, no que se refere a sangue e herança, desloca-se em favor de uma preocupação mais viva pela saúde, a longevidade, a procriação e a sexualidade dos membros que fazem parte da nova família: reduzida e nuclear. As novas urgências econômicas demandam corpos mais treinados e conseqüentemente mais custosos, corpos que é preciso preservar e cuidar, pois já não resulta indiferente seu estado de saúde ou sua mortalidade. Dentre as instituições que tomam a seu encargo a medicalização dos corpos existe uma que é considerada privilegiada, ela possui ainda mais importância que o novo hospital terapêutico e chega a ser, às vezes, seu suporte mais eficaz. Segundo explica Foucault na “Microfísica do poder”, a família aparece, na sociedade moderna, como sendo o primeiro agente de medicalização: “A política médica desenvolvida no século XVIII, em todos os países da Europa, tem como reflexo a organização da família, ou melhor, o complexo família-filhos, como instância primeira e imediata de medicalização dos indivíduos. Ela teve a função de articular os objetivos gerais, relativos à boa saúde do corpo social com o desejo ou a necessidade de implementar cuidados individuais. Ela possibilita a articulação duma ética “privada” da boa saúde, (dever recíproco de pais e filhos) com um controle coletivo da higiene e uma técnica científica de cura, que é assegurada pela demanda dos indivíduos e das famílias”<sup>23</sup>.

A saúde e o bem estar convertem-se, a partir do século XVIII, num tema prioritário para a família burguesa que é a que aparece como modelo a ser aceito. O corpo saudável e limpo, o espaço organizado, purificado e arejado constituem os objetivos prioritários, as demandas sociais básicas que se referem a esse grupo. É então que o jogo que se estabelece entre o “cuidador” e aquele que é “cuidado” passa a se converter numa “das leis morais essenciais da família”. O certo é que essa preocupação sanitária adquire, pouco a pouco, e de um modo cada vez mais generalizado, um caráter moral. A pergunta grega referida ao bem viver, desloca-se do público ao privado, do âmbito do político ao âmbito do doméstico. O bem viver pertence agora a esse espaço chamado de “lar

familiar”, sede da verdadeira felicidade. Mas é também nesse espaço onde se corporizam os deveres sociais essenciais. O lar transforma-se num “meio físico denso, saturado, permanente e contínuo que envolve, mantém e favorece o desenvolvimento do corpo das crianças. Ele deve ser organizado como o meio mais próximo da infância, que garante sua sobrevivência e sua evolução” tanto física quanto moral<sup>24</sup>. A partir dali a família passa a ser pensada como o núcleo essencial da sociedade, passa a ser hiper-valorizada, convertendo-se na estrutura privilegiada a partir da qual podem ser garantidas a educação, a assistência, a segurança e a felicidade de cada um dos sujeitos que compõem o corpo social.

Essas demandas higiênicas de cuidados com o próprio corpo e com o espaço familiar passarão para as famílias pobres como verdadeiras normas de moralização de seus costumes e de seus hábitos. A mãe se converterá então, pouco a pouco, no transcurso de século XIX, na representante das demandas médico higienistas no lar. Fica em suas mãos gerar um espaço limpo, purificado e arejado que é a contra face de um cuidado com a moralidade da família. “Ao induzir os deveres da higiene, não só se oferecem meios para reforçar a saúde, também se cumpre com um plano de endereçamento das vontades e de moralização das massas porque ‘um povo amigo da limpeza também o é da ordem e da disciplina’<sup>25</sup>. A família burguesa moderna nasce, segundo Philippe Ariès, por volta de 1750, justamente no momento em que se produz uma suposta “revolução do sentimento”. Existem também outras razões muito mais fortes do que um novo sentimento pelas crianças ou pela morte que são determinantes. Estamos no momento de auge da teoria miasmática centrada na circulação dos fluidos, paralelamente se assiste a uma evidência que fala, pela primeira vez com números claros, da mortalidade das crianças: “Estatísticas de Rouen, França durante o século XVIII mostram que de três crianças entregues às amas de leite uma morria antes dos dois anos (contra um quinto de óbitos em crianças cuidadas por suas próprias mães)”<sup>26</sup>. Pois bem, se faz inevitável que as mães burguesas abandonem esse velho hábito de deixar seus filhos aos cuidados da nutriz, o aleitamento passa então a ser propiciado, e a teoria dos fluidos será sua aliada. A mãe burguesa terá agora uma função central na sociedade, a conservação dos filhos. E isto em função de uma nova economia dos fluxos corporais pela qual Tisot pode afirmar, em

1760, que: “a retenção do leite materno, que encontra sua saída natural bloqueada, se lança indistintamente em todas as direções e ocasiona múltiplos males. Também o desperdício de esperma pelo onanismo, esse azeite essencial cuja perda deixa aos homens fracos e alterados, gera doenças por todos conhecidas”<sup>27</sup>. São essas urgências sociais vinculadas fundamentalmente com a mortalidade das crianças, que fazem com que se inicie a difusão, no século XVIII, da medicina doméstica que converte a mãe numa aliada indispensável do médico.

Assim, entre o último terço do século XVIII e fins do século XIX assistimos a uma proliferação de tratados, guias e dicionários de higiene, destinados à educação das mães, a fazer delas verdadeiras “enfermeiras domésticas” com conhecimentos sobre higiene do lar, medicação e cuidado das crianças. É assim como se apresenta, em 1876, o “Dicionário de la santé”: “Proponho-me a ensinar às mulheres a arte da enfermaria doméstica. As veladoras mercenárias são as verdadeiras enfermeiras ou que as nutrizes de profissão são as mães: uma necessidade e nada mais. Tenho a ambição de fazer da mulher uma enfermeira perfeita, que compreenda tudo, mas que compreenda sobre tudo que seu papel é esse: nobre e caridoso. O papel das mães e dos médicos devem ser claramente diferentes. Um prepara e facilita ao outro; se complementam em interesse do doente. O médico prescreve, a mãe executa”<sup>28</sup>. Esta associação entre a medicina e a família, que se dá pela mediação da mãe, possibilita que o cuidado dos filhos passe das mãos das domésticas às mãos da mãe. Ela possui agora um novo reconhecimento e uma funcionalidade educativa, que dispensa e anula antigos hábitos vinculados com uma disciplina religiosa, onde tudo o que tinha a ver com o corpo era considerado mau e perigoso.

Por sua vez, a medicalização da família proletária responde a outras exigências que são, no entanto, similares. Aqui o problema já não são tanto as amas de leite, mas sim, o abandono das crianças nos hospícios, com o anonimato e a ambigüidade dessa técnica de abandono que é o “torno” que no início do século XIX foi substituído pelo sistema aberto. Dada a alta mortalidade de crianças nos hospícios se começam a promover formas de auxílio para que as mães, sobre tudo as solteiras, possam enfrentar a educação de seus filhos, sem ter que recorrer aos hospícios. O modo como esses recursos seriam usados,

exigia o controle e a orientação dessas mães. Surgem posteriormente até 1865 as primeiras sociedades protetoras da infância, que fazem extensivo o controle médico às famílias populares, elas chegam a uma conclusão alarmante, porém, de certo modo tranquilizadoras: “nas classes pobres as crianças que medicamente são melhor tratadas são as que dependem da assistência pública (...)as únicas crianças bem atendidas nas regiões pobres, são as das mães solteiras, que conseguiram obter auxílios mensais e que estão sob a vigilância de um inspetor da prefeitura, a quem temem, e cujos conselhos devem ser ouvidos”.

A figura da mãe popular medicalizada não vai surgir então da ingerência de textos médicos, dado seu generalizado analfabetismo, nem da ingerência pessoal que o médico da família possa ter sobre ela, pois não existem tais médicos, mas sim da interseção entre assistência coletiva-vigilância médico estatal. Então e ainda que aparentemente se trate dos mesmos problemas a serem resolvidos, a conservação das crianças e o respeito aos preceitos da higiene, as diferenças estarão em que já não se trata de assegurar proteções diretas sobre essas crianças, mas sim, de estabelecer um sistema de vigilância que através das mães se estenda a toda sua família.

Ainda quando a sobrevivência dos filhos seja central existe outra função que a higiene outorga às mães, trata-se de uma função médico-moralizadora. É função da mulher tirar seu marido da rua, fazer com que ele prefira o lar ao bar, a vida da família ao vagabundeio do alcoólatra mas é, fundamentalmente, fazer com que ele prefira a previsão da poupança à dilapidação das reservas em festas populares. Em fins do século XIX a mulher popular receberá o instrumento que lhe permitirá fazer com que sejam cumpridos esses objetivos: a moradia social. “Praticamente se tira a mulher do convento para que ela tire o homem do bar, dando-lhe uma arma: a casa, e um modo de emprego: excluir estranhos e tratar de que entrem o marido e os filhos”<sup>29</sup>.

É assim que tanto a família popular quanto a família burguesa, por questões diversas mas solidárias, acabam reforçando uma coesão entre seus membros que se funda na exclusão daquilo que lhe é estranho: no caso da família burguesa a coesão exclui os possíveis inimigos internos, os domésticos; no caso da família popular a coesão exclui as tentações do exterior, os bares a rua. As missões das mães também se diferenciam, a mãe burguesa descobre um domínio de

missionariado, descobre que sua aliança com o médico pode ser estendida, pela sua mediação, às camadas populares e toma a seu cargo a educação higiênico-moralizadora dessas famílias. As mães populares, pelo contrário, não têm uma função de difusão mas sim de retração do marido e dos filhos. Ela deve reforçar os vínculos internos e dissolver as solidariedades externas. Trava uma luta contra a falta de sanidade e a informalidade dos porões, como uma aliada privilegiada no trabalho dos higienistas. “Suas novas tarefas educativas são realizadas às custas da perda de coexistência com o campo social, de apartar-se de tudo o que a situava num campo de forças exteriores. Isolada, daqui em diante a família popular está exposta a que lhe vigiem seus desvios”<sup>30</sup>.

A família popular ingressará assim no âmbito da “vida privada”, âmbito que até então lhe era inteiramente alheio e que para muitas famílias populares, no resto do mundo, continuará sendo alheio ainda no século XX, pois é nas ruas onde a vida delas acontece, é nas portas das casas onde ocorre a sociabilidade. Pensemos, por exemplo, nesta descrição que faz Sartre das ruas populares de Nápoles, em meados do século XX, onde “não existe nem dentro nem fora...onde o mundo exterior se vincula com o interior de maneira orgânica”. Segundo sua descrição: “No andar baixo das casas se abriram um sem fim de pequenos quartos, que dão diretamente para a rua. Em cada um mora uma família. Os moradores utilizam esses quartos para tudo: dormir, comer, trabalhar em seus ofícios. Só a rua os atrai. Saem a ela para poupar o orçamento de luz das lâmpadas, mas também, eu acho, por humanismo, para sentir-se formigar entre os outros. Tiram as cadeiras e as mesas à rua, ao “umbral”, metade dentro e metade fora, e é precisamente nesse mundo intermediário, que tem lugar os principais atos de sua vida, e também da sua história. Ontem vi um pai e uma mãe que jantavam fora, enquanto que o nenê dormia no quarto. Quando uma mulher está doente e tem que ficar o dia todo na cama, o fato acontece a plena luz e todo mundo a pode ver”<sup>31</sup>.

A vida privada não será a mesma, nem terá o mesmo momento de emergência, nas famílias burguesas e populares. Assim, como afirma Michel Perrot “se é certo que no século XX o operário dá mais valor à moradia do que à cidade, parece que no século XIX isso era ao inverso”<sup>32</sup>, pois para eles a vida transcorria na rua, na cidade. Basta lembrar das lutas

operárias que giraram em torno da construção dos bairros operários, e as sistemáticas lutas contra os preceitos dos higienistas, centrados em separar taxativamente o lugar de trabalho do lar, para eles indissolúvelmente ligados. A imagem de um abrigo obscuro e sem aberturas que obcecava aos higienistas, respondia muitas vezes a exigências inevitáveis, como poupar os impostos que na *Época Clássica* eram cobradas pela quantidade de portas e janelas, ter a suficiente umidade para conservar materiais ou ter um espaço bem aquecido no inverno. É que o habitat não era para eles mais do que isso, um abrigo para se resguardar da noite e preservar a autonomia, mas não era o espaço onde verdadeiramente transcorriam suas vidas.

Quiçá por isso eles só destinavam para aluguel uma ínfima parte de sua renda, que não excedia a oito por cento. A preocupação dos higienistas com o ar puro, e com os benefícios do isolamento, no lar familiar, não eram compartilhadas pelos trabalhadores obstinados em permanecer no centro da cidade. Disto dão testemunho a ausência de banheiros individuais e o uso público de água que gerava espaços próprios de sociabilidade feminina.

Assim, no segundo inquérito parlamentar de 1844, quando os operários foram convidados para depor, perante uma comissão, embora se coloquem queixas pelo estado das moradias de aluguel, entre o projeto de construção operária que eles propõem não se concebe a idéia de prever banheiros particulares: O povo não exige ter banheiro em casa. Ele é considerado um luxo supérfluo. Muito mais importante é permanecer no centro de Paris, impedir que sejam excluídos da cidade. Pois, é na cidade onde eles encontram seus objetos de amor. Pensemos, por exemplo, no chaveiro Gerom Guillard, segundo Rancière, ele defende seu direito de não ser afastado do “gosto distinto, puro e exigente das cidades”<sup>33</sup>. Ele e os seus querem perambular livremente pelas ruelas do centro de Paris, ficar perto dos teatros, das tabernas e das obras de arte. Os mais pobres dormem amontoados, mas podem lotar o teatro nos dias de apresentação gratuita, podem cantar e freqüentar a taberna. Disto se conclui que a sua aceitação ao confinamento do lar não será fácil, que a tarefa educadora e moralizadora dos higienistas e filantropos deverá saber procurar estratégias eficazes. Eles sabem,

muito bem e “por própria experiência, que quando se lhes restringe a liberdade de circulação rapidamente aumentam os controles”<sup>34</sup>.

Como vimos será a figura da “mãe-higiênica”, a que terá a função de fazer com que os sonhos dos higienistas possam ser realizados. Como afirma Jurandir Freire Costa, “A mãe higiênica nasceu de um duplo movimento: por um lado, a emancipação feminina do poder patriarcal; por outro a “colonização” da mulher, pelo poder médico”<sup>35</sup>. Essa colonização se dará inicialmente, tanto na Europa quanto na América, tanto em Paris quanto no Brasil, e tanto nas mães burguesas quanto nas proletárias, pela necessidade de dar resposta a uma questão: a mortalidade infantil, e pela conseqüente insistência no valor higiênico e moral do aleitamento pelas próprias mães.

Pois bem, como tentamos mostrar, essa mesma prática médica teve efeitos diversos num e no outro caso. Se para a mãe burguesa o discurso médico a ela dirigido abre a possibilidade de gerar espaços de autonomia e até de intervenção social, no caso das mães populares representa o perigo de uma intervenção não desejada em seus hábitos de vida, que segundo se diz, devem mudar radicalmente. Representa enfim, o refinamento de mecanismos de controle e de vigilância que, já na época clássica, eram a contra-face inevitável da assistência.

Essa distinção nos fala claramente da eficácia da família como instituição, capaz de modelar os corpos e as condutas dos sujeitos, a fim de que seus interesses individuais possam coincidir com o interesse e com a felicidade do maior número. Nem os presídios, nem os hospitais, nem os asilos possuíram essa capacidade ortopédica que a família garante, sendo ao mesmo tempo menos onerosa e politicamente menos perigosa. Sem dúvida, é essa eficácia que leva Comte a pensar que a família é o elemento último, ao qual pode reduzir-se uma sociedade, sendo por sua vez unidades irreduzíveis. Para ele a sociedade é um todo orgânico, constituído por famílias e não por indivíduos, pois é a partir delas que as sociedades evoluem: “Na família, Comte busca não só a célula germinal em termos fisiológicos, a partir da qual se formam agregados maiores, mas também trata de encontrar nela os fenômenos propriamente sociais que se devem apresentar, tanto nos grandes agregados, quanto na própria família”<sup>36</sup>. A família que aparece como garantia da ordem e do progresso para Comte, é a mesma que

aparece como instituição corretiva e normalizadora, para os filantropos e para os utilitaristas.

Para encerrar este trabalho, é preciso tentar estabelecer os motivos pelos quais esses controles citados foram aceitos e tolerados pelas famílias populares. Pois bem, se nos perguntarmos por que foi aceita a ingerência dessa dupla “assistência-vigilância” como instância modeladora das condutas dos sujeitos, descobriremos que nem sempre se tratou de submissões a uma ordem de coisas não desejadas. Os novos padrões morais e a rigidez dos higienistas, dos filantropos e dos programas de assistência eram, na verdade, uma boa alternativa a velhas estruturas de poder essencialmente punitivas e opressivas, que pareciam estar destinadas a desaparecer.

Assim, se analisarmos o caso particular das famílias populares é possível que descobramos que por trás da aceitação da poupança ou da internalização de um novo valor para a “vida privada”, existem pelo menos duas questões bem diferenciadas que precisam ser observadas. Por uma parte, e se é certo que esses novos valores implicam na perda de pequenas solidariedades entre pares, e que os espaços de socialização passam a ser programaticamente reduzidos, quebrando assim velhas alianças e conseqüentemente sua capacidade de resistência, é preciso reconhecer que elas contribuem para a conquista dos objetivos que foram explicitamente enunciados. Objetivos estes que sob nenhum ponto podem ser desestimados: a diminuição da mortalidade infantil e mais ainda o reconhecimento de que a mortalidade infantil de crianças pobres é um problema que exige solução, contribui para a criação de leis de proteção às crianças trabalhadoras, e por fim à implantação da escolaridade obrigatória. É preciso reconhecer que nenhum desses tópicos eram contemplados pelas antigas formas de solidariedade popular que, aliás, nem sempre eram alheias a despotismos e opressões internas.

Tentamos mostrar até aqui que existem diferenças substanciais no modo de funcionamento da assistência filantrópica em relação às imposições brutais e às humilhações que pareciam ser próprias do auxílio caridoso. Mas, é preciso reconhecer que também existem diferenças substanciais na forma em que um e outro chegam a ser aceitos ou tolerados. Os conselhos e as normas preventivas dos filantropos e higienistas não são “administrados arbitrariamente por um poder que usa alternativamente a esmola e o

látigo, pois esses novos dispositivos aparecem como uma moeda da troca que constitui o fim de uma alternativa cotidiana a outra ainda pior. Se o discurso sobre a moralidade da poupança pode funcionar, isso não se deve, fundamentalmente (ainda quando foi o caso de empresas paternalistas) a que se tenha obrigado aos operários a depositar uma parte de seus escassos recursos nas cadernetas de poupança, mas sim ao fato de que por meio delas se obteve uma maior autonomia da família, em relação aos blocos de dependência e às redes de solidariedade, que apesar de tudo subsistiam. Se as normas higienistas relativas à criança, ao trabalho e à educação dos filhos puderam dar resultado foi porque elas ofereciam, tanto às crianças quanto às mulheres, a possibilidade de uma maior autonomia, dentro da família, com respeito à autoridade patriarcal<sup>37</sup>.

Resta esclarecer que nosso interesse aqui não foi o de traçar um percurso pela história da assistência com a pretensão de evidenciar uma sucessão linear de estratégias de opressão. Não pretendemos propor um retorno a formas pré-higienistas de assistência, que aliás parece ser o caminho escolhido pelas atuais políticas governamentais. Nosso interesse foi sim o de desnaturalizar essas estruturas que, como a família, possuem a força da evidência. Mostrar que é possível reconhecer, naquelas instituições que aparecem aos nossos olhos como naturais e necessárias, práticas e estratégias pontuais de produção e de transformação das relações de poder, que nem sempre são eticamente neutras.

Finalmente, e só no século XIX, os Estados puderam pensar de modo efetivo em “governar através das famílias”; finalmente, a família medicalizada aparecia como espaço privilegiado no controle e na promoção da saúde coletiva. Mas a história nos ensina que essa função não faz parte de sua imaginada “natureza”, que ela é o efeito de intervenções e de estratégias pontuais e diversificadas. Nessa história vemos aparecer, entre outras, a figura da “madre”, a figura do “médico” e a figura do “filantropo”. Eles aparecem, ora como aliados ora como inimigos, mas cada um deles contribui a seu modo, e de uma maneira significativa e inadiável, na conformação da família medicalizada que é própria de nossa modernidade. Cada um deles aparece como a condição de possibilidade desse espaço eficaz de intervenção e de controle. E é na análise dessas estratégias pontuais que é possível evidenciar os efeitos das políticas assistenciais devedoras dos princípios utilitaristas.

## NOTAS

- (1) Chatelet, François: "Historias das Ideias políticas". Zahar Ed. Rio. 1985. p.117
- (2) MacIntyre, Alasdair: "Historia de la ética" Paidós, Barcelona 1992. p.227
- (3) Chatelet, F. op. cit. p.118
- (4) A. MacIntyre. op.cit. p.78
- (5) MacIntyre, A. op.cit. p. 229
- (6) Ibidem
- (7) Ibidem p.230.
- (8) Rawls, Jhon: "La justicia como imparcialidad". UNAM. México 1984.p.33
- (9) Rawls, Jhon, "La Justicia Como Imparcialidad" Universidad Autónoma de México. 1985.p.31
- (10) Rawls, John, ibidem p.36
- (11) Rawls, John, op.cit.p.35
- (12) Rawls, Ibidem p.33 e 34.
- (13) cfr; MacIntyre, A. op.cit.
- (14) Donzelot, Jacques; "La Policia de las Familias". Pre-Textos. Valencia 1990.p.67
- (15) Ibidem p.58
- (16) Ibidem p.67
- (17) Ver: Coliere, J.F. op.cit. e Doncelot, J. op.cit.p.70
- (18) Doncelot, J. op.cit. p.71
- (19) Doncelot, J. p.68
- (17) citado por Doncelot, p.70
- (20) Nietzsche, Federico. Aurora op.cit. aforismo 133
- (21) Ibidem
- (22) Citado por Doncelot p.74
- (23) Foucault Michel; "As políticas de Saúde no Século XVIII" em Microfísica do Poder. Graal Rio.1989.p.200
- (24) Ibidem p. 199
- (25) Informe do Conselho de salubridade da França 1820
- (26) Sclair, Moacyr "Do Mágico ao Social". Ed. L&pm. São Paulo 1987
- (27) Doncelot, J. op.cit.p.18
- (28) Ibidem.p.23
- (29) Doncelot, op.cit.p.42
- (30) Ibidem.p.46
- (31) Citado por Antoine Prost "Forteras y espacios de lo privado" em "Historia de la vida Privada" 9.SXXI.Bs.As.
- (32) Michele Perrot: "Os excluidos da Historia". Paz e Terra. S.P. 1988
- (33) Rancière, Jacques, "A noite dos Proletarios". Companhia das Letras. sao Paulo 1988
- (34) Michele Perrot op.cit.124
- (35) Jurandir Costa Freire: "Ordem Médica e Norma Familiar" ed. Graal Rio. 1979.
- (36) Marcelo Arnold: "Sociedade e Teoria de Sistemas".Ed. Universitaria. Santiago 1991
- (37) Doncelot, J. op.cit. p.61