

QUANDO CASANOVA VIROU O ROSTO E TAPOU OS OUVIDOS: UMA LEITURA DO HUMANISMO PENAL EM DIÁLOGO COM MICHEL FOUCAULT

Luciano Oliveira¹

WHEN CASANOVA TURNED HIS FACE AND COVERED HIS EARS: A READING OF CRIMINAL HUMANISM IN DIALOGUE WITH MICHEL FOUCAULT

RESUMO: O célebre suplício de Damiens, ocorrido na segunda metade do século XVIII e relegado ao esquecimento, foi ressuscitado na segunda metade do século XX com a publicação de *Vigiar e Punir*, de Michel Foucault, que abre o livro com sua descrição, seguida da transcrição do regulamento de uma prisão em 1832, onde silêncio, trabalho e oração substituem o esquarteramento a que Damiens foi submetido, pois nos regimes penais modernos a pena, em vez de tripudiar sobre os corpos, tem por objetivo o adestramento das almas – o que hoje chamaríamos de “ressocialização”. Por que isso aconteceu? Para Foucault, a substituição dos suplícios em praça pública pela prisão apenas expressa um “remanejamento do poder de punir”, visando a produção de corpos politicamente “dóceis” e economicamente produtivos, nada tendo a ver com um “progresso do humanismo”, como quer a doutrina penal. O artigo, mobilizando uma bibliografia pouco divulgada no Brasil, propõe uma releitura da crítica foucaultiana ao “humanismo penal” de autores como Beccaria e outros, sustentando a tese de que, ao lado de razões utilitárias, as reformas penais do século XVIII também expressam uma nova sensibilidade contra os castigos físicos.

Palavras-chave: Abolição dos suplícios. Humanismo penal. Sensibilidade moderna. Foucault. Beccaria.

ABSTRACT: The famous ordeal of Damiens, occurred in the second half of the 18th century and relegated to oblivion, was resurrected in the second half of the 20th century with the publication of *Discipline and Punish*, by Michel Foucault, which opens the book with its description, followed by transcription of the regulation of a prison in 1832, where silence, work and prayer replace the dismemberment to which Damiens was subjected, because in modern penal regimes the penalty, instead of gloating over bodies, is aimed at training souls - which today we would call it “resocialization”. Why did this happen? For Foucault, the replacement of torture in public squares by prison only expresses a “relocation of the power to punish”, aiming at the production of politically “docile” and economically productive bodies, having nothing to do with a “progress of humanism”, as he wants the penal doctrine. The article, mobilizing a little publicized bibliography in Brazil, proposes a re-reading of Foucault’s critique of the “penal humanism” of authors such as Beccaria and others, supporting the thesis that, alongside utilitarian reasons, the penal reforms of the 18th century also express a new sensitivity against physical punishment.

Keywords: Theory of Social Systems. Critical Systems Theory. Habermas. Luhmann. Systemic Sociology of Criticism.

¹ Mestre em sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco e Doutor também em sociologia pela Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais (Paris). É professor aposentado da Faculdade de Direito do Recife e ex-professor da Universidade Católica de Pernambuco. Publicou, entre outros títulos, *Manual de Sociologia Jurídica* (Vozes), *O Aquário e o Samurai: uma leitura de Michel Foucault* (Lumen Juris), *E se o Crime Existir?* (Revan).



I

Foi no dia 28 de março de 1757, em Paris. Os parisienses se acotovelavam na Praça da Grève para assistir ao suplício de Damiens, e Giacomo Casanova, que se encontrava na cidade, era um dos afortunados espectadores que tinham alugado um balcão para assistir ao suplício, porque uma *charmante amie* tinha mostrado interesse em ir ao “espetáculo”. Robert-François Damiens, um meio débil mental que feriu levemente o rei Louis XV com um canivete, conheceu no próprio corpo, durante horas, a “arte das sensações insuportáveis” – como dirá Michel Foucault (2014, p. 16) dois séculos mais tarde– exercitada pelo carrasco de Paris, que lhe arrancava pedaços de carne com tenazes e vertia chumbo derretido nas feridas, até ser esquartejado, ainda vivo, por cavalos atados aos seus braços e pernas. Casanova relata o episódio nas suas *Memórias*, mas praticamente nada diz do que se passou no cadafalso instalado na frente da janela onde se achava. Mais interessado na *amiga* que assistia a tudo com interesse, e que ele, com o corpo, apertava por trás contra o parapeito da janela, o memorialista se desculpa junto ao leitor por não fornecer uma descrição do que se passava na praça, porque “tais horrores são um ultraje à natureza”. Quando ouviu os “gritos dilacerantes” do infeliz, diz ele, “fui forçado a virar o rosto e tapar os ouvidos” (CASANOVA, 1880, p. 400)².

O suplício de Damiens não consta na *História Universal da Infâmia* de Jorge Luis Borges, mas poderia, porque passou à história como um marco na crônica dos sofrimentos mais infames que o homem é capaz de infligir ao próprio homem. Pela enormidade do crime – um regicídio, mesmo que não consumado – e pela exemplar ferocidade do castigo que se abateu sobre o seu autor, é um dos casos mais célebres da justiça penal francesa da segunda metade do século XVIII, descrito à saciedade pelas gazetas da época e repercutido pelo país inteiro. Mas não só nele. Numa época de grandes mudanças nas estruturas sociais e políticas dos países europeus, reformas nos seus sistemas de justiça estavam na ordem do dia, e o caso de Damiens, avatar sombrio de uma legislação penal “dos séculos mais bárbaros” (BECCARIA, 2015, p. 15) em pleno “século das Luzes”, repercutiu além-fronteiras. Em Berlim, já no dia seguinte à execução, um jornal “fornecia os detalhes aos seus leitores” (SPIERENBURG, 1984, p. 84). E no outro lado do canal da Mancha, Jeremy Bentham, então um garoto de apenas nove anos, guardou-o na memória, a ponto de anos depois, lendo um livro sobre a antiga legislação inglesa, ter anotado à margem da folha que “seus

² Devo ao professor Marcelino Lira o acesso a essa vetusta edição do livro.

gritos” devem ter provocado “no espírito de um espectador” uma impressão “a não ser esquecida por um meio ano de duração” (SEMPLE, 1992, p. 114).

Mas os anos, os lustros, os quartéis e até os séculos passam, e o padecimento de Damiens terminou indo parar nos arquivos só frequentados pelos historiadores e, de um modo geral, conhecido apenas dos especialistas em formas “bárbaras” da justiça penal que se praticava antes das grandes reformas impulsionadas pelo espírito iluminista do século XVIII. Em relação a um público mais largo, caiu no esquecimento. E eis que, duzentos e oito anos depois do “ultraje à natureza” perpetrado na Praça da Grève, o suplício de Damiens volta à cena e começa uma nova carreira, dessa vez não em jornais, memórias e panfletos, mas em artigos e teses acadêmicas, e discussões eruditas. E não apenas na França e seus arredores, mas, falando sem exagero, no mundo inteiro – exatos duzentos e oito anos depois. Por que tamanha precisão? Porque foi em 1975 que apareceu o clássico de Michel Foucault *Vigiar e Punir*, um livro que rapidamente se espalhou pelos quatro cantos do globo e que, mais de cinquenta anos depois do seu aparecimento, continua uma obra cujo prestígio está longe de esmorecer (OLIVEIRA, 2017).

Quem já leu o livro de Foucault não esquece sua abertura espetacular e chocante: de chofre, a descrição, com toda a riqueza de detalhes, do pavoroso suplício³; em seguida, e sem qualquer transição, corte para o regulamento de uma prisão francesa em 1832 – “*três quartos de século mais tarde*”⁴ –, onde silêncio, trabalho e oração substituem as tenazes com que o carrasco lacerou a carne de Damiens e o facão com que lhe cortou as coxas na junção com o tronco e os braços na junção com as axilas para facilitar o trabalho de esquartejamento concluído por tração animal – porque agora, no novo regime punitivo inspirado no “humanismo penal” dos reformadores, já não se trata de estraçalhar o corpo do criminoso para puni-lo, mas de adestrar-lhe a alma para reformá-lo. Mas, para surpresa de um incauto leitor, a justaposição, a seco, dos horrores do cadafalso e da monotonia da prisão, feita pelo autor, não tem por finalidade realçar, pelo contraste, o progresso alcançado entre uma e outra forma de punição em termos de menos crueldade e mais humanidade. Passo-lhe a palavra:

³ Mediante transcrições de peças do processo original e da “cobertura jornalística”, como se diria hoje, publicada na *Gazette d’Amsterdam* de 1º de abril de 1757.

⁴ O itálico na citação, extraída da edição francesa de *Vigiar e Punir*, publicada pela Gallimard em 1975, destina-se a alertar o leitor para os erros contidos nas duas versões do livro publicadas entre nós pela Editora Vozes. Na primeira, publicada em 1977, “*trois quarts de siècle plus tard*”, como está no original, aparece como “*três séculos [sic!] mais tarde*”; numa segunda versão, publicada em 2014, a mesma expressão aparece como “*três décadas [sic!] mais tarde*”. Não se sabe o que é pior: se a emenda, se o soneto. Malgrado isso, informo que no presente ensaio utilizo a tradução brasileira da Vozes na sua segunda versão.

O afrouxamento da severidade penal no decorrer dos últimos séculos é um fenômeno bem conhecido dos historiadores do direito. Entretanto, foi visto, durante muito tempo, de forma geral, como se fosse fenômeno quantitativo: menos sofrimento, mais suavidade, mais respeito e “humanidade”. Na verdade, tais modificações se fazem concomitantes ao deslocamento do objeto da ação punitiva. Redução de intensidade? Talvez. Mudança de objetivo? Certamente.

E esclarece o sentido dessa mudança: “À expiação que tripudia sobre o corpo deve suceder um castigo que atue, profundamente, sobre o coração, o intelecto, a vontade, as disposições” (FOUCAULT, 2014, p. 21). Dentro dessa perspectiva, não há lugar para se falar em “progresso”, pois o suplício de Damiens teria sido *apenas* uma modalidade de pena pertencente a “um certo estilo penal” (FOUCAULT, 2014, p. 13) diferente do nosso, não um “ultraje à natureza”, como pensava inocentemente o célebre veneziano.

II

A abertura de *Vigiar e Punir* sempre impactou e intrigou seus leitores. Nela, Foucault exercita o cacoete bem seu de chocar os que o lêem, já anotado por vários de seus comentadores. Dreyfus e Rabinow chamam esse exercício de “efeito de surpresa” (DREYFUS; RABINOW, 1984, p. 30); Pierre Billouet refere-se ao seu “hábito” de ir no “contrapé das evidências” (BILLOUET, 2003, p. 154); e Johanna Oksala observa que ele se vale de “um estilo de escrita extremamente retórico e hiperbólico que usa gestos dramáticos e imagens chocantes”, com isso nos obrigando, “à força de um choque, a ver algo que até então nos recusávamos a ver.” No caso da abertura de *Vigiar e Punir*, o que Foucault queria que víssemos? Eis a resposta da autora:

A descrição da tortura de Damiens exemplifica uma maneira de punir criminosos que nos parece horrenda e dramática, mas que foi considerada natural numa época não tão remota. Ela forma o pano de fundo para as afirmações de Foucault sobre os modos tipicamente modernos de punição que o livro focaliza (OKSALA, 2011, p. 68-69).

O que Foucault está querendo nos dizer é que a prisão – que, aliás, na sua prática concreta sempre esteve longe de ser tão limpa, ordeira e insípida quanto gostaria o regulamento da prisão de 1832 – é, tanto quanto foi o suplício num outro “estilo penal”, uma forma de punição que nada tem a ver com a “natureza”; e que, como aquele, é igualmente insuportável. Talvez saiba o leitor que *Vigiar e Punir* é fruto do seu trabalho no início dos anos 1970 à frente do GIP – Grupo de Informação sobre as Prisões –, composto por intelectuais desejosos de lançar luz sobre um mundo tão temido quanto desconhecido das pessoas comuns que, aliás, preferem desconhecê-lo: o cárcere. Na época, falando a propósito dos pavilhões de segurança máxima das prisões francesas,

Foucault disse: “quando é insuportável, não se suporta mais” (VEYNE, 2008, p. 180). Em seguida à aparição do livro, num debate em torno dos dilemas que suas reflexões colocavam para homens bem-intencionados que lutavam por uma prisão mais humana, foi enfático ao dizer que eles “não deviam encontrar nos [seus] livros conselhos ou prescrições que lhes permitiriam saber ‘o que fazer’”. E completou ao modo de uma exasperação: “meu projeto é justamente fazer de maneira que eles ‘não saibam mais o que fazer’” (PERROT, 1980, p. 53).

Nesse mesmo debate, numa discussão com o historiador Maurice Agulhon que vale a pena lembrar, Foucault colocou a questão em termos de um “limiar de tolerância” em relação às coisas “abomináveis”. Um dos aspectos perturbadores de *Vigiar e Punir* é uma espécie de fascinação que Foucault demonstra pelos horrores do cadafalso, o que levou alguns críticos a considerarem que o livro fazia uma apologia dos velhos métodos. Com efeito, Foucault dá a impressão, pelo estilo que adota ao falar dos suplícios, de que é um fascinado pela “arte das sensações insuportáveis” exercida pelo carrasco no corpo de suas vítimas. Há momentos no seu texto em que aparece um indisfarçável entusiasmo pelas “emoções de cadafalso” em que a multidão se deleita:

Se a multidão se comprime em torno do cadafalso, não é simplesmente para assistir ao sofrimento do condenado ou excitar a raiva do carrasco: é também para ouvir aquele que não tem mais nada a perder maldizer os juízes, as leis, o poder, a religião. O suplício permite ao condenado essas *saturnais de um instante*, em que nada mais é proibido nem punível. Ao abrigo da morte que vai chegar, o criminoso pode dizer tudo, e os assistentes aclamá-lo (FOUCAULT, 2014, p. 61, *itálicos meus*).

“Saturnais de um instante” – é belo, sem dúvida! Contrapostas a isso, a monotonia e a discricção do direito penal moderno, que paulatinamente aboliu o espetáculo da punição, recebem um tratamento que enfatiza o tédio burocrático em que se dão as novas formas de punir. É o que acontece quando Foucault se reporta às “cadeias” de condenados que, ainda na França do século XIX, atravessavam o país a pé, amarrados uns aos outros, em direção às galés onde iam cumprir trabalhos forçados: “condenados com coleiras de ferro, em vestes multicolores, grilhetas nos pés, trocando com o povo desafios, injúrias, zombarias, pancadas, sinais de rancor ou de cumplicidade”. Depois dessa viva descrição, dir-se-ia que Foucault lamenta a reforma que aboliu essas cenas, quando as “cadeias que arrastavam os condenados a serviços forçados através de toda a França [...] foram substituídas em 1837 por decentes carruagens celulares, pintadas de preto” (FOUCAULT, 2014, p. 14). Isso chamou a atenção do historiador Maurice Agulhon, que no debate referido, depois de reportar-se a um julgamento do criador do romance social, Victor Hugo

– “a cadeia era o horror incomparável” –, lembra o contraste entre a descrição “tão colorida” que faz Foucault da procissão de condenados e a sinistra descrição, feita pelo mesmo Foucault, do “carro celular” que a substituiu, observando, ironicamente, que “chega-se quase a duvidar de que o carro tenha sido um progresso.” Tomando a palavra, o indigitado se defende: “É preciso dizer que os limiares de intolerância mudam. Mas é preciso dizer também que a prisão é hoje abominável, como era a cadeia ontem” (PERROT, 1980, p. 315-317).

Tudo isso mostra que Foucault de forma alguma propunha um retorno aos velhos tempos. Paul Veyne, com quem Foucault partilhou os privilégios da intimidade, diz que também para ele “o medonho suplício de Damians foi um horror” (VEYNE, 2008, p. 62). Mas o fato é que *Vigiar e Punir* empreende uma leitura tão sarcástica da obra dos reformadores penais, que não é de se estranhar que à sua publicação alguns tenham “erroneamente interpretado o livro de Foucault como uma apologia dos tempos passados”, como lembra Vidal-Naquet, outro reputado historiador (VIDAL-NAQUET, 1986, p. 16). O que o livro sustenta, convém repetir, é que há um fosso entre os suplícios do *ancien régime* e a prisão “ressocializadora” do humanismo penal. De fato, o encarceramento acompanhado de trabalho, silêncio e orações não constitui uma continuidade, um “melhoramento”, por assim dizer, dos suplícios sobre os corpos dos condenados, até pelo simples fato de que na prisão dos reformadores o corpo como o local onde se inflige a dor está ausente da sua panóplia de novos dispositivos – que, aliás, visam não exatamente exercer uma vingança sobre o criminoso, mas ressocializá-lo. Quanto a ter sido uma mudança para melhor – um “progresso humanitário”, como chegou a dizer seu amigo (VEYNE, 2008, p. 18) –, Foucault, por tudo que escreveu em *Vigiar e Punir* e noutros textos adjacentes, nunca se exprimiu em tal linguagem.

Compreende-se. Enquanto historiador, Foucault sempre foi um adversário de qualquer noção de progresso aplicada aos assuntos humanos e suas inumeráveis camadas epistêmico-arqueológicas soterradas pela história, cada uma delas estranha às outras e valendo por si mesma, o que, de pronto, interdita qualquer julgamento retrospectivo – como seria o caso de, a partir do que é “insuportável” na *episteme* do humanismo penal, onde não se tripudia sobre o corpo, julgar aquilo que era admissível na *episteme* de um outro “estilo penal”, aquele do *ancien régime* que supliciava os corpos dos criminosos. As epistemes são incomunicáveis, e o que é insuportável varia de uma época a outra. No tipo de história descontinuista que Foucault pratica, não há lugar para se falar em “um progresso do humanismo” (FOUCAULT, 2014, p. 27). Ponto.

Isso dito, Foucault vai buscar em instâncias externas à boa consciência dos reformadores as razões para a mudança, sustentando a hipótese de que a verdadeira finalidade da reforma era

dotar a lei penal de uma racionalidade que ela não tinha, visando torná-la mais eficaz: “Essa racionalidade ‘econômica’ é que deve medir a pena e prescrever as técnicas ajustadas. ‘Humanidade’ é o nome respeitoso dado a essa economia e a seus cálculos minuciosos” (FOUCAULT, 2014, p. 91). Não contente em rodear a palavra de aspas, Foucault ainda grafa a palavra com maiúscula – “Humanidade” –, o que só reforça a ironia. Para ele, o fim dos suplícios e a generalização da prisão não teriam sido nada mais do que uma nova “estratégia para o remanejamento do poder de punir, de acordo com modalidades que o tornam mais regular, mais eficaz, mais constante e mais bem detalhado em seus efeitos” (FOUCAULT, 2014, p. 80-81). “A conjuntura que viu nascer a reforma não é portanto a de uma nova sensibilidade, mas a de outra política em relação às ilegalidades” – diz ele (FOUCAULT, 2014, p. 82). Na verdade, e em resumo, a substituição dos suplícios em praça pública por métodos menos sanguinários como a prisão não teria constituído senão o subproduto de um novo tipo de sociedade que ele chama de “disciplinar”, por sua vez coetânea e funcionalmente correspondente a uma nascente “sociedade capitalista” – para falar em termos marxistas.

III

A referência a Marx não foi sem propósito. Michel Foucault estava longe de ser um marxista no sentido convencional do termo. A própria linguagem – exuberante – que usa não permitiria identificá-lo como tal. Em vez de falar em sociedade capitalista, ele fala em “sociedade disciplinar”; e de falar em proletariado, ele se volta para figuras insólitas e um tanto esquecidas como o louco⁵ e o encarcerado. Entretanto, a tese central de *Vigiar e Punir* pode ser lida como uma extensão das teses do materialismo histórico a novos domínios. Lembremos que a finalidade da prisão dos reformadores (pelo menos na sua “função manifesta”, retomando famosa expressão de Thomas Merton) não é mais exercer uma vingança sobre o criminoso, mas ressocializá-lo, indicando que entre o regime dos suplícios e o dos encarceramentos ocorreu uma mudança na função da pena. “Mas não tenho a pretensão de ter sido o primeiro a trabalhar nessa direção” (FOUCAULT, 2014, p. 28), diz ele. E em seguida declina os dois precursores imediatos, Rusche e Kirchheimer (1999), autores de *Punição e Estrutura Social* – que Foucault qualifica de “grande livro” – publicado em 1939, no qual os dois marxistas frankfurtianos relacionam os diferentes regimes de produção e as diferentes formas de punir: na antiguidade, os mecanismos punitivos teriam a função de trazer mão-de-obra suplementar através da escravidão; no feudalismo, época

⁵ Objeto do livro *História da Loucura*, bem anterior ao livro sobre a prisão.

de escassez de moeda e de uma produtividade pouco desenvolvida, teríamos um crescimento dos castigos corporais, na medida em que o corpo era frequentemente o único bem disponível; no sistema industrial capitalista, onde predomina um mercado de mão-de-obra livre, a punição revestiria sobretudo a forma de detenção com a finalidade de corrigir os refratários ao novo modo de produção.

Essa explicação é retomada e aprofundada por Foucault em *Vigiar e Punir*, que realça essa função corretiva da prisão como constituindo a principal razão da mudança operada: sai o corpo, entra a alma enquanto objeto principal sobre que incide a pena. Ela, a prisão, seria um dos famosos “dispositivos” que constituem a “sociedade disciplinar” – a qual, por seu turno e de certa forma, pode assim ser lida como a versão foucaultiana da sociedade capitalista de Marx.⁶ Afinal, tanto a prisão quanto os demais dispositivos disciplinares abordados em *Vigiar e Punir* – a escola, os quartéis, a fábrica e os hospitais – podem ser lidos como instituições de domesticação da classe trabalhadora tendo em vista as necessidades de reprodução do capital. Senão, vejamos.

A escola – pública e obrigatória no nível fundamental desde o final do século XIX na França; os quartéis – onde os jovens franceses do sexo masculino passavam uma boa temporada cumprindo o serviço militar obrigatório; a fábrica – para onde um contingente importante desses jovens, depois de adestrados na escola municipal obrigatória onde receberam as primeiras *Luzes* e nos quartéis onde aperfeiçoaram o adestramento, era enviado; e o hospital – instituição que desde a Idade Clássica⁷ e mesmo século XIX adentro, era o equivalente francês das *poor houses* inglesas, misto de clausura e oficina para pequenos criminosos, prostitutas, desempregados etc. Para os renitentes que não se enquadraram nesse vasto processo de “normalização” – outro termo bem caro a Foucault –, a prisão era um dos destinos possíveis. Daí a pergunta famosa com que Foucault encerra o capítulo onde examina esses dispositivos: “Devemos ainda nos admirar que a prisão se pareça com as fábricas, com as escolas, com os quartéis, com os hospitais, e todos se pareçam com as prisões?” (FOUCAULT, 2014, p. 219).

Enquanto dispositivo disciplinar, a prisão foi por certo o mais residual e mais obscuro, mas também, por sua estrutura panóptica e suas práticas de esquadramento e vigilância, seu mais expressivo exemplo. Na análise do desiderato comum a toda essa parafernália de instituições –

⁶ Bernard Harcourt, ao apresentar o curso ministrado por Foucault no *Collège de France* em 1972-1973, “A Sociedade Punitiva”, do qual o livro sobre a prisão publicado dois anos depois é o resultado, relaciona os temas do curso à “luta de classes”, e diz que suas lições podem ser lidas como um “diálogo silencioso com os historiadores marxistas ingleses, em particular com a famosa obra de Edward Thompson, *The Making of the English Working Class*” (FOUCAULT, 2013, p. 287).

⁷ Período compreendido entre os séculos XVI e XVIII na historiografia francesa.

produzir corpos politicamente dóceis e economicamente produtivos –, em vários momentos de *Vigiar e Punir* reponta a proximidade do que Foucault está dizendo com as análises marxistas da sociedade capitalista. No momento em que ele menciona as “relações muito próximas” que mantiveram “as mutações tecnológicas do aparelho de produção, a divisão do trabalho, e a elaboração das maneiras de proceder disciplinares”, numa nota de rodapé ele remete ao *Capital* de Marx (FOUCAULT, 2014, p. 213). Incidentalmente, poderia até ser acrescentado que os bons sentimentos humanitários ostentados por Beccaria e congêneres, nada mais sendo do que uma cantilena a esconder de fato o projeto de uma “sociedade disciplinar”, poderiam ser lidos em termos de ideologia no sentido marxista de “falsa consciência” – mesmo se estou ciente de que algo como uma consciência *falsa* não faz parte do léxico foucaultiano.

Além de Marx, Foucault é um autor que se sente à vontade na companhia de outro dos chamados “mestres da suspeita”, Nietzsche. O primeiro, como vimos, é uma presença importante na argumentação tão suspeitosa de *Vigiar e Punir*; e Nietzsche, como veremos – mesmo se não é citado (salvo um grave cochilo na minha leitura) uma única vez no livro –, exerce de ponta a ponta uma influência notável na empresa foucaultiana de desmascarar os processos de “humanização” do direito penal operada pelos reformadores do século XVIII. Estamos nos anos 1970 e a problemática do filósofo alemão assumirá uma posição de destaque na obra foucaultiana. Num texto seminal de 1971, ele anuncia o projeto de uma pesquisa “genealógica” cuja inspiração é o autor de *Genealogia da Moral*. Diz ele:

se o genealogista tem o cuidado de escutar a história, ao invés de dar fé à metafísica, o que ele aprende? Que por trás das coisas existe “outra coisa”: de forma alguma seu segredo essencial e sem data, mas o segredo de que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída, peça por peça, a partir de figuras que lhe eram estranhas.

Dá uma de suas frases famosas, ecoando a filosofia a marteladas do iconoclasta alemão: “Nós acreditamos na perenidade dos sentimentos? Mas todos, e sobretudo aqueles que nos parecem os mais nobres e os mais desinteressados, têm uma história”. O tom está dado. Ironizando os que buscam a origem metafísica das coisas, Foucault diz que a história nos ensina a “rir da solenidade da origem”, pois o seu “começo [...] é baixo”; assim, “fazer a genealogia dos valores, da moral”, é “prestar uma atenção escrupulosa à sua derrisória maldade”; é “não ter pudor” de escavar seus *‘bas-fonds’*” (FOUCAULT, 1971, p. 148; 159). Dois anos depois, numa série de conferências que deu no Rio de Janeiro – num momento em que *Vigiar e Punir* estava sendo gestado –, volta a insistir na baixeza das origens, mais uma vez remetendo-se a Nietzsche, para

quem, na leitura foucaultiana, não existem, propriamente falando, *origens*, pois tudo é *invenção*. E a invenção é “algo que possui um pequeno começo, baixo, mesquinho, inconfessável”. E assinala o que seria a tarefa do historiador:

não [...] temer as mesquinhas, pois foi de mesquinha em mesquinha, de pequena em pequena coisa, que finalmente as grandes coisas se formaram. À solenidade de origem é necessário opor, em bom método histórico, a pequenez meticulosa e inconfessável dessas fabricações (FOUCAULT, 2009, p. 15-16).

Vigiar e Punir é, nesse sentido, um livro nietzscheano no que ele tem de mais essencial: uma tentativa – brilhante, sem dúvida – de desmontar o “humanismo” dos reformadores que propuseram a substituição dos suplícios por penas que excluía a mortificação dos corpos. Virando as costas a esses supostos nobres sentimentos, Foucault prefere dirigir a atenção para os “cálculos minuciosos” a serviço de uma racionalidade mesquinha que informa a nova sociedade em gestação, comprazendo-se em desmascarar a “derrisória maldade” dos reformadores penais e a “solenidade” do seu discurso, mostrando a “pequenez” de suas “fabricações”.

O que dizer disso tudo? De um lado reconhecer que as motivações dos reformadores tinham lá suas “pequenezas”, se por isso considerarmos que suas propostas humanitárias estavam atreladas a suas preocupações com a prevenção e a punição dos crimes – afinal eles eram reformadores *penais* –, mas também com a emenda dos criminosos. Sem dúvida eles eram movidos por intenções utilitárias. Basta lembrar que um desses reformadores foi Jeremy Bentham – aquele que quando garoto foi impactado pelo suplício de Damians –, autor da corrente filosófica conhecida justamente como *utilitarismo*. Bentham, aliás, é um nome de destaque em *Vigiar e Punir*, por ter sido o autor do famoso *Panóptico*, um desenho arquitetural que permitia a um só vigia, a partir de uma torre central, ter permanentemente sob seu olhar vigilante inúmeras celas dispostas em círculo onde, como lembra Foucault, se podia “trancar um louco, um doente, um condenado, um operário ou um escolar” (FOUCAULT, 2014, p. 194), exatamente as figuras-alvos dos dispositivos disciplinares.

IV

Bentham não via nada demais nisso, muito pelo contrário. Seu *Panóptico* tinha por subtítulo “A Casa da Inspeção”, e seu autor, com aquela boa consciência e a franqueza típicas das elites dos séculos XVIII e XIX quando elaboravam projetos destinados à plebe rude e ignara, não escondia as várias utilidades a que se destinava o “novo princípio” arquitetônico, “aplicável a qualquer sorte de estabelecimento no qual pessoas de qualquer tipo necessitem ser mantidas sob

inspeção” – “casas de indústria, casas de trabalho, casas para pobres, manufaturas, hospícios, lazaretos, hospitais e escolas” –, e “em particular às casas penitenciárias” (BENTHAM, 2000, p. 200). Foucault qualificou esse formidável dispositivo como “o sonho de uma maldade” (FOUCAULT, 2014, p. 216). Bentham discordaria. Para ele, o *Panóptico* seria interessante até para os próprios malfeitores, que veriam como “evidente” que a “tendência coercitiva” do dispositivo seria compensada por sua “tendência benevolente”, qual seja a de tornar desnecessária “aquela inexaurível fonte – muitas vezes desnecessária e sempre impopular – de desproporcional severidade, para não dizer tortura, representada pelo uso de *ferros*” (BENTHAM, 2000, p. 29-30). Também para o teórico da “maior felicidade possível para o maior número possível”, inserido na episteme da época, deviam-se evitar as “dores inúteis” a que se referiu Harold Laski (1953) a propósito da modernidade inaugurada pelo Iluminismo.

Em Beccaria – cujo pensamento inspirou o de Bentham, aliás –, a releitura crítica empreendida por Foucault fez assomarem suas motivações utilitaristas, e certamente muitos de nós, até então seus leitores inocentes, depois de termos lido Foucault passamos a reler o iluminista italiano com olhos menos ingênuos. De fato, uma leitura atenta de um clássico como *Dos Delitos e das Penas* detecta inúmeros argumentos utilitaristas, antes não percebidos, de que se vale Beccaria para condenar as torturas e os esquartejamentos. Isso aparece em trechos como o que recomendava que “entre as penas e na maneira de aplicá-las em proporção com os delitos, devemos escolher os meios que causarão no espírito do povo a impressão mais eficaz e mais durável”. Mas, na continuação do texto, há também a recomendação de que a pena seja “ao mesmo tempo a menos cruel sobre o corpo do culpado” (FOUCAULT, 2014, p. 94). Utilitarismo e humanismo, assim, andam de mãos dadas nesses autores. Mas o que há de demais nisso? Por que aquele excluiria este? Por que preocupações humanitárias não valeriam por si sós e apenas dourariam a pílula das terapias penais?

Essas não são perguntas originais. Pieter Spierenburg, no notável livro que escreveu sobre “o espetáculo do sofrimento”, e que apresenta como uma “tentativa de construir um contra-paradigma ao de Foucault”, é de opinião que “uma sensibilidade crescente em relação às execuções não é de forma alguma incompatível com o desejo de estabelecer maior controle sobre os infratores da lei” (SPIERENBURG, 1984, p. ix, 84) – com o que concordo. E, no entanto, Foucault, em nenhum instante, considera a possibilidade de que Beccaria e os demais reformadores pudessem estar agindo por um genuíno impulso de sensibilidade humana – o que, claro, não exclui também a motivação utilitária, à qual ele se aferra de modo tenaz e unilateral. Quando se

refere à condenação da crueldade física dos suplícios feita pelos reformadores, Foucault a insere igualmente numa estratégia de “controle dos efeitos de poder” (FOUCAULT, 2014, p. 90).

Os reformadores querem inscrever um princípio de moderação no poder de punir. Mas por quê? A resposta, segundo Foucault, se encontra nos seus próprios textos: é a sensibilidade do público que assiste aos suplícios que deve ser poupada. Assim Beccaria: “Quem não tem arrepios de horror ao ver na história tantos tormentos horríveis e inúteis, inventados e usados friamente por monstros que se davam o nome de sábios?” (FOUCAULT, 2014, p. 89); assim Lacretelle – outro importante reformador da época: “Misericórdia para essas almas doces e sensíveis sobre quem esses horríveis suplícios exercem uma espécie de tortura” (FOUCAULT, 2014, p. 90). E Foucault argumenta: “O sofrimento que deve ser excluído pela suavização das penas é o dos juízes ou dos espectadores com tudo o que pode acarretar de endurecimento, de ferocidade trazida pelo hábito, ou, ao contrário, de piedade indevida, de indulgência sem fundamento” (FOUCAULT, 2014, p. 90). E quanto ao sofrimento do próprio condenado? Foucault chega a formular essa pergunta: “No abandono da liturgia dos suplícios, que papel tiveram os sentimentos de humanidade para com os condenados?” Mas não a responde, porque o que vem logo em seguida, colada à pergunta, não é uma resposta, mas uma mudança de assunto: “Houve de todo modo, de parte do poder, um medo político diante desses rituais ambíguos” (FOUCAULT, 2014, p. 65). E começa a desenvolver toda uma série de considerações sobre uma das razões para o abandono das execuções públicas, qual seja o “controle dos efeitos” que essas execuções acarretavam – entre elas as chamadas “emoções de cadafalso”, o que era sempre motivo de temor por parte das autoridades, pois receava-se que o “carnaval” – a expressão é de Foucault – degenerasse em revolta.

De fato, as execuções eram a ocasião para o que Foucault chama de “discurso de cadafalso”, previsto pelo próprio “rito da execução”, e segundo o qual o condenado devia proclamar sua culpa, “reconhecendo-a publicamente de viva voz, pelo cartaz que levava, e também pelas declarações que sem dúvida era obrigado a fazer [...] proclamando o horror dos seus crimes” (FOUCAULT, 2014, p. 66). Nem sempre o script saía conforme o combinado, pois, “ao abrigo da morte que vai chegar”, como já vimos, o condenado podia “dizer tudo” e mostrar-se impermeável aos conselhos de arrependimento que lhe eram ministrados. Num ou noutro caso, os efeitos não eram exatamente aqueles esperados pelas autoridades:

Se o condenado era mostrado arrependido, aceitando o veredicto, pedindo perdão a Deus e aos homens por seus crimes, era visto purificado; morria, à sua maneira, como um santo. Mas até sua irredutibilidade lhe dava grandeza: não

cedendo aos suplícios, mostrava uma força que nenhum poder podia dobrar (FOUCAULT, 2014, p. 67).

Há historiadores que minimizam a importância desses eventos. Benoît Garnot, por exemplo, informa, com dados abrangendo mais um século, que “entre 1661 e 1789, apenas trinta e duas ‘emoções de cadafalso’ se produzem em toda a França” (GARNOT, 2009, p. 455); e Pieter Spierenburg, referindo-se às execuções públicas em Amsterdã – num lapso de tempo que vai de 1650 a 1750 –, diz que “o público era usualmente passivo” (SPIERENBURG, 1984, p. 92). Mas Foucault, se posso me permitir essa brincadeira, gostava mesmo era de *emoções fortes*, e prefere dar um valor provavelmente superestimado a esses eventos para explicar o fim dos suplícios do que reconhecer, por mínima que seja, a influência dos “sentimentos de humanidade para com os condenados” na sua abolição – ainda que seja o próprio Foucault que transcreva em determinado momento um trecho de Lacretelle onde o sofrimento do supliciado aparece (ou pelo menos assim me parece) como uma das razões para a ojeriza dos reformadores em relação aos esquartejamentos em praça pública:

As leis me chamam para o castigo do maior dos crimes. Vou com todo o furor que ele me inspirou. Mas como? Meu furor ainda o ultrapassa [...] Deus, que imprimistes em nossos corações *a aversão à dor por nós mesmos e nossos semelhantes*, são então esses seres que criastes tão fracos e sensíveis que inventaram suplícios tão bárbaros, tão refinados? (FOUCAULT, 2014, p. 89-90, itálicos meus).

Mas Foucault não larga a presa. Na mesma página em que transcreve esse trecho, e apesar dele, afirma que “a raiz do princípio de que se deve aplicar só punições ‘humanas’⁸, sempre, a um criminoso [...] não se encontra numa humanidade profunda que o criminoso esconda em si, mas no controle necessário dos efeitos de poder” (FOUCAULT, 2014, p. 90). A tecla em que bate insistentemente é a mesma: “A conjuntura que viu nascer a reforma não é [...] a de uma nova sensibilidade, mas a de outra política em relação às ilegalidades” (FOUCAULT, 2014, p. 82). Foucault, num registro que é ao mesmo tempo – ainda que à sua maneira – marxista e nietzscheano, não acredita, e mesmo desacredita, que na história das penas possa haver lugar para aquele sentimento que Rousseau chamou de *Piedade* – a saber: um sentimento inscrito na natureza humana que o filósofo de Genebra assim define no célebre *Discurso* de 1753 sobre a origem da desigualdade entre os homens: “a repugnância inata em ver sofrer seu semelhante”, aduzindo: “virtude tão universal e tão útil ao homem que, nele, ela precede o uso de qualquer reflexão, e tão

⁸ Chamo a atenção para, mais uma vez, as aspas irônicas...

Natural que até mesmo os animais manifestam algumas vezes sinais de possuí-la” (ROUSSEAU, 1965, p. 74). Parece a linguagem de um seu contemporâneo famoso. E é.

V

Casanova não era nenhum santo. Ele fora a Paris para uma audiência com um influente embaixador francês com quem houvera partilhado uma amante em Veneza, e junto a quem tentava obter um posto no serviço diplomático. A viagem, assim, tinha por objetivo arranjar uma sinecura, e a ida à praça da Grève fora motivada por segundas intenções. Mas era um homem sensível. E não era um caso isolado. Afinal, apesar dos espectadores ululantes em torno do cadafalso onde Damiens foi trucidado, estamos no século do movimento político e intelectual conhecido entre nós como Iluminismo, no bojo do qual a reforma da justiça e o fim das penas cruéis como a que Casanova não ousou descrever figuravam entre as reivindicações que eram endereçadas ao *Ancien Régime*. O veneziano era um frequentador dos salões onde se gestavam as idéias que mais tarde alimentariam a grande combustão de 1789, e chegou a ter uma figura ilustre como Voltaire – que viria a ser um adversário resolutivo das torturas e dos suplícios – entre seus correspondentes. Em 1764, apenas sete anos após o calvário de Damiens, é publicado o pequeno livro de um seu conterrâneo, Cesare Beccaria – *Dos Delitos e das Penas* –, confessadamente inspirado no que à época se chamava de “idéias francesas”. O contundente libelo contra as torturas e os suplícios – como informa a historiadora Lynn Hunt – logo se tornou um grande sucesso de público. Na Itália e na França, para onde logo foi traduzido, as edições se sucediam. Vertido para o inglês, apareceu primeiro em Londres, e na sequência, na Escócia e na Irlanda; no outro lado do mar, na Filadélfia. Traduções alemãs, holandesas, polonesas e espanholas apareceram pouco depois. Livros, verbetes e panfletos atacando os suplícios e as torturas já existiam, mas dessa vez “o fio d’água das publicações se tornou uma torrente” (HUNT, 2009, p. 103). Havia no ar do tempo uma nova sensibilidade.

Não se trata – essa sensibilidade – do devaneio de um e outro espírito sensível isolado, sem maiores consequências, mas de um fato histórico objetivo e cada vez mais volumoso, perceptível em livros, jornais, discursos e petições; e dotado de uma força material que iria gerar efeitos concretos. Enunciando-a, retomo uma questão abordada num trabalho de quase três décadas

atrás⁹, onde me vali da expressão “sensibilidade moderna” para me referir ao que seria – e ainda acho que seja – uma das características mais importantes do imaginário saído da cultura iluminista do século XVIII, e ainda existente entre nós: o horror que inspira o sofrimento físico. Na ocasião sustentava a tese – sustento-a ainda – de que essa sensibilidade, longe de ser mera fumaça ideológica a esconder intenções pouco recomendáveis, mero epifenômeno de determinações “materiais”, foi um fator real e de primeira grandeza na abolição dos suplícios em praça pública¹⁰.

Outra vez, não há originalidade nessas afirmações, encontráveis em vários autores que escreveram posteriormente ao aparecimento de *Vigiar e Punir* e que, na esteira do seu impacto, se puseram na contramão de algumas das teses de Foucault. É o caso de Pieter Spierenburg (um autor, aliás, que mereceria ser lido pelos foucaultianos brasileiros), que, pondo-se “sob o ângulo da história das mentalidades” – onde, como se sabe, inverte-se a famosa imagem topográfica da infra e da superestrutura –, faz uma análise das “mudanças nos modos de repressão como um reflexo de mudanças nas sensibilidades” (SPIERENBURG, 1984, p. vii, ix). O seu argumento é o de que entre os séculos XVIII e XIX ocorreu uma “mudança fundamental” na maneira como o espetáculo de corpos supliciados e expostos impactavam as pessoas: “ansiedade e repugnância” passaram a ser a tônica à vista dessas cenas macabras, e essa mudança “precedeu a efetiva abolição das execuções públicas” (SPIERENBURG, 1984, p. 183-184).

David Garland é outro desses autores. Também ele leva a sério as “emoções” que “influem na *sensibilidade moderna*” [itálicos meus] que rechaça “a violência física aberta” de que os castigos físicos em praça pública de antanho eram um dos exemplos mais contundentes (GARLAND, 1999, p. 232). Essa sensibilidade, claro, não explica tudo. Para ele, aliás, toda tentativa de “desentranhar a motivação” dos reformadores penais – em todos os tempos e lugares, e seja qual for a reforma – “deve contemplar a interação da consciência e da conveniência, dos sentimentos elevados e dos interesses mesquinhos” (GARLAND, 1999, p. 232). Mas acontecem, felizmente, certas ocasiões em que “os sentimentos e as sensibilidades” coincidem com os interesses e a visão de mundo da classe política e econômica que empalma o poder. E foi isso o que aconteceu na França em 1791, pouco mais de três décadas do suplício de Damiens, quando os revolucionários

⁹ Uma tese de doutorado – *Images de la Démocratie: les droits de l’homme et la pensée politique de gauche au Brésil* – defendida na Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais, Paris, em 1991, versando sobre a experiência da tortura e o impacto que ela causou no pensamento político de esquerda no Brasil (OLIVEIRA, 1995; OLIVEIRA, 2009).

¹⁰ Como o foi igualmente na abolição das torturas judiciais, aplicadas longe dos olhos da multidão, mas regulamentadas pelas normas processuais à época vigentes. O que não significa, óbvio, que ela tenha deixado de ser aplicada mundo afora, igualmente ao abrigo do olhar público, mas daí em diante em infames porões secretos condenados pela lei. Mas esse é um assunto para outra ocasião.

franceses, reunidos em Assembléia Nacional, puseram-se à tarefa de adotar um código penal para substituir as velhas ordenações reais que previam os suplícios, e as idéias de Beccaria (mas também de Montesquieu, Voltaire, Rousseau...) foram votadas e passaram a valer.

A revolução francesa foi um acontecimento de uma violência singular: cortou muitas cabeças, promoveu muitos massacres, institucionalizou o Terror, mas não torturou nem esquartejou ninguém em praça pública. Tais atos encontrariam a mais viva reprovação por parte do seu imaginário. A crítica aos métodos judiciários do *ancien régime*, ineficazes por certo, mas também arbitrários e cruéis, foi um dos temas de predição dos revolucionários de 1789. Na época, eram comuns os concursos promovidos por academias sobre os mais diversos assuntos de interesse prático. Num deles, sobre a reforma da justiça penal, um dos futuros líderes da revolução, Marat, propunha “conciliar a doçura com a certeza dos castigos”. Sobre a pena de morte, dizia:

A vida é o único bem deste mundo que não tem equivalente; assim, a justiça quer que a pena para o homicídio seja capital. Mas o suplício não deve nunca ser cruel [...] Mesmo nos casos mais graves [...] dever-se-á tornar horrível o aparelho do suplício, mas que a morte seja doce (ARRASSE, 1987, p. 21).

No código aprovado em 1791, que se abria com um capítulo sobre as penas, o seu artigo 2º declarava solenemente: “A pena de morte consistirá na simples privação da vida, sem que possa jamais ser exercida qualquer tortura contra os condenados.” E o art. 3º esclarecia: “Todo condenado à morte terá a cabeça cortada.” A guilhotina, por sua instantaneidade, será o “horrível aparelho” dessa “morte doce”. Foucault (2014, p. 16) assim descreve e comenta a mudança:

O sofrimento físico, a dor do corpo não são mais os elementos constitutivos da pena. O castigo passou de uma arte das sensações insuportáveis a uma economia dos direitos suspensos. Se a justiça ainda tiver que manipular e tocar o corpo dos justicáveis, tal se fará à distância [...], segundo regras rígidas e visando a um objetivo mais “elevado”.

As aspas irônicas em *elevado*, como sói acontecer em *Vigiar e Punir*, sublinham a recusa foucaultiana em considerar que teria havido um “progresso” nas novas formas de punir os criminosos. Afinal, progresso em relação a quê? Talvez a pergunta devesse ser endereçada a uma jovem chamada Charlotte Corday – não tivesse ela sido guilhotinada em 17 de julho de 1793, em Paris, não mais na Praça da Grève, como no passado, mas num novo local batizado como Praça da Revolução, condenada à guilhotina por ter assassinado justamente Jean-Paul Marat, o autor da idéia de “morte doce”.

Como Damiens, a jovem Corday saiu do interior da França para ir à capital com a firme determinação de salvar o país. O primeiro, matando Louis XV; a segunda, matando Marat, revolucionário radical, editor do jornal *O Amigo do Povo*, através do qual conclamava as massas para massacrar os inimigos da Revolução. Instalado em sua banheira de água morna onde mergulhava para aliviar os incômodos de uma doença de pele e escrevia seus artigos inflamados, Marat permitiu que a jovem – que insistia em vê-lo dizendo ter “segredos muito importantes para a salvação da República a lhe revelar” (LECHERBONNIER, 1989, p. 237) – adentrasse o recinto. Com o peito nu, foi facilmente apunhalado no coração e teve morte imediata. Vivia-se o auge do período conhecido como o do “Terror”, do qual Marat era um dos grandes insufladores, mas, em que pese isso, Corday, que havia cometido um crime de certa forma comparável ao regicídio tentado por Damiens, recebeu o tratamento respeitoso de sua integridade física – que Foucault qualifica ironicamente de “pudor judiciário” (FOUCAULT, 2014, p. 16) – previsto pela nova lei. Apesar de os juízes encarregados do caso terem tudo para acreditar na hipótese de “uma vasta conspiração da qual ela teria sido designada para ser o braço” (LECHERBONNIER, 1989, p. 240), estando, portanto, confrontados com a necessidade de obter de Charlotte Corday os nomes dos possíveis cúmplices, não se tocou sequer num fio de cabelo da acusada. A similitude das duas situações só torna ainda mais surpreendente a diferença de tratamento que um e outra tiveram de suportar.

Mas a “doçura” das novas penas se traduz sobretudo na forma preponderante de sanção, o aprisionamento, e, bem de acordo com o espírito das “Luzes”, numa nova filosofia a presidi-la: “o desígnio reeducador” (LASCOURMES, 1989, p. 32). Diz o historiador Benoît Garnot, “Desde o começo da Revolução [...] a prisão é apresentada como a penalidade ideal, pois ela é útil ao detento e à sociedade (pelo trabalho), é progressiva e proporcional ao crime, exemplar, temporária, e proporciona ao condenado o tempo para se tornar melhor” (GARNOT, 2009, p. 503-504). Mas é na generalização da prisão, e não na sua invenção, em que consiste a novidade, pois, como se sabe, antes das importantes mutações que se operaram entre os séculos XVIII e XIX existiam várias formas de aprisionamento. Ou seja: a idéia de aprisionar alguém por malfeitos reais ou supostos, ou comportamentos tidos como indesejáveis, não surge como um raio em céu azul na cabeça dos reformadores penais de finais do século XVIII; não é uma idéia *ex nihilo*.

Em primeiro lugar, é de referência obrigatória a velha jurisdição da Igreja Católica, onde a prisão figurava, desde muito tempo, como medida penitencial acompanhada de meditação e oração entre quatro paredes, a fim de provocar o arrependimento e a redenção do pecador. Mas bem mais importante, numérica e historicamente falando, foi o curioso fenômeno, espalhado por

vários países europeus entre os séculos XVI e XVIII – aquilo que Foucault chamou de *A Grande Internação* –, que consistia em internar em grandes estabelecimentos figuras indesejáveis como mendigos, vagabundos, ladrões, prostitutas e correlatos. Alguns desses estabelecimentos se tornaram famosos por suas designações: *workhouses* e *houses of correction* na Inglaterra, *rasphuis* nos países baixos, “hospitais gerais” na França etc. Um traço comum estava presente em todas eles: o disciplinamento, pelo trabalho, de uma massa que perambulava pelas cidades num momento histórico em que as sociedades européias deixavam para trás uma economia e um modo de vida maciçamente rurais e ingressavam numa nova etapa histórica caracterizada por uma economia industrial e uma vida cada vez mais cidadina.

Foi da junção da internação eclesiástica (centrada na oração) com a internação para fins de disciplinamento (centrada no trabalho obrigatório) que nasceu, propriamente falando, a *penitenciária* como ainda hoje a denominamos. Seu principal formulador foi o inglês John Howard, um daqueles virtuosos “quakers” capazes de militar contra a guerra, a pena de morte, a escravidão e – pelo menos no caso de Howard – contra as rinhadas de galo, e ao mesmo tempo propor o confinamento solitário com trabalho obrigatório como pena para corrigir ladrões e outros delinquentes. O *Penitentiary Act* de 1779 – dez anos antes da Queda da Bastilha em 1789, portanto –, estabelecendo esse modelo prisional para a Inglaterra, teve nele um dos seus redatores. Segundo Michael Ignatieff, “o sóbrio lema de Sêneca gravado na pedra encimando o portão de entrada da *Rasp House* de Amsterdã ofereceu a Howard uma sucinta definição da concepção de autoridade que desenvolveu: Minha Mão é Severa mas minha Intenção é Benevolente” (IGNATIEFF, 1987, p. 53). Quando, em 1791, os legisladores franceses se reuniram para votar sua nova lei penal, o relator do projeto, Le Pelletier de Saint-Fargeau, redigiu um parecer onde essas idéias estavam presentes:

As penas devem ser humanas, eficazes, [...] proporcionais aos crimes, fixas e determinadas, duráveis, públicas e próximas ao local do crime para serem dissuasivas; elas devem também permitir a reinserção ou a emenda, logo, ser temporárias e acompanhadas de um trabalho útil e “consolador”, preparando a libertação do condenado pela atenuação do rigor no final (GARNOT, 2009, p. 451).

VI

Costuma-se dizer que o inferno está cheio de boas intenções. É verdade. A “prisão penitenciária” (a expressão é encontrada em textos do século XIX) dos reformadores, como aliás costuma acontecer com as utopias – mas também com as *distopias*, como talvez prefira o leitor no caso das prisões, caso ela tivesse funcionado a contento –, terminou se defrontando com as

dificuldades do mundo real e nunca funcionou de acordo com o que foi planejado. Uma das razões para o fosso abissal entre as intenções dos reformadores e sua realização foram os custos elevados que o confinamento celular de cada preso, cuja cela seria também uma pequena oficina de trabalho, representavam. Outro problema era o da organização do trabalho fabril num ambiente habitado por uma população sempre móvel (o cárcere, afinal, é sempre constituído por pessoas que estão entrando e saindo o tempo todo) que, como mão-de-obra, ademais, sempre teve de enfrentar a hostilidade do movimento operário pela concorrência desleal que o “trabalho forçado” nas prisões – logo, menos custoso – constituía em relação ao trabalho livre. Há ainda a considerar o fato de que a “prisão penitenciária” ideal precisa, para ser tocada, de pessoas devotadas à causa como eram os quakers. Uma assistência espiritual constante, se possível diuturna, junto a uma população de criminosos-pecadores que é preciso redimir pelo exemplo de vida e pela boa palavra de consolo e incentivo, não é exatamente uma tarefa a se esperar de carcereiros que são, afinal de contas, funcionários apenas cumprindo uma jornada de trabalho ingrata e mal paga.

Num texto significativamente intitulado *A Impossível Prisão*, Michelle Perrot, a propósito da prisão do Iluminismo, diz: “Chocando-se perpetuamente com a inércia dos comportamentos e os problemas financeiros, a reforma fracassa em criar um novo espaço carcerário”; “Avesso imóvel de um décor imaginário, a prisão real permanece o mundo do acorrentamento, do amontoamento, da indiferença”. Em resumo, as prisões francesas de meados do século XIX, supostamente submetidas aos princípios de higiene, claridade e orações do modelo disciplinar – conforme o regulamento de 1832 transcrito por Michel Foucault (1980, p. 61, 59)–, ofereciam, em vez disso, “um sinistro espetáculo”: comida podre, presos descalços arrastando-se em andrajos, pés ulcerados, pernas inchadas, tez pálida, rostos emagrecidos, e uma alta mortalidade. E Perrot se pergunta: “Onde está a ‘doçura das penas’?”.

Mais de duzentos anos depois do *Penitentiary Act* inglês e do *Code Pénal* francês, a prisão persiste (aqui e alhures, aliás) como a pena por excelência do mundo moderno. Isso numa circunstância em que mesmo os operadores jurídicos mais convencionais não se sentem inibidos em reconhecer o famoso “fracasso da prisão”, vista por muitos como nada além de uma “aberrante instituição de repressão”, como disse o abolicionista penal alemão Sebastian Scheerer (1989, p. 16). Esse sentimento está na base das lutas que hoje em dia muitos “homens e mulheres de boa vontade” – como diriam os Evangelhos numa edição atualizada! –, malgrado todos os revezes desses “tempos sombrios” que estamos vivendo, levam adiante, propondo sanções penais

desencarceradoras: penas alternativas, justiça restaurativa, controles eletromagnéticos etc. É algo análogo às lutas dos reformadores penais do século XVIII que, horrorizados com os castigos físicos do seu tempo, propuseram aquilo que os franceses chamaram de “penas doces”. O resultado dessas lutas, a prisão, é o que hoje horroriza muitos de nós. Afinal, como lembrou Foucault, o “limiar de tolerância” não é algo fixo, e o que é “abominável” muda de uma época para outra.

Para concluir, uma observação que não deixa de ser uma ironia. Um livro de grande repercussão como *Dos Delitos e das Penas* foi, no século XVIII, um importante catalisador dos sentimentos contra os suplícios; da mesma maneira, um livro de enorme repercussão como *Vigiar e Punir* foi no último quarto do século XX, e continua sendo nessas primeiras décadas do século XXI, um importante catalisador dos sentimentos contra a prisão. Acho que Michel Foucault e Cesare Beccaria, se se encontrassem, bateriam um papo interessante.



REFERÊNCIAS

- ARRASSE, Daniel. **La guillotine et l’imaginaire de la terreur**. Paris: Flammarion, 1987.
- BECCARIA, Cesare. **Dos delitos e das penas**. São Paulo: Edipro, 2015.
- BENTHAM, Jeremy. **O panóptico**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2000.
- BILLOUET, Pierre. **Foucault**. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- CASANOVA, Jacques. **Mémoires de J. Casanova de seingalt écrits par lui-même**. Paris: Garnier, 1880.
- DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: un parcours philosophique**. Paris: Éditions Gallimard, 1984.
- FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: Nau, 2009.
- FOUCAULT, Michel. Nietzsche, la Généalogie, l’Histoire. *In: Hommage à Jean Hippolyte*. Paris: Éditions PUF, 1971.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 2014.
- GARLAND, David. **Castigo y sociedad moderna: un studio de teoría social**. Coyacán/Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1999.
- GARNOT, Benoît. **Histoire de la Justice: France, XVIe-XXIe siècle**. Paris: Éditions Gallimard, 2009.
- HUNT, Lynn. **A Invenção dos Direitos Humanos: uma história**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- IGNATIEFF, Michael. **A just mesure of pain**. New York: Pantheon Books, 1987.

- LASCOURMES, Pierre. Le verso oublié du 'cathéchisme révolutionnaire': le code pénal du 6 octobre 1791. **Cahiers de Recherche Sociologique**, Montreal, n. 13, 1989.
- LASKI, Harold. **El Liberalismo Europeo**. México: Fondo de Cultura Económica, 1953.
- LECHERBONNIER, Bernard. **Boureau de Père em fils**. Paris: Albin Michel, 1989.
- OKSALA, Johanna. **Como ler Foucault**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- OLIVEIRA, Luciano. **Do nunca mais ao eterno retorno**: uma reflexão sobre a tortura. São Paulo: Brasiliense, 2009.
- OLIVEIRA, Luciano. **Imagens da Democracia**: os direitos do homem e o pensamento político de esquerda no Brasil. Recife: Pindorama, 1995.
- OLIVEIRA, Luciano. **O Aquário e o Samurai**: uma leitura de Michel Foucault. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.
- PERROT, Michelle. **L'impossible prison**. Paris: Éditions du Seuil, 1980.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discours sur l'origine et le fondements de l'inégalité parmi les hommes**. Paris: Éditions Gallimard, 1965.
- RUSCHE, Georg; KIRCHHEIMER, Otto. **Punição e estrutura social**. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1999.
- SCHEERER, Sebastian. Hacia el Abolicionismo. *In*: CIAFARDINI, Mariano Alberto; BONDANZA, Mirta Lilián (org.). **Abolicionismo penal**. Buenos Aires: Sociedad Anónima, 1989.
- SEMPLE, Janet. Foucault and Bentham: a defence of panopticism. **Utilitas**, Cambridge, v. 4, n. 1, 1992.
- SPIERENBURG, Pieter. **The spectacle of suffering**. Cambridge University Press, 1984.
- VEYNE, Paul. **Foucault – sa pensée, sa personne**. Paris: Albin Michel, 2008.
- VIDAL-NAQUET, Pierre. Prefácio. *In*: BENASAYAG, Miguel. **Utopie et liberté**. Paris: La Découverte, 1986.

OLIVEIRA, Luciano. Quando Casanova virou o rosto e tapou os ouvidos: Uma leitura do humanismo penal em diálogo com Michel Foucault. **RBSD – Revista Brasileira de Sociologia do Direito**, v. 8, n. 3, p. 8-28, set./dez. 2021.

Recebido em: 18/08/2021
Autor convidado