

Crime e Castigo

As civilizadas práticas jurídicas de uma Idade Moderna

Ninguém que se dedique à meditação sobre a história e a política consegue se manter ignorante do enorme papel que a violência desempenhou sempre nas atividades humanas, e à primeira vista é bastante surpreendente que a violência tão raramente tenha sido objeto de consideração.

Hannah Arendt¹

A passagem acima, apesar de ter sido escrita há uns trinta anos, continua atual. Não vai faltar quem aponte uma série de trabalhos e textos escritos sobre as inúmeras guerras e revoluções e toda a vertente

historiográfica que se dedicou a rever pequenos conflitos e movimentos tidos como irracionais e até mesmo patológicos, dando-lhes um novo significado. Contudo, ainda é muito pouco se pensarmos em termos de história e de política, como queria Hannah Arendt.

Por isso escrever um texto sobre violência não é tarefa das mais fáceis, uma vez que não se trata de um conceito específico, datável, nem se resume a um ou mais fatos. É tema que se presta a múltiplas interpretações e combinações, permitindo sua localização – tempo e espaço – em qualquer época ou lugar. Trata-se, portanto, de um tema incomensurável. Apesar de todas as épocas partilharem de algum tipo de violência, seja ela

regrada ou espontânea, entendemos que, de certa maneira, existe um limite de aceitação para determinadas formas que acabam por caracterizar ou serem características de específicos momentos. A aceitação ou não dessas formas de violência estaria ligada à cultura e às sensibilidades de cada época.

Escolhemos trabalhar com a Europa da Idade Moderna, principalmente o século XVI, e observar como a violência é assimilada por essa sociedade em transição. E ainda, verificar em que a violência europeia “civilizada” se contrapõe à violência dos selvagens, tão cantada em verso e prosa. Não se trata de comparar qual sociedade era a mais violenta, o que não nos leva a lugar algum. Trata-se apenas de mais um exercício para repensar essa polarização que opõe o bárbaro e o civilizado, o bom e o mau selvagem. Tal polarização, apesar de ser reconhecida como um estereótipo, continua a circular. Não é um tema novo, mas permanece irresistível e atual, principalmente após os acontecimentos do dia 11 de setembro de 2001, onde a violência dos “bárbaros” aparece sempre pintada como pior do que a dos “civilizados”.

Falar sobre o início da época moderna é falar sobre um outro mundo, um mundo extremamente distinto do nosso. Era um mundo que desconhecia as Américas ou que só conhecia um quarto do planeta, que achava que a Terra era o centro do universo e que, sobretudo, pensava, agia e sentia muito diferente do mundo atual.

As inúmeras transformações que ocorrem a partir de então passam a conformar um mundo moderno próximo aos códigos de hoje. As descobertas de novas terras, a revolução científica de Copérnico e Galileu, as reformas religiosas, a formação dos estados nacionais e a vivência dessas experiências alteram as visões de mundo ou, para utilizar um termo bem caro aos portugueses, as mundividências.

A assimilação dessas mudanças não é feita de modo tão simples, o que acaba por emprestar a essa época um perfil de transição. Pensar aquele início da Idade Moderna como uma forma fixa, na qual o que conta é o somatório das novas formas e experiências, é limitar a sua compreensão. Não que todas as mudanças fossem insuficientes para complexificar a sua vivência e o seu próprio entendimento. Porém, as permanências de um modelo anterior ainda tão vivas, impondo padrões e marcas, merecem igual atenção, como Francisco C. Falcon soube tão bem sintetizar:

Atividades econômicas, estruturas e relações sociais, formas de organização política e respectivas práticas, ideologias, manifestações culturais – tudo se modificou em maior ou menor grau, segundo os ritmos e proporções diferenciadas conforme o nível considerado. Tal conjunto se configura uma época particular, seja qual for a sua denominação, e representa, de fato, um período de ruptura com a época medieval,

embora não se possa mais ignorar o grau de continuidade-permanência em relação à Idade Média.²

Em meio a tantas transformações, era preciso tentar manter não apenas a unidade como a identidade, nem que para isso fosse necessário reforçar antigos conceitos, como foi feito pela escolástica. O mundo havia se tornado plural e incerto demais, partindo-se em vários pedaços: mundo cristão dividido entre católicos e protestantes, novos continentes com novas gentes e a própria Terra havia perdido sua posição de centro do universo. Talvez o verbo apropriado seja construir uma identidade face a essas mudanças e novas formações e reconstruir uma unidade cristã, perdida não só com a Reforma mas com a inclusão das novas conquistas.

Esse mundo, que se assustou com os habitantes desse “novo mundo”, com os rituais antropofágicos, vivia um momento de glória com toda a produção cultural do Renascimento. Esse mundo poderia parecer mais calmo e menos violento que o atual. Não o era. Basta lembrarmos da existência da escravidão e toda a violência implícita nessa prática e suas decorrências – uma violência institucionalizada. Outro caso clássico de violência regulamentada era a Inquisição, com suas práticas de tortura e suas fogueiras humanas. Podemos perguntar ainda o que foi a conquista da América...

Mesmo assim, a literatura da época dos descobrimentos emprestou novas tintas

ao termo barbárie, difundindo a imagem dos habitantes do novo mundo como seres violentos, dados a ódios, vivendo em discórdia permanente, como podemos observar no *Tratado da província do Brasil*, um dos primeiros textos sobre o Brasil, escrito por volta de 1567:

Não se pode enumerar nem compreender a multidão de bárbaro gentio que semeou a natureza por toda esta terra do Brasil porque ninguém pode ir pelo sertão adentro caminhar seguro nem passar por terra onde não ache povoações de índios armados contra todas as nações humanas, e assim como são muitos, permitiu Deus que fossem contrários uns aos outros, e que houvesse entre eles grandes ódios e discórdias porque se assim não fosse, os portugueses não poderiam viver na terra nem seria possível conquistar tamanho poder de gente.³

Esse habitante do novo mundo vai se tornar mais do que bárbaro: ele é um selvagem cruel, ele é desumano. É certo que o contraponto não custou a surgir como a expressão “bom selvagem” cunhada por Rousseau, antecedida pela defesa de Montaigne, dentre outros. De qualquer maneira, na maior parte das descrições de viajantes e escritos desta época, incluindo as narrativas epistolares, salta aos olhos o espanto dos europeus ante a violência das cerimônias em que os índios praticavam a antropofagia. Vindas de portugueses, franceses, holandeses, alemães, multiplicam-

se as descrições de uma terra “sem fé, sem lei e sem rei”, onde imperava a desordem e grassava a selvageria. Gandavo, o autor do tratado acima citado, não fez concessão sobre o caráter dos nativos: “... são estes índios muito desumanos e cruéis, não se movem por nenhuma piedade. Vivem como brutos animais sem ordem nem concerto de homens, são muito desonestos e dados a sensualidade e entregam-se a vícios como não houvera razão de humanos”.⁴

Já se disse que houve uma mudança de perspectiva em relação aos índios, que de puros e ingênuos, tais como aparecem na carta de Caminha, passaram a traidores no momento em que demonstraram resistência em relação à apropriação das terras ou à escravização. Não é o caso de entrar nessa discussão agora. E, mesmo porque, essa questão é um pouco mais facetada. Vai ser criada uma distinção entre índios mansos e bravos, ou seja, os propensos a se sujeitarem ou, pelo menos, a se adaptarem a uma nova forma de vida e os indomesticáveis. O bárbaro/selvagem que começa a surgir nessa época é, portanto, um ser sem polimento, rude, violento movido a vingança, que promove guerras sem objetivos ou por motivos fúteis, uma vez que há terra para todos: “estes índios são muito belicosos e tem sempre grandes guerras uns contra os outros, nunca se acha neles a paz, nem é possível haver entre eles amizade porque umas nações pelejam contra outras e matam-se mui-

tos deles, e assim vai crescendo o ódio cada vez mais, e ficam inimigos verdadeiros perpetuamente”.⁵

Para Gandavo, a guerra parece ser um estado constante entre os índios, inclusive, aparecendo como o fator que permitiu a conquista portuguesa. Essa opinião é compartilhada por outros autores. Jean de Léry, discípulo de Calvino, que veio ao Rio de Janeiro participar do projeto França Antártica, resume categoricamente o cotidiano dos “selvagens”: “...a ocupação ordinária de todos, grandes e pequenos, é a caça e a guerra, (...), mas também se ocupam em matar e comer gente”.⁶

O jesuíta, padre Manuel da Nóbrega, emitiu um juízo não menos severo quanto ao modo de vida e ao caráter dos índios: “são cães em comerem e matarem, e são porcos nos vícios e na maneira de se tratarem (...) são tão cruéis e bestiais que assim que matam aos que nunca lhes fizeram mal, clérigos, frades e mulheres de tal parecer, que os brutos animais se contentariam deles lhes não fariam mal”.⁷

No entanto, práticas de igual violência eram moeda corrente entre os civilizados. Não é o caso de medir quem era o mais violento, nem o de justificar uma violência pela outra. O que interessa é como ações de sinais semelhantes acabam por parecer completamente opostas, sendo que apenas uma é válida.

O reconhecimento de uma postura tão bárbara quanto a dos selvagens não é

fruto de um julgamento *a posteriori*, um julgamento anacrônico. Entre tantas narrativas que se deleitam em contar os horrores da vida selvagem, algumas vozes se levantam reconhecendo a própria barbárie. O mesmo Jean de Léry, na sua *Viagem à terra do Brasil*, após narrar os cerimoniais antropofágicos e se horrorizar ante costumes selvagens, admite que o mérito da violência não é exclusivo dos cruéis índios brasileiros:

Entretanto, mesmo falando por metáforas, não encontramos aqui, pessoas condecoradas com o título de cristãos, que não satisfeitas com trucidar seu inimigo ainda devoram o fígado e o coração? E que vimos em França durante a tragédia iniciada a 24 de agosto de 1572? Sou francês e pesa-me dizê-lo. Entre outros atos de horrenda recordação não foi a gordura das vítimas trucidadas em Lyon, muito mais barbaramente do que pelos selvagens, publicamente vendida em leilão e adjudicada ao maior lançador? O fígado e o coração e outras partes do corpo de alguns indivíduos não foram comidos por furiosos assassinos de que se horrorizam os infernos? Depois de miseravelmente morto não picaram o coração a *Coeur de roi*, confessor da religião reformada em Auxerre, não lhe puseram os pedaços a venda e não os comeram afinal, para saciar a raiva, como mastins? Milhares de testemunhas desses horrores, nunca dantes vistos em qualquer povo, ainda vivem,

e livros já impressos o atestam à posteridade.⁸

Nessa passagem, Léry se refere a um tema bem caro à Europa do século XVI, ou seja, as guerras religiosas entre católicos e protestantes que deram espaço às maiores atrocidades levadas em nome da fé, tal como o famoso massacre do dia de São Bartolomeu, ocorrido na França, referido no próprio texto supracitado. É interessante notar que Léry chama atenção para o fato de que os milhares que testemunharam aqueles horrores ainda estavam vivos. Parece não acreditar na contemporaneidade daqueles fatos e não aceitar que uma violência daquele porte estivesse acontecendo na França, mas que só pudesse existir num passado remoto ou num lugar distante. Aquela violência que deveria ser assunto de livros de história estava sendo narrada no presente, no seu presente, para um outro tempo.

Acatar o espanto de Jean de Léry ante a violência entre católicos e protestantes é aceitar aquele conflito como algo excepcional. Muito já se escreveu sobre a onda de violência religiosa que marcou especialmente a França do século XVI. Chegou-se mesmo a buscar na aurora dos tempos um tipo de violência primitiva, dormente, parte do inconsciente coletivo, que teria voltado à tona naquela ocasião. Acreditou-se ainda que a violência, parte do comportamento humano, tornava-se algumas vezes uma patologia.

Natalie Zemon Davis, em *Culturas do*

povo, demonstrou que não é preciso ir tão longe para dar sentido aos conflitos que envolvem religiões diferentes. No ensaio *Ritos da violência*, a historiadora americana, após uma minuciosa análise dos levantes religiosos da França moderna, traçando seus objetivos, as fontes que os legitimavam, as ocasiões em que ocorriam, o tipo de pessoas que participavam e a organização existente que os estruturavam, descarta o seu caráter excepcional.⁹ Para Davis, o conflito é uma permanente na vida social, embora as formas e o impacto da violência sejam variáveis e a violência religiosa apresenta-se mais intensa por estar intimamente relacionada com valores fundamentais e a autodefinição de uma comunidade.

Em especial, gostaríamos de destacar uma conclusão apontada por esta autora: a saber, aquela que situa a violência dos levantes religiosos no seu tempo, lugar e forma. Tanto a violência católica quanto a protestante estavam ligadas à vida do culto praticado por aquelas igrejas, isto é, o ritual dos levantes estava correlacionado com o ritual religioso. E, sobretudo, aqueles atos violentos eram “derivados de um estoque de tradições de punição ou de purificação correntes na França do século XVI”.¹⁰

Desse modo, falar em violência daquela época requer um certo cuidado, é preciso perspectivar o termo e situá-lo no seu devido contexto. Os tipos de violência a que temos acesso são formas narradas por um outro tempo, numa outra lingua-

gem. Pode-se procurar entender o que era percebido como um ato de pura e simples violência como os europeus viam os atos dos índios ou como Léry vê os levantes religiosos – mesmo que fizessem parte de determinados costumes ou fossem atos legitimados por uma crença. E deve-se compreender a aceitação da violência de certas práticas judiciais, a partir da sua inserção na lógica formal das monarquias nacionais.

De certa forma, muito da violência que circula naquele tempo se deve a práticas institucionalizadas, se pensarmos em todas as formas de punições exercidas pela legislação eclesiástica e civil da época. Além das cinematográficas fogueiras da Inquisição, certos métodos do sistema penal eram extremamente brutais, utilizando a tortura e os suplícios como práticas legais. A tipologia das penas demonstra por si a violência desse sistema: a roda, o pelourinho, a forca, o cadafalso, o esquartejamento. Contudo, essas práticas devem ser vistas dentro de um conjunto de valores sociais e políticos daquele momento específico que foi o Antigo Regime.

Em sua conhecida obra *Vigiar e punir*, Michel Foucault, ao analisar a prática do suplício na Idade Clássica, chamou atenção para o fato de ser uma produção regulada em seus mínimos detalhes:

O suplício faz correlacionar o tipo de ferimento físico, a qualidade, a intensidade, o tempo dos sofrimentos com a gravidade do crime, a pessoa do cri-

minoso, o nível social de suas vítimas. Há um código jurídico da dor; a pena, quando é supliciante, não se abate sobre o corpo ao acaso ou em bloco; ela é calculada de acordo com regras detalhadas: números de golpes de açoites, localização do ferrete em brasa, tempo de agonia na fogueira ou na roda (o tribunal decide se é o caso de estrangular o paciente imediatamente, em vez de deixá-lo morrer, e ao fim de quanto tempo esse gesto de piedade deve intervir), tipo de mutilação a impor (mão decepada, lábios ou línguas furados). Todos esses diversos elementos multiplicam as penas e se combinam de acordo com os tribunais e os crimes...¹¹

É verdade que muitos daqueles métodos não eram criações novas. Eram heranças da cultura medieval,¹² em particular da Igreja, que tinha montado um sistema inquisitorial em que, para concluir as suas investigações, recorria à tortura, punindo os supostos hereges com suplícios. Os manuais da Inquisição do século XIV já haviam fixado boa parte dos métodos e da estrutura dos tribunais da fé, dos quais podemos destacar o elaborado por Bernard Gui, por volta de 1324-1328, e o de Nicolau Eymerich, de 1376, que é considerado o mais importante por suas inúmeras reedições. A tortura torna-se *inquisitio*, a forma pela qual se chega ou se busca a verdade. O inquiridor coloca a *quaestio* ao réu interrogado, conduzindo uma inquisição-pena.¹³

O verbete “tortura” da *Enciclopédia Einaudi* ressalta a eficiência do esquema organizado pelo Santo Ofício como uma importante referência em seu trato: “o sistema inquisitorial organizado pelo Santo Ofício é a máquina de tortura mais complexa e mais precisa que a história recorda. A inquisição romana medieval constituiu o modelo teórico e o banco operativo de ensaio da tortura no Ocidente”.¹⁴

A tortura foi utilizada, portanto, como um instrumento de ação judiciária, com procedimentos previamente definidos e regrados, que trabalhava com os limites da dor e do sofrimento físico. Apesar de ser em si uma inquirição punitiva, não se bastava como pena, uma vez que esse inquérito era conduzido em segredo (esse procedimento valia tanto para o tribunal eclesiástico quanto para o secular). A pena deveria ser exibida em ritual aberto ao público como demonstração de poder, como manifestação da força e como um alerta. Para essa pedagogia jurídica, a pena deveria ser punitiva e exemplar. Assim, a punição física torna-se espetáculo. O corpo supliciado do infrator deve ser exibido como modelo.

A comparação com o espetáculo ou com o teatro não é gratuita. Os processos promovidos pela Igreja, chamados “autos da fé”, envolviam um complexo ritual de apresentação pública dos condenados ou penitentes. A encenação em sua totalidade podia durar dias; ia da publicação do édito (anunciando a reali-

zação do auto), passando pela procissão da cruz verde (noite anterior ao ato), até chegar a celebração do ato, que englobava missas, a leitura da sentença, a abjuração etc. De acordo com Francisco Bethencourt,¹⁵ auto da fé significa literalmente “ato da fé”, o que quer dizer nessa época efeito moral e representação (teatral) da fé. Para Bethencourt, essa representação estaria situada no conjunto de manifestações do teatro religioso da península Ibérica, como os autos sacramentais, os autos da paixão, com a particularidade de serem encenados não por atores, mas pelos próprios acusados pelo tribunal eclesiástico.

A única parte desse espetáculo que a Igreja não produzia era a execução. O direito canônico proibia os clérigos de aplicar a pena de morte. Essa responsabilidade ficava a cargo da justiça secular, que acatava as resoluções do Tribunal do Santo Ofício, executando a sentença.¹⁶ Apesar de não produzir, a Igreja dirigia o ato final ao fazer com que agentes inquisitoriais acompanhassem o desfecho do processo e ao recomendar a pena. É conhecida a sua preferência pela execução na fogueira. A Igreja buscava literalmente reproduzir a idéia de que o pecador iria arder no fogo do inferno, pagando uma pena eterna.

A existência da Inquisição e de todo o aparato que a envolvia deve ser pensada a partir da posição que a Igreja ocupava naquele momento, de modo especial nas monarquias ibéricas. Após a res-

tauração da Inquisição,¹⁷ o seu objetivo principal continuava a ser o controle das heresias, que teve seu espectro ampliado com as reformas protestantes. Mas outros fatores concorrem para a permanência dos tribunais. A função social da Igreja é um fator essencial para a compreensão daquele contexto de uma sociedade rigidamente hierarquizada, na qual o clero é um dos estamentos ou ordens privilegiados. As relações Igreja-Estado são quase simbióticas.

A punição dos hereges não se restringia à violência arbitrária dos inquisidores. Parte significativa da pena recaía no confisco dos bens e na inabilitação dos herdeiros (descendentes ou ascendentes) dos condenados. Através do estatuto das inquisições,¹⁸ é possível observar a articulação dos tribunais eclesiásticos com o aparelho de Estado, no qual os inquisidores também participavam do poder. O apoio ao rei torna-se mais claro, definido e formal.

A violência explícita do sistema penal da época, portanto, relaciona-se diretamente com as formas de controle social de uma sociedade altamente hierarquizada, estruturada em estamentos: clero, nobreza e povo. Os estados fundamentados no direito canônico¹⁹ e no direito romano estão em pleno processo de centralização de poder, definindo sua relação com os súditos. Para isso, estará reforçando seu aparato jurídico administrativo que, além de garantir o patrimônio régio, resguardará o seu poder.

Manter a ordem e a justiça era fundamental para o fortalecimento da soberania do rei, que se fazia presente através da estrutura hierárquica de jurisdições e alçadas. Criou-se toda uma legislação procurando garantir a manutenção dessa ordem, através de uma relação direta entre lei, poder/soberania e violência. Data dessa época o aparecimento dos códigos legislativos que acompanham a formação e o fortalecimento das monarquias nacionais, dentre os quais um dos primeiros será o português.

Em Portugal, durante o reinado de d. João I (1385-1433), foi iniciada uma reforma legislativa que tinha por finalidade a sistematização das diversas leis existentes no reino. Era preciso harmonizar os domínios entre os direitos canônico, romano e nacional. Essa reforma só foi concluída em 1446, ficando o corpo legislativo conhecido como *Ordenações Afonsinas*, em homenagem à maioria do rei Afonso V.

Mais tarde, d. Manuel, empolgado com a chegada da imprensa em Portugal e "exasperado" com a confusão de códigos e coleção de leis posteriores às *Ordenações Afonsinas*, ordenou a elaboração de uma nova legislação. Em 1514, foi publicada a edição completa das *Ordenações Manuelinas*, mantendo a lógica da anterior, em cinco volumes temáticos. No período da unificação dos reinos de Portugal e Espanha foi elaborado uma nova coleção, *Ordenações Filipinas*, entrando em vigor no

reinado de Felipe II.

A presença e o peso do direito canônico emprestaram uma configuração distinta às monarquias ibéricas, onde os vínculos Igreja e Estado permanecerão fortificados durante um bom tempo. Desse modo, justiça secular e justiça eclesiástica se articulam, lembrando que cada uma mantinha seus processos separadamente, como podemos observar no primeiro parágrafo do Livro V das *Ordenações Filipinas*: "o conhecimento do crime de heresia pertence principalmente aos juizes eclesiásticos". A justiça vai ser feita em nome de Deus e do rei.

Cabia, portanto, ao rei manter a paz e a justiça ou ainda, em outras palavras, o direito de guerrear e de punir. Uma passagem das *Ordenações Filipinas* exemplifica a posição do rei: "O rei é a lei animada sobre a terra e pode fazer a lei e revogá-la quando vir que convém fazer assim". A justiça, grosso modo, se restringia ao reconhecimento dos direitos e aos castigos e punições; era um poder absoluto que podia dispor da vida e da morte, legado do direito romano.²⁰

As penas deveriam refletir o tamanho dos delitos. Crime e castigo se ligavam pela forma e se aproximavam na atrocidade. Essa idéia é partilhada pela Igreja, como exemplifica essa frase de um manual da Inquisição: "aquele que violenta a lei será violentado por ela". Para acompanhar essa concepção foi criado um vasto repertório de suplícios que ia dos açoites, passava pelo esquartejamento (an-

tes ou depois da morte) até as inúmeras formas à morte, dando origem à expressão “mil-mortes”. Podia-se “morrer por isso” ou “por elo” (uma espécie de morte civil, o réu tornava-se infame, perdia os bens e o status, no caso de nobre, podendo ser degredado); “morrer por isso morte natural” (envenenado, por instrumentos de ferro ou fogo); “morte natural na forca ou pelourinho” etc.²¹

Porém, uma ressalva precisa ser feita. O castigo não era igual para todos. Se a pena acompanhava a gravidade do delito, crescendo proporcionalmente, ela era amenizada de acordo com o status do infrator. As *Ordenações Filipinas* esclarecem quem é passível de sofrer determinadas punições: “das pessoas que são escusas de haver pena vil”. Sob esse título estão relacionadas profissões e nobres que não seriam penalizados com açoites, degredo, por razão de privilégio ou linhagem: “os escudeiros dos preladados e dos fidalgos, os escudeiros a cavalo, os moços da estribeira do rei ou da rainha, os príncipes e os infantes, os duques, os marqueses, os preladados, os condes ou qualquer pessoa do Conselho Real, e os pajens dos fidalgos”.

As normas de conduta para as viagens em alto-mar e as punições nelas aplicadas mantinham o mesmo rigor das utilizadas em terra. Seguia-se a regulamentação real que condenava práticas como o jogo de cartas, a prostituição, leituras profanas, destacando-se as blasfêmias e pragas. Um exemplo dessas normas e

suas punições é narrado por um soldado holandês que esteve no Brasil, no período da invasão, e que enumera os castigos que vigoravam a bordo do navio *Esperança*:

- a) Quando alguém blasfema, ou usa de grosseria linguagem indecorosa, é batido várias vezes de encontro ao mastro grande, de sorte não poder se sentar sem dor.
- b) Aos que cometem faltas mais graves, prendem, a pão e água, por dias e semanas, no beque do navio, onde, quando o mar se agita em grandes vagas, ninguém pode ficar enxuto; é, assim por dizer, o cárcere de bordo.
- c) Quando um soldado ou um marinheiro saca, para outro, de punhal, estilete ou faca, toma-se a dita arma e com ela prega-se-lhe a mão no mastro grande, de modo que para livrá-la, tem de lascá-la.
- d) O salto de verga consiste no seguinte: ... ata-se o condenado com uma roda em volta do corpo, pela qual é içado, mediante a roldana, à ponta da grande verga; chegado àquela horrível altura, deixam-no cair, de súbito, ao mar, o que se repete várias vezes, e, se o padecente não conservar as pernas bem unidas, pode suceder-lhe grave dano corporal. Após esse suplício, colocam-no, assim todo molhado, junto ao grande mastro, onde, primeiramente em

nome de Deus e do direito, e por fim em nome da suprema autoridade do país, todos os oficiais e tripulantes lhe batem com uma corda grossa, de forma que, por algum tempo, não se pode sentar.

- e) O severíssimo castigo de ser passado por baixo da quilha do navio, é assim posto em prática: amarram ao condenado uma longa corda, suspendendo-lhe ao corpo pesos de alguns quintais; prendem-lhe os braços, com o chapéu embebido em azeite diante da boca, para que possa respirar debaixo d'água; mergulham-no assim no mar até a profundidade de várias braças, e fazem-no passar por diversas vezes, por baixo da quilha do navio, conforme a gravidade do delito. Este castigo é o que mais aproxima da pena última; se o padecente consegue manter a respiração, muito bem; do contrário, perece.
- f) Finalmente, colocam um poste furado junto ao mastro e ali é estrangulado o condenado, sendo o seu corpo lançado ao mar para repasto dos peixes.²²

Outro tipo de punição consistia em abandonar o condenado em lugar desabitado sem recursos. A crueldade dos castigos não é novidade, tampouco a naturalidade com que é enumerada. Os castigos se prestavam para manter a disciplina interna, transformando, portanto, os condenados em exemplos da autoridade vi-

gente. Fica, evidente a gradação dos castigos que aumentam conforme a gravidade do delito; o sofrimento físico é estendido até a "pena última", até a morte.

Para além do horror das punições que esse ou qualquer outro caso possa demonstrar, interessa registrar que a hierarquização e estruturação das penas exploravam a resistência física à tortura e a capacidade de suportar a dor. O espetáculo neste caso não se restringia à exibição dos castigos impostos; convidava-se "todos os oficiais e tripulantes" (item d) para participar da punição em nome de Deus, do direito e da suprema autoridade do país.

Nem todos que viveram aquela época tratavam daqueles métodos com tanta naturalidade. Michel de Montaigne espantava-se com a crueldade dos castigos e com a violência de seu tempo, narrando em seus *Ensaíos*, no final do século XVI, uma profusão de cenas de horror. Em *Da crueldade*, questiona os suplícios e os tormentos dos "atos de justiça":

Mal podia eu conceber, antes de o ver, que existem pessoas capazes de matar pelo simples prazer de matar; pessoas que esquetejam o próximo, inventam engenhosos e desconhecidos suplícios e novos gêneros de assassinios, sem ser movidos nem pelo ódio nem pela cobiça, no intuito único de assistir ao espetáculo dos gestos, das contorções lamentáveis, dos gemidos, dos gritos angustiados de um homem que agoniza entre torturas.²³

Em seu conhecido ensaio “Dos canibais”, mais que relativizar a idéia da selvageria dos índios brasileiros, como os pintavam na Europa, Montaigne atacava a violência da sua sociedade e a perversidade da estrutura social e política. A figura dos canibais é recurso para o estabelecimento de uma reflexão sobre as práticas de uma sociedade que não enxerga a sua própria crueldade, devidamente institucionalizada: “não me parece excessivo julgar bárbaros tais atos de crueldade, mas que o fato de condenar tais defeitos não nos leve à cegueira acerca dos nossos”.²⁴

Mas que poder era esse que precisava lançar mão da tortura e do suplício? Foucault alertou para a função jurídico-política do suplício como pena justa, o qual seria um cerimonial para reconstruir a soberania lesada por um instante. Um crime não estava referido apenas à sua vítima imediata. Atacava diretamente o soberano ao desrespeitar a sua lei, trazendo algum prejuízo ao reino, seja na forma de desordens, de mau exemplo: “em toda a infração há um *crimen magestatis*, e no menor dos criminosos um pequeno regicida”. O ritual das punições públicas teria como finalidade estabelecer a dissimetria entre o súdito que ousou violar a lei e o soberano todo poderoso em sua força. O castigo seria, portanto, um ritual político apresentado como uma “vingança pessoal e pública”.

A proximidade entre o crime e o castigo, na forma da atrocidade, fazia parte da

mecânica do poder que se queria absoluto, que precisava se afirmar através de manifestações de força física. Ou ainda, de acordo com Foucault: “um poder que se afirma como poder armado, e cujas funções de ordem não são inteiramente desligadas das funções de guerra; de um poder que faz valer as regras e as obrigações como laços pessoais cuja ruptura constitui uma ofensa e exige uma vingança...”²⁵

Muito da idéia de vingança tem origem na própria concepção judaico-cristã de um deus vingador, de uma ira divina. Blasfemar, por exemplo, significava um desvio contra o qual a Igreja e o Estado deviam, juntos, proteger a sociedade. Temia-se uma possível vingança de Deus.²⁶ Era preciso punir os blasfemadores para que não atraíssem sobre o mundo fome, pestes, tempestades (no caso dos navios) e tremores de terra. O medo de uma punição divina deveria ser equivalente ao medo provocado pelo monarca através da aplicação de suas penas.

Na segunda metade do século XVIII, época das Luzes, iniciou-se um processo de rejeição dos suplícios aplicados como pena justa. Filósofos e juristas manifestaram repúdio contra aquelas formas de punição. Denunciaram a barbárie e a atrocidade de tais práticas, estabelecendo uma associação direta entre o uso daqueles métodos com uma “idade das trevas”. Essa mudança pode ser sentida no artigo Suplício, escrito por Louis de

Jaucourt para a *Encyclopédie*, em 1765: “a vastidão da imaginação humana em questões de barbárie e de crueldade é um fenômeno inexplicável”.

A violência da tortura estava, portanto, ligada à organização das relações socio-políticas e à própria estrutura do conviver. As normas jurídicas determinavam uma conduta externa, voltada para a manutenção da estrutura social. Uma questão essencial que nos aproxima um pouco da mentalidade daquela época e de seu entendimento é o autocontrole das emoções, como aspecto do ser civilizado.

Norbert Elias, em seu clássico *O Processo civilizador*, apresentou uma sociedade em transição, onde comportamentos e costumes alteravam-se em função de uma reorganização do espaço e da própria estrutura social. Elias percorre um longo espaço de tempo, analisando a conformação da sociedade medieval e as modificações que essa sociedade se vê obrigada a adotar em função da dinâmica política e econômica. Nos espaços dispersos e descentralizados dos feudos, o exercício da força era privilégio de grupos guerreiros rivais. A violência era um fato diário e, de certo modo, útil. A guerra fazia parte da vida.

A transformação da ordem desses guerreiros, cavaleiros, em nobres cortesãos é parte significativa desse processo. As reuniões realizadas na corte promoveram uma convivência social mais freqüente, na qual não cabia comportamentos vio-

lentos. Sentiu-se a necessidade de um controle emocional e a adoção de uma série de regras, convencionalmente chamadas de etiqueta. O padrão de conduta adotado nas cortes, a “cortesia”, apresentava-se como um refinamento, uma marca de distinção.

A partir do século XVI, a cortesia foi sendo substituída por um novo padrão definido como civilidade (*civilité*).²⁷ Essas mudanças comportamentais acompanharam a estruturação das monarquias nacionais. Nessa nova formação social e política, o uso da força será restrito ao rei e regulamentado. É a grande diferença, uma vez que no momento anterior não havia poder social punitivo. Na sociedade guerreira da Idade Média, o saque, a rapinagem e o assassinato eram práticas comuns. Ao se formar um monopólio da força física, criavam-se espaços sociais pacificados, livres dos atos de violência. A tortura, o suplício e a humilhação do indivíduo se converteram em monopólio da autoridade, ficando submetidas a regras e leis cada vez mais rigorosas.

Ao longo dos séculos, o padrão do comportamento humano foi mudando gradualmente numa direção específica. Sentar-se à mesa, comer, ir para cama ou se envolver em conflitos hostis foram ganhando outras formas. Sentimentos como vergonha e delicadeza alcançavam significados especiais. Contudo, a idéia de um movimento ainda inconcluso está exposta desde o título do livro *Processo*

civilizador. O ser civilizado ainda estava sendo construído, ainda estava em processo.

Enfim, essa sociedade que se depara com o novo mundo não é uma forma acabada (mas qual é a sociedade pronta e estática?). É uma sociedade que se questiona e que ainda não se conhece. O conhecimento daquela outra realidade, daquele outro mundo acabava por ficar soterrado na reflexão de si próprio, isto é, o que se escrevia se escrevia sobre si, e não sobre o objeto observável. Nesse sentido, podemos pensar na abertura dos *Ensaio*s, de Montaigne: “assim, leitor, saiba que eu mesmo sou o conteúdo do meu livro”. Mas essa autoconsciência que acompanha o autor é exceção e não regra geral. A autocrítica, o questionamento do mundo que Montaigne executa ao longo dos *Ensaio*s é levada aos extremos, “tudo é trapaça, logro, aparência e artifício”.²⁸

Ao lado desta imagem de sociedade que se formava, se estruturava em termos de ordem, disciplina, normas e valores, equilíbrio e paz, construía-se o seu reverso. Procurava-se acentuar as características desse outro mundo em estado bruto, natural e primitivo, plasmado na violência, desordenado, calcado nos sentimentos e emoções incontrolados, pleno de excessos.

A reflexão que se iniciou naqueles primeiros encontros buscou, na maioria das vezes, enxergar apenas uma imagem invertida. Poucos, como Montaigne, enten-

deram e tiveram consciência desse artifício. O conhecimento de si se verificava na “forma refletida de sua relação com os outros, com todos os outros”:

Esse mundo tão grande, que alguns ampliam ainda, como as espécies de um gênero, é o espelho em que nos devemos mirar para nos conhecermos de maneira exata. Em suma, quero que seja esse o livro do nosso aluno. A infinita diversidade dos costumes, seitas, juízos, opiniões, leis ensina-nos a apreciar sadiamente os nossos, a reconhecer suas imperfeições e fraquezas, o que já não é pouco.²⁹

A recorrência à violência não era fruto de um poder fortalecido, mas sim de um poder frágil que encontrava na força, no arbítrio a sua sustentação. De um modo geral, toda a cultura precisava ainda se reconhecer para poder conhecer o outro.

Hoje é possível chegarmos a conclusão de que a violência era parte integrante daquele tempo e era tão selvagem quanto a dos selvagens. Mas em algo elas se diferenciavam. A violência institucionalizada podia até ser inexplicável aos olhos do iluminista Louis de Jaucourt, acima citado. No entanto, como bem notou Foucault, aquela violência não tinha nada de selvagem nem de irregular, uma vez que estava estabelecida a partir de regras bem definidas e afixadas por lei. A diferença, portanto, entre a violência selvagem e a civilizada estava contida na forma da lei e de sua institucionalização; a violência civilizada era regrada e fazia parte

de um sistema penal ao passo que a violência selvagem não estava gravada em lei e nem autorizada em papel.

Tratar da violência de um passado já tão distante, sentindo um certo horror por aquelas práticas não nos consola, uma

vez que não estamos tão melhores assim. Do ponto onde estamos, podemos apenas perguntar se aquele processo iniciado em uma Idade Média já foi concluído. Será que já somos, realmente, civilizados?

N O T A S

1. Hannah Arendt, *Da violência*, Brasília, UnB, 1970.
2. Francisco José Calazans Falcon, "Tempos Modernos: a cultura humanista", *Tempos modernos, ensaios de história cultural*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000, p. 23.
3. Pero Magalhães Gandavo, *Tratado da província do Brasil*, s.l., Instituto Nacional do Livro/ MEC, 1965, pp.177-179.
4. Idem, ibdem, p. 207.
5. Idem, ibdem, pp. 188-189.
6. Jean de Léry, *Viagem à terra do Brasil*, Belo Horizonte, Itatiaia/ São Paulo, Edusp, 1980, p. 227.
7. Serafim Leite, *Novas cartas jesuítas*, pp. 156-2328.
8. Jean de Léry, op.cit. (Grifo nosso).
9. Cf. Natalie Zemon Davis, "Ritos da violência", *Cultura dos povos, sociedade e cultura no início da França moderna*, (Coleção Oficina da História), Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990, pp. 129-156.
10. Idem, ibdem, p. 156.
11. Michel Foucault, *Vigiar e punir*, Petrópolis, Vozes, 1997, p. 31.
12. Aqui estou estabelecendo uma relação direta com o momento anterior da própria igreja católica. Não é o caso de historiar as formas de torturas e suplícios utilizadas como penas que sempre existiram. Basta mencionar a lei de Talião e a própria maneira que Cristo foi punido pelos romanos. Convém lembrar que a legislação civil do início da Época Moderna tem muito do direito romano.
13. Durante os interrogatórios, no duelo da *quaestio*, para arrancar a "verdade" eram utilizados um arsenal de suplícios, chamados de armaria: *quaestio per tormenta*. *Tormentum* designava o instrumento de tortura: a cruz, o *flagellum*, a *furca*, *numellae*, as *ingullae*, a *venatio* etc. Corrado Bologna, "Tortura" em Ruggiero Romano (dir.), *Enciclopédia-Política*, Lisboa, Einaudi/ Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1996, v. 22, p. 354.
14. Cf. "Tortura", *Enciclopédia Einaudi*, op. cit., v. 22.
15. Francisco Bethencourt, *História das inquisições: Portugal, Espanha e Itália (séculos XV-XIX)*,

São Paulo, Cia das Letras, 2000, p. 227.

16. Cf. "Dos hereges e apóstatas", *Ordenações Filipinas* (livro V), São Paulo, Cia das Letras, 1999.
17. Em 1478, o papa Sisto IV assina uma bula fundando uma nova inquisição na Espanha, que só começaria a funcionar dois anos depois. Em Portugal, o estabelecimento da Inquisição data de 1536.
18. Cf. cap. 8, "Estatutos" em Francisco Bethencourt, op. cit., pp. 290-334.
19. O direito canônico diz respeito à obediência ao papa e à Igreja, referindo-se às questões espirituais e temporais.
20. A recuperação do direito romano vinha dos séculos XII e XIII, quando os *doctores*, ao elaborar um sistema jurídico, basearam-se naquele direito e, paralelamente, a legislação canônica, os glosadores e os comentadores ocuparam-se dos problemas teóricos relacionados ao emprego dos suplícios na *quaestio*. Cf. "Tortura" em Ruggiero Romano, *Enciclopédia-Política*, op. cit., v. 22, p. 356.
21. Cf. Sílvia H. Lara, "Introdução", *Ordenações Filipinas* (livro V), op. cit., pp. 22-23.
22. Johann Gregor Aldenburgk, "Relação da conquista e perda da cidade de Salvador pelos holandeses em 1624-1625", *Revista dos Tribunais*, v. 1, SP, Conselho Nacional de Pesquisa (Coleção Brasiliensia Documenta), 1961, pp. 167-168.
23. Michel de Montaigne, "Da Crueldade", *Ensaios* (Coleção Os Pensadores), São Paulo, Nova Cultural, 1996, p. 367.
24. Idem, ibidem, " Dos canibais" op. cit., p. 199.
25. Michel Foucault, op. cit., p. 48.
26. Cf. Jean Delumeau, "Uma civilização da blasfêmia", *História do medo no Ocidente*, São Paulo, Cia das Letras, 2001.
27. Norbert Elias desenvolve longamente os conceitos de cortesia e civilidade. No caso desse último conceito, ele registra seu ponto de partida com a publicação do tratado *De civilitate morum puerilium* (*Da civilidade em criança*) de Erasmo de Rotterdam, em 1530. Com o seu tratado, Erasmo deu força a uma palavra muito antiga e comum, *civilitas*. Palavras correspondentes surgiram em várias línguas: a francesa *civilité*, a inglesa *civility*, a italiana *civiltá* e a alemã *zivilität*. Cf. "O Processo civilizador", *Uma história dos costumes*, v. 1, Rio de Janeiro, Zahar, 1994.
28. J. Starobinski, *Montaigne em movimento*, São Paulo, Cia das Letras, 1992, p. 11.
29. Michel de Montaigne, "Da Educação das Crianças", op.cit., v. 1, p. 158.

A B S T R A C T

This article reviews the penal system's methods in a transitioning society not as modern as subsequently was classified. The Modern Age – in spite of all its cultural transformations, new forms of political, economic and social relations – was characterised by the use of extremely violent punitive methods. Crime and punishment were both sides of the same coin, united by atrocity.