

A REVOLUÇÃO FRANCESA E A INVENÇÃO SOCIAL DA POBREZA*

JUSSEMAR WEISS GONÇALVES**

“Liberdade nós não cederemos”¹

A bibliografia sobre a política social da Revolução² é bastante pequena, principalmente sobre seus efeitos na vida dos pobres. A partir do século XVIII os pobres emergem de um longo silêncio forçado, para tomar uma identidade mais rica e mais nuançada que aquela que lhe conferia a burocracia: indigentes, mendigos, vagabundos, e mesmo pobres simplesmente. Sobre esse século existe uma série de trabalhos que buscaram dar vida e cotidiano a esse grupo, fornecendo indicações preciosas sobre as atitudes sociais da época, a dos pobres, eles mesmos e aquela da sociedade respeitável confrontada com os problemas e dilemas da miséria.

A questão da miséria e do miserável se torna crucial antes mesmo da Revolução, em função do aumento da pobreza nos 20 anos

* Este artigo é parte de minha pesquisa de Pós-Doutorado, realizado na Faculdade de Educação – UFRGS, cujo tema é a história da pobreza.

** Professor do Instituto de Ciências Humanas e da Informação – ICHI-FURG; Doutor em História – UFRGS.

¹ RUDE, George. *La foule dans la Révolution Française*. Paris: Maspero, 1982, p. 53. Este livro realiza uma anatomia da população que participou da Revolução, principalmente na capital.

² Quanto ao conceito de revolução, ver o capítulo 1 de GUSDORF, Georges. *La conscience révolutionnaire: les ideologues*. Paris: Payot, 1978. p. 51-73. Neste capítulo o autor traça uma linha explicativa para o conceito através de uma vinculação ao fim do pensamento circular e o nascimento do humanismo moderno. O sentido moderno de revolução implica “uma aceleração do tempo, uma mutação brusca, incompatível com o esquema circular. É uma ruptura com a história que coloca em causa a forma global da existência humana, a partir da passagem de uma ordenação política a outra. A intenção revolucionária visa a mudar o homem e o mundo para melhor. A revolução não é obra do acaso; através da incoerência aparente dos acontecimentos e das circunstâncias se anuncia o projeto e o progresso de uma razão militante em trabalho pelo futuro de uma humanidade de qualidade superior à sociedade antiga” (p. 58-59). Ver também, sobre o conceito, o capítulo 8 da terceira parte de GUSDORF, Georges. *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*. Paris: Payot, 1971.

que antecederam o evento.

A Revolução assume a responsabilidade sobre os pobres mediada por três variáveis: a primeira diz respeito à perda progressiva da piedade durante o século XVIII, à redução de esmolas nas igrejas, o desaparecimento de donativos, tudo conspira para tornar a caridade e a assistência clerical a mais aleatória possível³. De outro lado, os autores do Iluminismo preconizam uma intervenção enérgica do Estado, embora as administrações reais não estivessem preparadas para empreender as reformas radicais necessárias no momento, já que não aceitavam que a proteção ao pobre fosse uma atribuição do Estado; e, por fim, a própria Revolução, em seu movimento de destruição dos privilégios e de instauração de uma sociedade de indivíduos, assume, com a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, a tarefa da realização de uma política social.

É inegável que a Revolução não criou o pobre: a pobreza já era bastante grande na França antes mesmo da Revolução. Os estudos de Gutton⁴ mostram uma continuidade nas atitudes, nas crenças e nas aspirações subjacentes a toda a questão da pobreza entre a metade do século XV até as vésperas da Revolução. Essa continuidade é marcada por uma visão que faz do pobre e da pobreza algo mudo e passivo – se apresentam não como pessoas, mas como objetos da caridade. É sempre a partir dos olhos da autoridade que eles rompem seu anonimato. Longe de formar uma classe distinta, a maioria dos indigentes advinha das famílias das comunidades, que eram provisoriamente obrigadas a recorrer a expedientes para não morrer de fome. Conforme os estudos de Hufton, em cada cinco indivíduos, um dependia de algum tipo de assistência para sobreviver⁵. Também os estudos de Forrest comprovam estas cifras⁶. A ameaça de tornar-se indigente era real para grande parte da população francesa, tanto do campo como da cidade.

Em uma sociedade como é a francesa desse período, o medo existe em estado endêmico. As famílias dos pobres têm medo de perder sua independência, de serem privadas de todos os meios de ganhar o mínimo vital para sobreviver, medo de perder o emprego, já que o desemprego era sinônimo de indigência, na maioria dos casos.

Vivendo em situação limite, apenas com o necessário, mesmo em

³ VOVELLE, Michel. *Piété baroque et déchristianisation: les attitudes devant la mort en Provence au XVIII siècle*. Paris, 1973.

⁴ GUTTON, J.-P. *La société et les pauvres*. Paris: Les Belles-Lettres, 1970.

⁵ HUFTON, Olwen. *The poor of Eighteenth Century France: 1750-1789*. London, 1969.

⁶ FORREST, Alan. *Society and politics in revolutionary Bordeaux*. Oxford, 1981. p. 182-184.

período de pleno emprego, a pobreza era a norma. Assim, qualquer rompimento no frágil equilíbrio entre uma pobreza aceita como inevitável e uma miséria generalizada, toma a dimensão de um grande desastre. O clima, as epidemias, tanto nos seres humanos quanto nos animais, a privação constante do salário, esquemas rígidos de emprego nas cidades, e um estatuto injusto que reduzia a capacidade do camponês para reter o produto de seu trabalho, engendram uma miséria generalizada.⁷

Essa situação não era específica da França, mas também na Inglaterra, em Londres a pobreza era largamente visível. Viajantes da época descrevem Londres como uma cidade onde os contrastes já anunciam realidades modernas. No meio da mais extraordinária abundância, existem homens, mulheres e crianças que morrem de fome, existem pobres infelizes, desamparados, sem amigos, quase nus, que parecem somente fragmentos de seres humanos⁸. Os pobres habitavam bairros onde os delitos e as doenças abundavam. Londres era uma cidade cheia de podridão física e moral, de pobreza e vícios, diz Sheppard⁹. Em Londres, duas nações viviam na proximidade mais íntima, mas estavam separadas por um abismo quase intransponível. O que se vê em Londres, em sua fase de industrialização nascente, nos dá uma antevisão de um fenômeno moderno, um ser moral e espiritualmente empobrecido, anônimo, isolado. Um sentimento de desenraizamento que experimentavam os imigrantes que vinham do campo e da Irlanda, os desempregados que buscavam novo emprego e as famílias desorientadas em um ambiente pouco familiar, completavam esse quadro de indigência que aparece na obra de Henry Mayhew, publicada pela primeira vez em 1861–1862, *London Labour and the London Poor*.¹⁰

Sem auxílio, as classes andrajosas¹¹, como eram chamados os

⁷ Ver sobre a questão agrícola, climática e epidêmica: FORREST, Alan. *La Révolution Française et les pauvres*. Paris: Perrin, 1986.

⁸ HIMMELFARB, Gertrudes. *La idea de la pobreza: Inglaterra a principios de la era industrial*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 360.

⁹ SHEPPARD, Francis. *London 1808: the infernal wen*. Berkeley, 1971, p. 348.

¹⁰ A edição consultada é da Dover, N. York, 1968. Esta obra foi considerada por E. P. Thompson como a documentação mais completa e mais viva sobre os problemas econômicos e sociais, os costumes, os hábitos, as queixas e as experiências da vida individual dos trabalhadores da maior cidade do mundo na metade do século XIX.

¹¹ As condições das roupas eram uma evidência tão importante da pobreza, e este qualificativo "andrajoso" era aplicado aos muito pobres. A partir dessa nomeação os farrapos começaram a ser relacionados com a situação de alguém muito pobre: casa esquelética, desalinhada, descuidada e os pobres viviam "vidas desordenadas, instáveis, pouco convencionais". Por extensão, essa palavra adquire uma conotação política como por exemplo radicais andrajosos, e por fim chegou às escolas: "escolas andrajosas, lugar de estudo das classes dos párias".

pobres na Inglaterra, viviam do que podiam conseguir durante sua jornada diária. Essa gente das ruas, como a chamava Mayhew, eram "indisciplinados", já que o trabalho livre trouxera consigo um enfraquecimento dos antigos meios de disciplina social. A independência da mão-de-obra em relação ao clientelismo foi alimentada, de um lado, pela conversão de "favores" não-monetários em pagamentos e, de outro, pela ampliação do comércio e da indústria com base na multiplicação de muitas pequenas unidades com muito subemprego (especialmente na fição) coincidindo com a manutenção de muitas formas de pequena propriedade da terra (ou de direitos das terras comunais) e com muita demanda casual de trabalho manual¹². Essa situação nova produzia essa mancha de "indisciplina", como aparece repetidas vezes no registros criminais, nas correspondências administrativas das grandes propriedades, nos folhetos e na imprensa. Os "vagabundos e os desordeiros", a "turba", os "pobres", o "populacho" e deploravam as "suas chacotas perante toda disciplina, tanto religiosa como civil; o seu desprezo pela ordem, a sua ameaça freqüente a qualquer justiça e a sua extrema prontidão a participar de levantes tumultuosos pelos menores motivos".¹³

Neste clima de total insegurança e quase ausência do Estado, os pobres viviam ameaçados cotidianamente pelo espectro da morte, produzindo uma cultura do medo, que os mantinha entre uma pobreza ordinária e a miséria total. Nem todos podem encontrar um emprego na agricultura, o que produz uma marcha constante dos pobres que podem andar pelo território em busca de trabalho. Isso produz, em fins do século XVIII, uma ação das autoridades, que viam nessas marchas constantes um perigo, já que junto viajavam mendigos, ladrões e bandidos. Entretanto, o que os ricos e as autoridades consideravam como uma fonte de violência, um verdadeiro caudal social, para os pobres era apenas a possibilidade de escapar da fome certa.¹⁴

A visão da pobreza variava. Em uma extremidade se colocavam a igreja e os liberais cheios de compaixão que acreditavam que se devia socorrê-los. A outra opinião acreditava, fundada sobre o medo e a repulsa, que os pobres são eles os próprios artesãos de sua miséria, não os distinguindo em nada de bandidos, ladrões e prostitutas. Ao longo do século XVIII, à medida que aumentava a pobreza, mais esse ponto de vista era aceito. Os proprietários se mostram cada vez menos

¹² THOMPSON, E. P. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia da Letras, 1998, p. 44- 45.

¹³ Op. cit., p. 45.

¹⁴ FORREST, op. cit., p. 35.

indulgentes com homens e mulheres que não se conformam com seu próprio código de ética.¹⁵

Para muitos revolucionários o antigo regime era marcado por opostos – Madame de Genlis e sua cunhada banhando-se em leite de cabra em meio a rosas, e trapos imundos envolvendo bebês largados todas as manhãs nas escadarias das igrejas de Paris. Esses opostos não só coexistiam como possibilitavam a existência recíproca. Miséria e desespero alimentavam opulência e extravagância. Louis-Sébastien Mercier, em sua alegoria futurista, *O ano de 2440*, retrata este mundo como uma meretriz de roupa espalhafatosa e rosto muito pintado, segurando duas fitas cor-de-rosa que escondiam correntes de ferro. Próximo ao chão "o vestido estava esfarrapado e coberto de poeira. Os pés descalços mergulhavam numa espécie de pântano e as extremidades inferiores eram tão hediondas como a cabeça era brilhante... Às suas costas, crianças lívidas e esquálidas choravam pela mãe, ao mesmo tempo em que devoravam um naco de pão preto".¹⁶

A impressão provocada por essas imagens era de um desespero constante, um mundo que precisaria explodir para mudar substancialmente. Tão logo surgiu o termo. Estas imagens evocavam uma sociedade tão incrustada de anacronismos que só um choque muito violento poderia libertar os homens desse mundo. A Revolução teria que despedaçá-lo.

Em que consiste povo para os pensadores que precederam a Revolução Francesa? No meio século que precedeu a Revolução, a discussão foi intensa, na busca de recriar essa noção em função da teoria da soberania.

Partindo da palavra nação, Diderot traça um caminho para a compreensão do que seria o povo no período das luzes. Nação reenvia a estrutura político-social. Povo, que não é extensivo à população em seu conjunto, quando se qualifica de inteira, a partir do século XV, assume um caráter mais restrito, aquele de Terceiro Estado. São os cultivadores, habitantes de vilas, em uma palavra os mais numerosos, os que trabalham e que são úteis à sociedade.¹⁷

Diderot mistura o político e o social ao tratar da relação entre o soberano e seu povo. É sempre como proprietário, em razão de suas posses, que o cidadão adquire o direito de se fazer representar. Apenas

¹⁵ HUFTON, op. cit., p. 355.

¹⁶ MERCIER, L. S. *L'an 2440, rêve s'il en fut jamais*. Paris, 1786, v. 2. p. 68. Apud: SCHAMA, Simon. *Os cidadãos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

¹⁷ *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. (1751-1771). Paris, 1966, t. XIV, p. 143-146.

é legítimo do ponto de vista da política, enquanto representação do povo, enquanto Terceiro Estado, o magistrado, o negociante e o cultivador que possui terras. É o Cavaleiro de Jaucourt que escreve o artigo “povo” na *Encyclopédia*. Nota ele o caráter pouco determinado “desse nome coletivo, porque se formam idéias diferentes em diversos lugares, tempos e segundo a natureza dos governos. O povo era olhado antes, na França, como a mais útil das partes, a mais preciosa, e por conseqüência a mais respeitável da nação, e que podia fazer parte dos Estados Gerais”¹⁸. Ele faz uma descrição dos componentes do povo, gentes da lei, negociantes e financistas, de um lado, e de outro, uma massa de trabalhadores e agricultores que vivem em condições de miséria absoluta.¹⁹

De Jaucourt, como seguidor do credo fisiocrata, diz que uma ajuda que suprimisse a superstição, filha da miséria, aliada a uma educação de base para todos, mudaria essa situação. Certamente é ele um dos únicos a emitir um julgamento favorável ao povo, aliás apresenta a defesa de uma assistência ao povo por parte do governo. Na verdade, entre os enciclopedistas o otimismo em relação ao povo é bastante reduzido, a começar por Diderot, que mantém a velha distinção entre povo e multidão. A multidão é percebida como massa ignorante e bestializada que impede o esclarecimento de ganhar as periferias²⁰. Embora não afirme, como Mme. de Lambert, que o povo representa tudo que é baixo e comum, Diderot diz que para se tornar melhor é preciso se despolarizar. Ele apresenta um pensamento dúbio, falando de uma parte sã do povo que tem direitos civis e de uma parte incorrigível para a qual usa as mais duras palavras: a multidão é avara, perigosa, sempre pronta a qualquer aventura, e é incapaz de se opor à tirania²¹. Também Voltaire se acomoda à desigualdade: “É impossível que os homens que vivem em sociedade não sejam divididos em duas classes, uma dos ricos que comandam, e a outra dos pobres que servem”²². Os pobres não são melhores, nascem e vivem em um sistema de trabalho contínuo, que os impede de sentir sua situação. Os enciclopedistas oscilam entre uma quase-equivalência do povo à nação. Quando falam dos costumes, tanto Voltaire como Montesquieu, é claro,

¹⁸ Op. cit., t. XII, p. 473-477.

¹⁹ Ele estaria se referindo às relações ainda feudais do estatuto da terra e da organização do trabalho. Ver DAVID, Marcel. *La souveraineté du peuple*. Paris: PUF, 1992, p. 109.

²⁰ *Encyclopédie*, op. cit., artigo Multidão, t. X, p. 860. Artigo escrito por Diderot.

²¹ Sobre a ambivalência do pensamento de Diderot em relação à noção de povo, ver o artigo de MORTIER, R. Diderot et la notion de peuple. *Revue Europe*, jan.-fév. 1963.

²² VOLTAIRE. *Dictionnaire philosophique*, 1764, Apresentação de R. Pomeau. Paris: Flammarion, 1964, p. 172.

abstraindo a canalha, eles situam o problema no universo da nação, mas quando se coloca a questão de natureza política, o povo corre sempre o risco de tornar-se população, e que é necessário “deixar fora como fez Roma e a Inglaterra do corpo político, porque seus membros em tal estado de baixaza, são reputados por não terem vontade própria”²³. O povo se perde em população “quando os seus guias não podem se dirigir diretamente a eles. Neste caso eles ficam expostos a movimentos inconsiderados e de terror que não se justificam, quando não alienam sua dignidade”²⁴. Para Montesquieu, o povo não é apto a gerar por ele mesmo, mas em compensação ele tem bastante capacidade para dar a gestão a outros²⁵. Para David, Montesquieu demonstra uma real consideração pelo povo quando ele o pensa com capacidade de julgamento, de operar escolhas e apreciar as decisões dos gestores, confirmando-as ou não²⁶. É preciso ver, no entanto, que, para Montesquieu, nem todos têm direito ao sufrágio. A questão é saber como, e para quem, e sobre quais condições o voto deve ser dado. O modelo é aquele de Sêrvio Túlio (Roma imperial) de espírito aristocrático, que preconizava o voto a todo cidadão, mas deixava de fora os indigentes, os proletários, que ficavam na última classe e que dispunham apenas de um quarto de voz. Ele aceitava o modelo da República Romana que separava o povo da plebe. Eles não escolhiam os magistrados. Na verdade é a velha separação entre cidadão ativo e passivo, tão cara aos fisiocratas, que dominará o pensamento político até as vésperas da Revolução Francesa²⁷ e que terá uma sobrevida durante a monarquia de julho, no chamado momento Guizot. No século XVIII não era evidente, como vimos nos autores acima, a relação povo-nação. A expressão povo era então bastante ambivalente, oscilando entre um sentido político (povo-nação, corpo social) e um sentido sociológico de cunho pejorativo (povo-população, multidão de ignorantes, cegos).²⁸

A maior parte dos filósofos desse século tinha uma visão mais antropológica do que política ou mesmo social. Mesmo que se imagine uma futura transformação, eles identificam o povo a uma plebe

²³ MONTESQUIEU. *De l'esprit des lois*. Apresentado por G. Truc. Paris: Garnier, 1961, livre IV, chap. V, p. 39.

²⁴ MARCEL, op. cit., p. 115.

²⁵ MONTESQUIEU, op. cit., livre II, chap. II, p.13.

²⁶ MARCEL, op. cit., p. 116.

²⁷ Para uma história da representação tendo por base o cidadão ativo e o não-ativo, cuja sustentação é a propriedade, ver: ROSANVALLON, Pierre. *Le sacre du citoyen: histoire du suffrage universel en France*. Paris: Gallimard, 1992.

²⁸ Sobre o tipo de representação do povo no século XVIII, ver: Images du peuple au XVIII siècle. *Actes du colloque d'Aix en Provence*, 25 et 26 oct. 1969. Paris, 1973.

ameaçadora governada pelas paixões. Nota-se essa percepção não apenas nos filósofos, como nos citados anteriormente, mas também na literatura aparece essa imagem recorrente de uma turba despossuída de senso e justiça: “Animal, privado de olhos, de orelhas, de gosto e de sentimento, e que só vive pelo tato, é uma massa que é facilmente convencida, que não tem vontade, que pensa o que quer, para seu bem, contra seus interesses, não importa”²⁹. O povo encarna uma alteridade radical no social, reportando-se, quase sempre, à ordem da natureza, do que àquela do social³⁰. Animais ferozes, mar agitado, animal abaixo do homem, nada mais que isto. E por considerar e apresentar o povo como o conjunto da população, Coyer, Meslier e Rousseau ficaram isolados no conjunto do século XVIII. Na república democrática de Rousseau, apenas o povo recebe o título de soberano, de autoridade suprema. Nem o Estado, nem o príncipe, ou o governo, para ele, são englobados na soberania, pois eles devem reconhecer e respeitar a preeminência do povo³¹. Essa pessoa pública que se forma, toma o nome de república, ou de corpo político. O povo é a associação de indivíduos que se chamam cidadãos como participantes da autoridade soberana³².

O povo-população ocupa um lugar inequívoco nos inícios do humanismo moderno³³. Os filósofos que conformaram o pensamento do absolutismo e que desejavam a realização de um estado de direito, pensavam o povo da mesma forma, em um estado de subumanidade, uma população eternamente em estado de natureza, governada pelos instintos e pelas necessidades.

O que separava as elites do povo era mais do que a diferença econômica, social, ou mesmo de cultura, era como se o povo e a elite pertencessem a humanidades diferentes. A distância entre o povo e a elite era de natureza antropológica. Em um tal quadro de percepção da divisão social, é impossível pensar o surgimento da cidadania. Essa percepção deveria ser rompida, superada por outra, na qual a pobreza, o pobre, fosse reintegrado à sociedade. Era preciso, então, romper a idéia de estados diferentes na sociedade, o terceiro estado formando toda a sociedade.³⁴

Soltos à própria sorte, os pobres tinham apenas na igreja uma fonte de ajuda. Como não havia nenhum serviço oficial para controlar os

²⁹ RESTIF DE LA BRETONNE. *L'Andrographe*, La Haye, p.12.

³⁰ ROSANVALLON, op. cit., p. 61.

³¹ ROUSSEAU, J. J. *Contrat social*. Livre I, chap. VI, p. 361-362. In: _____. *Oeuvres complètes*. Pléiade, Gallimard, 1964.

³² ROUSSEAU, op. cit., p. 362-362.

³³ ROSANVALLON, op. cit., p. 61.

³⁴ ROSANVALLON, op., cit., p. 62.

donativos, é a igreja que vai exercer esse papel no cotidiano, tendo como base uma teoria de que ajudar o próximo é de alguma forma se aproximar de Cristo. Isto fez com que a generosidade se tornasse, para o cristão que pensava em salvar sua alma, um sacrifício necessário. Durante os séculos XVII e XVIII, a caridade é um ato ligado, na maioria dos casos, à igreja, sendo, portanto, um ato religioso. Esse sistema funcionou até o momento em que a população começou a crescer e a urbanização se acelerou, fazendo surgir as disparidades entre as necessidades e os fundos da igreja. Com o aumento da população, aumenta a pressão pela caridade da igreja e dos homens ricos das paróquias que assumiam suas responsabilidades de cristãos.

O frágil equilíbrio necessário para tornar a solidariedade eficaz, entre a riqueza e a pobreza, entre a generosidade e o sofrimento, se torna a cada dia mais difícil e ilusório. Aumenta a miséria, e a caridade organizada de forma privada nada pode fazer, já que é insuficiente e mal-distribuída³⁵. Assim, a fome é um fato cotidiano para os pobres franceses, que lutam, na maior parte das vezes, sozinhos para sobreviver, sem nenhuma forma de assistência.

Crescimento da população, aumento das cidades, ineficácia da caridade clerical e a eclosão de um novo pensamento Iluminista são os pilares da crítica à caridade privada que, a partir de 50 anos antes da Revolução, se instaura. Cresce, então, o sentimento de que o Estado deve intervir nas livres atividades da economia, fazendo-se mais e mais sentir.

A população iletrada e reduzida à miséria em função de seguidas colheitas ruins ou de tempestades, e pressionada pelas rendas feudais, constitui o principal sujeito de discussão dos Iluministas e de seus círculos em todas as províncias.

O Iluminismo engendra um novo tipo de intelectual pouco inclinado a aceitar a caridade cristã, e defendendo que a pobreza³⁶ devia ser uma questão para as estruturas públicas, sobretudo porque achavam que a Igreja, em específico a cristã, tinha falhado em sua missão de caridade aos pobres, em decorrência. À medida que cresce a influência de um pensamento no qual as desigualdades são interpretadas não mais como hereditárias, como era o caso da lógica feudal e do mundo comunitário, onde se vivia a pobreza e a miséria de

³⁵ Cidades como Paris e Lyon são abandonadas à própria sorte, não recebendo nada da igreja. Ver FORREST, 1981, p. 10-11. Também Londres aparece como uma cidade dividida em duas raças. Ver, sobre o tema da pobreza em Londres, HIMMELFARB, 1988, citação 44.

³⁶ Sobre o problema da pobreza para o pensamento iluminista, ver, de GUSDORF, Georges. *Les principes de la pensée au siècles des Lumières*. Paris: Payot, 1971, capítulo 5 da terceira seção.

geração a geração, sem nenhum tipo de explicação que não a absolutização do presente, mas como decorrência de uma relação criada pela sociedade, mais a Igreja é vista como, na verdade, utilizando os pobres e a pobreza. Helvetius, em seu *De L'Esprit*, afirma que as desigualdades não são hereditárias, mas resultado das influências do meio, e que pela educação se as pode eliminar. Também Voltaire, Rousseau e Hollbach se colocaram contra a caridade da igreja ou privada, em função dessa nova forma de conceber o homem e suas relações com o meio natural ou social, mesmo que apresentem uma visão de povo como a descrita acima, como é o caso de Voltaire.

Surge, em meio à discussão da natureza da humanidade, também a idéia de que se pode melhorar as condições de vida dos miseráveis, e que sua pobreza não está ligada ao vício ou a uma fragilidade humana. Aos poucos, cai por terra a idéia de que a pobreza é um pecado, e se edifica uma compreensão da pobreza e da miséria como decorrência dos efeitos da mudança econômica. Saindo da órbita da igreja, mas ainda sem força política para transformar sua voz em política social, eles se tornam bandidos, marginais, seres violentos, perigosos, alcoólatras, cujas ações merecem por parte do Estado uma ação também violenta. É a ruptura com a tradição comunitária que mantinha represada em determinados limites a pobreza e a sua compreensão. Os miseráveis tornam-se indisciplinados para as autoridades e, durante os anos que antecederam a Revolução, vivia-se uma rebelião surda e contínua³⁷. A França se engaja em verdadeira guerra civil para evitar o perigo do crescimento sempre constante dos vagabundos e dos miseráveis³⁸. Os governos do antigo regime sempre reagiram quanto à implementação de uma política de assistência efetiva e, quando implementadas, elas seguiam uma orientação fisiocrática, buscando o aumento da riqueza e da produção do país. “Se às vezes os ricos tenham acordado para atenuar os efeitos da fome, eles são raros e certamente desproporcionais em relação às necessidades de uma sociedade na qual a pobreza é a norma e a caridade religiosa está em

³⁷ Sobre o tema da violência, ver COBB, Richard. *La protestation populaire en France*. Paris: Calmann-Levy, 1975. Ele nos mostra que várias gerações de historiadores foram marcados pelo espetáculo da violência popular em curso durante a Revolução Francesa. Formas novas, inesperadas contra os proprietários. O que marca mesmo é que esta violência foi popular, ou seja, espontânea, desordenada e brutal. A linguagem utilizada marca bem o nível dessa nova forma da violência: “Eu gostaria de comer o teu fígado, eu gostaria de abrir o teu ventre e comer as tuas tripas, eu queria comer a cabeça de um burguês”, p. 80-81.

³⁸ LE TROSNE, G. *Mémoire sur les vagabonds et sur les mendiants*. Paris, 1764. p. 63-68. Sobre o crescimento da pobreza durante o século XVIII, ver: IMBERT, Jean (Dir.). *La protection sociale sous la Révolution Française*. Paris, 1990.

declínio”³⁹. Se, a partir da segunda metade do século XVIII, o governo começa admitir uma responsabilidade, esta não vai além de medidas fisiocráticas, já referidas acima, ou a repressão, que também era realizada de forma pouco eficaz, já que o ser mendigo ou vagabundo variava conforme o ministro do interior na ocasião. O certo é que não houve uma política social ordenada como tal nesse período e o principal obstáculo era uma ordem hierarquizada e estamental, marcada pelo privilégio da sociedade que, saindo das iniciativas da caridade cristã ou pessoal, não visualizava nada⁴⁰. Era preciso esperar a revolução filosófica (o individualismo e novo humanismo) e política (a igualdade), para a transformação do pobre em ser humano, e, a partir daí, o surgimento de políticas sociais.⁴¹

Era preciso um reordenamento das estruturas sociais através de novas concepções da política e do espaço público para que a miséria fosse incorporada como um dividendo da sociedade, cabendo ao Estado uma ação efetiva na resolução do problema.

Essa radical forma de pensar a pobreza permite retirar o pobre de um estado de absoluto abandono social, possibilita uma visibilidade à situação na qual os miseráveis vivem, já que eles passaram a ser vistos não como pecadores e maus *a priori*, mas como resultado de um processo de diferenciação social. A importância dessa guinada está em permitir que se incorpore o pobre à globalidade social e se desenvolva uma nova noção de política na qual surge o cidadão. A riqueza e a pobreza abandonam o mundo religioso e passam para o mundo da razão, do ponto de vista da explicação, o mesmo acontecendo com as formas de se interpretar a existência do pobre e do rico. É no contexto do Estado-nação que a pobreza terá um encaminhamento em direção à inclusão. Isso é importante porque o reconhecimento da pobreza como construção social permite, então, o próximo passo, que é a sua incorporação à política, através da noção de soberania e da cidadania, sua forma concreta de existência.

³⁹ FORREST, Alan. *La Révolution Française et les pauvres*. Paris: Perrin, 1986, p. 49.

⁴⁰ A assistência se reduzia aos hospitais, que se transformavam em lugares de reclusão e de aviltamento dos miseráveis. DUPRAT, Catherine. L'hôpital et la crise hospitalière: assistance et bienfaisance nationale. In: VOVELLE, Michel. *L'Etat de la France*. Paris: La Découverte, 1998, p. 58-62. Na verdade, desde o século XVI que os pobres não paravam de crescer. É Luís XVI que reintroduz a idéia de enclausurar os pobres para retirá-los das ruas. Os hospitais eram na verdade prisões. A intenção era suprimir os mendigos através de uma reclusão forçada. Em várias cidades foram criados hospitais desse tipo. Ver sobre o tema: IMBERT, op. cit.

⁴¹ Não se pode utilizar o exemplo de Turgot para exemplificar outra atitude frente à pobreza, já que suas atitudes foram isoladas ao instituir trabalhos públicos para resolver o problema do desemprego. Sua iniciativa jamais foi generalizada durante o antigo regime.

É essa incorporação da pobreza à sociedade que permite o desenvolvimento da noção de educação pública encarregada da produção de uma racionalidade, e a superação dos pensamentos que argumentavam sobre a necessidade de uma escola para os pobres e outra para a elite. Isso já nos anuncia, de um lado, que a existência de uma educação popular no Brasil é o resultado de um processo social, no qual o público não incorporou em sua estrutura a totalidade da população, e de outro lado nos diz que essa incorporação realizada a partir da Revolução Francesa, como fundamento da constituição do espaço político, é necessária para o desenvolvimento de uma racionalidade na ação política, como é fator de produção da independência do futuro cidadão. Em outras palavras, a pobreza é politizável, ou seja, ela abandona a privacidade das condutas assistencialistas e passa ao plano do espaço público. É isso que faz a Revolução Francesa ao transformar o tratamento dado ao pobre.

Para os revolucionários, o estado de indigência da maioria da população era uma fonte de humilhação nacional. A existência mesma da miséria é como um déficit à nova sociedade que eles querem construir. A indigência é, para eles, uma reprovação constante e um insulto ao ideal da igualdade.

A Revolução inaugura o princípio de que cabe ao Estado se incumbir da situação de pobreza dos cidadãos. Contrariamente aos numerosos remédios sem eficácia, aplicados durante o antigo regime, as medidas não são simples paliativos, nem de efeito apenas superficial. Os deputados tomam suas responsabilidades muito a sério, em decorrência dessa nova atitude que a Revolução inaugura frente à pobreza. Para se constituir a figura do cidadão era necessário romper o círculo de uma miserabilidade vivida e sentida como natural em uma sociedade hierarquizada. Era necessário trazer para o mundo dos homens a produção da miséria e sobre ela legislar, ou seja, fazê-la motivo de políticas públicas⁴². A Constituinte tinha colocado ao nível dos deveres da nação a assistência aos pobres em todas as idades e em todas as circunstâncias. Sob a direção de Liancourt, o Comitê da Mendicidade⁴³ tinha preparado, para aplicar essa doutrina, uma série de

⁴² Ferdinand-Dreyfus, em *L'Assistance sous la Législative e la Convention: 1791-1795* (Paris, 1905), mostra o trabalho do legislativo em relação ao problema da pobreza. Estudando a legislação social desse período, ele observa que foram votados cinquenta e seis decretos destinados a resolver o problema da pobreza.

⁴³ O Comitê surge em meio ao agravamento da crise social, que provocou um clamor a favor dos pobres, durante o ano de 1789. É aprovado em janeiro de 1790. Sobre o tema, ver: DREYFUS, Ferdinand. *Un philanthrope d'autrefois: La Rochefoucauld - Liancourt*.

decretos que o conjunto da assembléia constituiu em um plano de organização social da assistência. “Todo homem tem direito à sua subsistência: quando esta lhe falta, a sociedade deve intervir possibilitando trabalho. Onde existir uma classe de homens sem possibilidade de sobreviver, o equilíbrio social é rompido e daí o princípio: a assistência pública é uma dívida contratada pela nação”⁴⁴. É o primeiro passo em direção ao pacto social. O que se vê no trabalho do Comitê é a constituição de um princípio de correção das desigualdades sociais. Pela primeira vez se dispunha de estatísticas que forneciam às autoridades a base para a criação de uma política de assistência. Mudou o tratamento dado à questão da pobreza. Se durante o antigo regime não havia dados confiáveis, em função das constantes mudanças nas formas de considerar o pobre, o mendigo e o vagabundo, com o Comitê se nota verdadeiramente a produção de um conhecimento sobre a pobreza na França, quem é, como vive, etc. Essa produção permitiu analisar as causas da pobreza, levando à superação dos argumentos que situavam a miséria e a indigência no reino da moral: preguiça, vagabundagem. “Quando o Comitê acabou seus trabalhos sobre a indigência no conjunto do território, uma posição dessa natureza se tornou mais e mais insustentável”⁴⁵. O que se nota é uma interpretação da pobreza como subproduto da mudança econômica e social, portanto é a sociedade que deve assumir o dever de assistência, como afirma o princípio acima. O que sustenta a ação do Comitê é a teoria segundo a qual todos os homens devem ter os meios para se manter, se vestir. A noção do “direito à subsistência” aparece na maior parte das declarações sobre a questão da pobreza. Com isso, à medida que o Estado assume a pobreza como dívida social, se rompe com a idéia de caridade, tal como ela era realizada nesse momento. O Comitê sublinha as implicações políticas da subordinação em que vive o indigente, o que não era compatível com o novo espírito de liberdade⁴⁶ da Revolução Francesa; que a assistência aos pobres figura entre os deveres do Estado, da Nação; que através dessa ação entende fazer

Paris, 1903. *Arch. Parlementaires*, t. X e t. XI, e o próprio *Procès-verbaux et rapports du Comité de Mendicité*.

⁴⁴ BLOCH, C. ; TUETÉY, A. (Eds.). *Procès-verbaux et rapports du Comité de Mendicité de la Constituante, 1790-1791*. Paris: Imprimerie National, 1911. Os trabalhos do Comitê de Mendicidade foram reunidos e anotados pelos arquivistas Camille Bloch e Alexandre Tuetey.

⁴⁵ FORREST, op. cit., p. 57.

⁴⁶ LIANCOURT, Plano de trabalho do Comitê para a extinção da mendicidade, data 21/1/1790. In: BLOCH; TUETÉY, op. cit., p. 315. O Comitê busca ajudar os pobres através da criação de empregos; evita-se a distribuição de víveres e de dinheiro. Insiste-se para que o governo garanta o emprego, pois é o direito ao trabalho que deve ser garantido.

respeitar os direitos do homem. A Revolução Francesa cria uma prática na qual a coletividade é obrigada a garantir meios convenientes para aqueles que não possuem condições.

O dever social de uma nação moderna para com os pobres se torna, com a Revolução Francesa, uma questão de cidadania. A indignação é um verdadeiro insulto ao ideal da igualdade. Assim como a educação, a assistência deveria ser institucionalizada, para os filósofos dos séculos das luzes, a assistência deveria sair da igreja, de sua influência.

Seguindo uma tendência que já vem antes da Revolução, de retirar a assistência da ação privada, pois esta gerava a dependência e a inferioridade, o serviço público se constituiu no caminho pelo qual a pobreza deixa de ser uma questão de boa vontade da igreja ou de particulares e se transforma em um dever sagrado da nação. A partir desse momento a assistência não é apenas função da caridade particular, ela se torna, para a sociedade, “uma dívida inviolável e sagrada”⁴⁷. Para os membros do Comitê de Mendicidade, não há dúvida que uma nação que proclama os direitos dos homens tem o dever de aliviar o peso da existência dos pobres. Quando Rochefoucauld-Liancourt fala dos princípios gerais a adotar para que o Estado assuma essa prioridade, diz:

A extinção da mendicidade é o mais importante problema político a resolver; mas sua solução se torna um dever para uma nação sábia e esclarecida, que, construindo uma constituição sob as bases da justiça e da liberdade, reconhecia que as classes numerosas daqueles que não têm nada dos chamados direitos do homem, o olhar da lei.⁴⁸

Nenhum estado ainda considerou os pobres na constituição. Muitos se ocuparam de lhes dar segurança, outros os princípios para uma administração, alguns se aproximaram mais, mas em nenhum país as leis que estabeleceram são constitucionais. Pensa-se sempre em fazer a caridade aos pobres e, não em fazer valer os direitos do homem pobre na sociedade e os da sociedade sobre ele. Eis o grande dever da constituição francesa.⁴⁹

Assim, os pobres deixam de ser uma classe à parte, de marginais, criminosos ou vagabundos, vivendo à margem e excluídos de todo o direito. A pobreza entra em cena no jogo político, participa da

⁴⁷ Procès-verbaux du comité de mendicité de la constituante 1790-1791. Paris: Imprimerie Nationale, 1911. In: *Collection de documents inédits sur l'histoire de la Revolution Française*, p. 310.

⁴⁸ Procès-verbaux..., p. 327.

⁴⁹ Procès-verbaux..., p. 328.

criação de uma realidade política, reage, impõe transformações.⁵⁰

Esse discurso de Rochefoucauld se inseria em um quadro de favorecimento da inserção e da coesão social, como um imperativo nacional. O Comitê é, então, representante de um pensamento em curso no século XVIII, que o tratamento à pobreza deveria se fazer em outras bases. Rompendo com a idéia cristã e favorável a um tipo de estado de prosperidade no qual a França assumiria a responsabilidade pelos doentes, inválidos e indigentes, a assistência não seria mais uma forma de caridade, mas um direito fundamental, uma dívida da nação em relação aos cidadãos.⁵¹

A problemática da inclusão do pobre na sociedade política advém também da discussão sobre o que é natural e o que é social. Quando Rousseau lança a pedra fundamental do pensamento social que diz que é a sociedade que produz a desigualdade, rompe e ao mesmo instaura um paradigma ainda não superado, que é aquele da inscrição do indivíduo, através de uma redefinição integral dos laços entre os seres na sociedade. A partir disso era necessário pensar o direito à assistência, os deveres e os direitos. Essa discussão está presente, como se nota no Comitê, como decorrência da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, que é várias vezes citada por Liancourt como sustentáculo argumentativo do trabalho que realiza o Comitê. Já se nota uma preocupação dos burgueses de 1789 em constituir um sistema de proteção, uma política social, e que o desenvolvimento do socialismo do século XIX vai colocar na ordem do dia como uma nova categoria de direitos ao seguro, à educação, ao emprego, em função da pressão do movimento popular. Na verdade, a assistência é interna aos sistemas de direitos. Ou melhor, são as condições particulares de aplicação do programa do individualismo que o mundo burguês faz aparecer. A reconstrução que se faz da sociedade é, a partir de duas linhas: a primeira, a obrigação dos particulares em direção ao todo; a segunda, a dívida da sociedade para com seus membros. A lógica dos direitos impera em uma sociedade tecida a partir dos direitos dos indivíduos, na qual as exigências específicas de seus membros, em relação ao todo, conduzem ao deveres como forma de garantia, uma vez que a composição da sociedade é contraditória e da qual a questão social é uma manifestação.

Uma sociedade que se pensa produto dos indivíduos é, apesar disso, uma sociedade à qual eles pertencem e que tem necessidade de

⁵⁰ PROCACCI, Giovanna. La naissance d'une rationalité moderne de la pauvreté. In: *L'exclusion l'état des savoirs*. Paris: La Découverte, 1996, p. 407.

⁵¹ FORREST, op. cit., p. 63.

impor regras a todos. A verdadeira raiz dos direitos sociais se encontra nas profundezas, no dever secreto da sociedade de indivíduos, de fazer com que seus membros se tornem e permaneçam seres independentes e auto-suficientes no que é possível eles fazerem, tanto na afirmação de sua autonomia (educação), de sua proteção contra a dependência (proteção), ou mesmo de sua capacidade de sobreviver por eles mesmos (trabalho). Dessa forma, a questão social se coloca como ligada à própria natureza da sociedade de indivíduos, ou burguesa, e decorrente das diferentes condições e pela diversidade da divisão do trabalho e que fica claro nas palavras de Sieyès: “Eu não separo meus homens em espartanos e idiotas, mas em cidadãos e companheiros de trabalhos”⁵². Esta afirmação nos lembra bem a separação que se estabelece no século XIX entre a igualdade política que aos poucos vai se instalando e as condições de trabalho e da produção, em que impera uma outra lógica, aliás, que conflita com a igualdade e que produzirá o movimento popular em direção à inclusão. Percebe-se, então, a força desse movimento e as dificuldades formidáveis para sua realização.

A constituição do indivíduo cidadão procede de uma ruptura nas representações do social. O reconhecimento da igualdade política só é possível a partir de uma profunda mutação na percepção da divisão do social.

Para se pensar a soberania do povo, é preciso que ele seja apreendido como figura da totalidade social, isto é, que ele seja identificado com a nação. Isto é possível, pois o pobre começa um longo e acidentado caminho em direção ao centro do palco, através do qual a própria noção de povo e de popular sofre um processo de transformação semântica que corresponde a essa nova constituição da ação política e da ordem social.

⁵² SIEYES. Nota manuscrita "La nation". Archives nationales: 284 AP3 dossier 2, chemise 3. Para ele, é uma nova realidade que sustenta a cidadania moderna, é uma divisão do trabalho no qual o cidadão desempenha funções diferentes com importância também diferente. Isto leva Sieyès a desenvolver uma idéia de limitar os direitos políticos. Sobre o tema e o grande trabalho intelectual de Sieyès na elaboração de um pensamento contra o privilégio e a noção de soberania, ver a obra de BREDIN, Jean-Denis. *Sieyès, la clé de la Révolution Française*. Paris: Fallois, 1988.