

YVONNE, ESMERALDA, VERÔNICA. A “PIEIDADE” EM ROUSSEAU, O “ANTI-HUMANISMO TEÓRICO” EM FOUCAULT E A “SENSIBILIDADE MODERNA”*

RECEBIDO EM:	30.7.2024
APROVADO EM:	CONVIDADO

Luciano Oliveira

Universidade Federal de Pernambuco
Recife, Pernambuco, Brasil
E-mail: jlgo5283@gmail.com

Para citar este artigo: OLIVEIRA, L. Yvonne, Esmeralda, Verônica. A “piedade” em Rousseau, o “anti-humanismo teórico” em Foucault e a “sensibilidade moderna. Revista Direito Mackenzie, São Paulo, SP, v. 18, n. 2, e17304, 2024. <http://dx.doi.org/10.5935/2317-2622/direitomackenzie.v18n217304>

* Este ensaio é uma versão retrabalhada e ampliada de um texto apresentado no Departamento de Direito Político e Econômico da Universidade Mackenzie, em São Paulo, em 22 de março de 2024. Sou grato ao professor Fernando Rister pelo convite, ao professor José Reinaldo de Lima Lopes pelos comentários e à doutoranda Camila Albuquerque pelo suporte ao evento. Aos três, agradeço a jornada prazerosa que me proporcionaram e a alegria de revê-los.



- **RESUMO:** Este texto reflete e discute a trajetória de três personagens em épocas e locais diferentes: Yvonne, Esmeralda e Verônica. As personagens servem de base para um exame do conceito de piedade da obra do filósofo Jean-Jacques Rousseau e suas relações com a “sensibilidade moderna” – fenômeno que marca o horror da crueldade da punição física. No direito, a formação de uma “sensibilidade moderna” está presente no movimento doutrinário do humanismo penal. Na discussão sobre o humanismo, outros conceitos são mobilizados e articulados a partir da Antropologia, da Sociologia e da Filosofia, com destaque para o pensamento de Michel Foucault para caracterizar a sensibilidade a partir de determinantes sociais. No final, é tensionada a reflexão da sensibilidade moderna no âmbito jurídico, para sustentar casos – como o de Yvonne – que escapam de determinações sociológicas e que revelam as iniquidades de que grande parte do mundo é feito.
- **PALAVRAS-CHAVE:** piedade; humanismo penal; Rousseau; Foucault.

O que gostaria de dizer-lhes [...] são coisas possivelmente inexatas, falsas, errôneas, que apresentarei a título de hipótese de trabalho [...]. Pediria, para tanto, sua indulgência e, mais do que isto, sua maldade.

Michel Foucault, *A verdade e as formas jurídicas*

Yvonne é Yvonne Bezerra de Mello, uma rica artista plástica carioca que em fevereiro de 2014 na praia do Flamengo, no Rio de Janeiro, veio em socorro de um jovem negro suspeito de roubo que foi agarrado por um grupo de “justiceiros” locais, desnudado, ferido na orelha e agrilhado num poste pelo pescoço com uma trava de segurança de bicicleta em forma de U. É a mesma mulher que já havia se distinguido mais de 20 anos antes, em 1993, no episódio que ficou conhecido como “chacina da candelária”, protegendo com sua presença os aterrorizados sobreviventes que lá permaneciam. Em 2014, Yvonne repetiu o gesto. Ficou ao lado do supliciado, chamou os bombeiros para desacorrentá-lo, filmou a cena e desencadeou uma celeuma nacional. Foi xingada nas redes, mas também admirada.

Já Esmeralda é uma personagem do romance de Victor Hugo *Notre Dame de Paris* – mais conhecido como *O corcunda de Notre Dame*. O corcunda em questão se chama Quasímodo e é sineiro da famosa catedral. Esmeralda é uma linda cigana que ganha a



vida dançando pelas ruas da cidade. Num dia de maio do longínquo 1482 – por razões que não vêm ao caso –, vamos encontrar Quasímodo ajoelhado e amarrado em cima de uma roda giratória instalada num cadafalso na Praça da Grève, em Paris, para ser açoitado. A roda gira para que ele veja todos e todos o vejam enquanto o açoite lambe suas costas durante o tempo que leva a areia a escorrer numa enorme ampulheta. Finda a flagelação, o condenado deverá suportar ainda uma hora de exposição pública. Vencido pela sede, o infeliz grita: “Água!”. A plateia ri. Mas Esmeralda, aparentemente sem achar graça naquilo, abre caminho no meio da turba, sobe o cadafalso e lhe dá de beber.

A justaposição dessas duas histórias objetiva chamar a atenção para a analogia que há entre os gestos de Yvonne e Esmeralda. Com que propósito? O de pôr em relevo a hipótese de que ambas agem movidas por aquilo que Rousseau, no célebre *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, de 1754, chamou de *Piedade* – assim mesmo, com maiúscula. Nesse texto, o genebrino, interpelando diretamente Hobbes e sua opinião sobre o homem como “lobo do homem” no “estado de natureza”, realça que, ao contrário, o sentimento primevo do homem seria a “Piedade”, a saber: “uma repugnância inata em ver sofrer seu semelhante” (Rousseau, 1973, p. 259). E segue:

[...] disposição conveniente a seres tão fracos e sujeitos a tantos males como o somos; virtude tanto mais *universal* e tanto mais útil ao homem quando nele precede o *uso de qualquer reflexão*, e *tão natural* que as próprias bestas às vezes dão dela alguns sinais perceptíveis (Rousseau, 1973, p. 259, grifo nosso).

Yvonne e Esmeralda, apesar de afastadas no tempo por mais de cinco séculos, são um bom exemplo da tese rousseauniana.

Mas, objetaria um leitor arguto, a analogia é sofismática, para não dizer fraudulenta: o evento envolvendo Esmeralda, afinal, não é de uma testemunha do século XV em que o suplício de Quasímodo se deu, mas fruto da imaginação de um escritor do século XIX, um militante das causas humanitárias numa época em que elas já estavam solidamente inscritas na opinião pública esclarecida de então. A objeção me ocorreu. Mas, dando livre curso ao “pensar”¹, lembrei-me de outra mulher: Verônica. *Verônica* é uma personagem de origem incerta e desconhecida que teria vivido no tempo de Cristo

1 Porque *pensar* é um “movimento cuja origem é enigmática [...] um nascimento continuado que, como tal, abre novos campos de reflexão” – como diz Vânia Vicente em texto endereçado ao autor.

e assistido ao seu calvário. Postada no caminho que levava Jesus ao Gólgota, onde seria submetido à terrível crucifixão, teria limpado piedosamente seu rosto já devastado pelas torturas a que fora submetido com um “véu” que se tornou mitológico. Ainda hoje, nas cerimônias da Sexta-Feira da Paixão, em alguns lugares do interior do Brasil é costume uma mulher expor uma “cópia” desse véu aos fiéis entoando o “canto da Verônica”, responsório dilacerante supostamente cantado em latim que comove os presentes na procissão do Senhor Morto.

Aqui, não mais cinco séculos, mas nada menos que dois milênios separam o evento na Praia do Flamengo daquele que teria se dado na velha Jerusalém. O primeiro foi amplamente documentado; o segundo é fruto da imaginação do maior nome do romantismo francês relatando acontecimento que teria ocorrido no século XV; o último remonta a uma tradição apócrifa e pode ter acontecido, ou não. Mas isso terá alguma importância? O que importa realçar é que, independentemente de sua factualidade, Yvonne, Esmeralda e Verônica ilustram, com seu gesto, um desses comportamentos humanos relativamente raros, mas recorrentes na história, que uma outra imagem bíblica tornou conhecida como a Parábola do Bom Samaritano, como está relatada no Evangelho de Lucas (10: 30-35): um homem, tendo sido atacado por salteadores na estrada de Jerusalém a Jericó, foi despojado e maltratado, e ficou ali meio morto. Por ele passou um sacerdote e um levita, que nada fizeram e seguiram seu caminho. Mas eis que passa por ali um samaritano, que “viu-o e moveu-se à compaixão”, tendo então aliviado das feridas com azeite e vinho. Mas qual é o propósito desse vaivém abraçando dois milênios de experiência humana, juntando acontecimentos tão distantes no tempo e subsumindo todos a um mesmo sentimento – a “Piedade” – conforme expresso por um iluminista do século XVIII? O propósito de sustentar uma tese relativamente (ou melhor: circunscritivamente) *a-histórica*; em todo caso (e sem medo de usar um termo fora de moda) não historicista.²

Simplifiquemos o que, dito assim, parece complicado, mas não é. Indo por partes, o fio condutor deste ensaio prolonga, num primeiro momento, o de outros dois anteriores: um sobre a abolição dos suplícios (Oliveira, 2021a) e outro sobre a abolição da tortura judicial (Oliveira, 2021b), ambos se valendo, como arcabouço teórico, do conceito de “sensibilidade moderna”, fenômeno que tem como um dos traços mais

2 Por historicismo, Leo Strauss entende a teoria segundo a qual “toda *démarche* filosófica pertence principalmente a um ‘mundo histórico’, a uma ‘cultura’, a uma ‘civilização’ ou a uma *Weltanschauung*, em suma, precisamente àquilo que Platão chamava a caverna” (Strauss, 1986, p. 24). Com alguma reserva, acompanho aqui o que ele diz.

significativos o “horror que inspira a crueldade física” (Oliveira, 1995, p. 109).³ A adjetivação deve-se ao fato de que é apenas nos tempos modernos – que têm no Iluminismo sua paternidade intelectual e na Revolução de 1789 as “dores do parto” do seu nascimento – que o sentimento de aversão à vista de um corpo sendo submetido a padecimentos físicos torna-se matéria de discussão nos salões, café e clubes parisienses onde se gestavam as ideias – entre elas a reforma da justiça e o fim das penas cruéis –, que mais tarde alimentariam a grande combustão de 1789. Pode-se, sem exagero, dizer que aí se gestou uma política pública, porque quando os revolucionários franceses de 1789, nutridos pelo Iluminismo, depois de terem proclamado a Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão, editaram dois anos depois, em 1791, um Código Penal, este se abria com um capítulo sobre as penas e já no 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”.

Isso quer dizer que *Sensibilidade* – e esta é a linha de força adotada nos dois ensaios acima referidos, bem como neste – não é algo meramente *espiritual*, desprovido de força *material*. Não. Autores de livros são pessoas dotadas de sensibilidade que tanto podem produzir um anódino poema parnasiano quanto – e esse foi o caso de Rousseau – produzir o *Discurso* de 1754 – como Montesquieu produziu *O espírito das leis*, em 1748; Voltaire, um *Tratado sobre a tolerância*, em 1763; Beccaria, *Dos delitos e das penas*, em 1764. Posicionando-se contra as torturas e os suplícios, todos foram autores muito lidos no seu tempo. Suas obras galvanizaram sentimento de rejeição a esses métodos que já estava, por assim dizer, no “ar do tempo”; e, como autores de grande audiência que foram, exerceram influência significativa na opinião pública da época e na sequência dos acontecimentos, a saber: a “onda de reforma judiciária” na segunda metade do século XVIII que “impressionou tanto seus contemporâneos quanto impressiona o leitor moderno”, como lembra Edward Peters (1989, p. 109).

Mas essa referência às reformas judiciais no século XVIII, inaugurando o que ficou conhecido como “humanismo penal”, talvez devesse ter vindo antes da remissão aos três eventos com que abri o texto (protagonizados por Yvonne, Esmeralda e Verônica), porque foi *depois* de escrever os dois textos mencionados sobre a abolição dos suplícios e sobre a abolição da tortura judicial, ambos tendo por cenário o Século das Luzes, que me pus a pensar, como que em marcha a ré, começando pelo evento na praia do Flamengo,

3 David Garland utiliza o mesmo conceito com igual sentido daquele utilizado aqui (Garland, 1999, p. 232).



em 2014, e recuando até os tempos de Cristo. Pensando em “boas samaritanas” como *Esmeralda* e *Verônica* – que viveram bem antes de Rousseau, Montesquieu, Voltaire e Beccaria –, comecei a especular mais detidamente sobre o conceito de “sensibilidade moderna”, e uma pergunta me ocorreu: Seria ela tão moderna assim? O que se segue é o que resultou dessa especulação.

Começemos por reconhecer um fato histórico bem estabelecido: foi apenas no século XVIII, no bojo do Iluminismo, que se adensou forte corrente de opinião contra as torturas e os suplícios praticados pela justiça penal da época. Passa por uma verdade solidamente estabelecida que antes disso, e desde tempos imemoriais, trucidar o corpo de um condenado não era nada demais. Um historiador da envergadura de Paul Veyne, por exemplo, especialista em antiguidade greco-romana, observa que desde a época dos combates de gladiadores “a multidão sempre se precipitou para ver os suplícios” (Veyne, 1978, p. 387); e, de um jeito um tanto debochado, diz que “o humanitarismo só existe em uma pequena minoria de pessoas com nervos fracos” (Veyne, 1978, p. 387). Teria sido o caso de *Esmeralda*? E, antes dela, de *Verônica*? Mas *Verônica* é uma personagem apócrifa; e *Esmeralda*, para ser ouvida, precisou que um humanitarista do século XIX lhe desse voz. Ou seja, essas duas figuras – a primeira, mitológica; a segunda, ficcional –, à diferença dos reformadores penais do século XVIII, não escreviam. E à provocação de Veyne sobre as multidões que se precipitavam para ver os suplícios, pode-se opor uma pergunta singela: E os que não iam?⁴

A hipótese que minha especulação sugere é a de que, se o “humanismo penal” como movimento doutrinário, social e finalmente político é um acontecimento histórico com data; de que, se essa datação pode ser explicada em termos sociológicos e políticos, a “piedade” rousseauiana – ou “humanitarismo”, como quer Veyne –, por seu turno, não teria, por assim dizer, uma *história!* – por ser esse sentimento de todos os tempos e lugares. Mas, se é assim, a questão de por que só no século XVIII o que era o “sentimento” de alguns adentra a cena pública e muda o curso das leis penais não é uma questão menor. Enfrentá-la, porém, não é exatamente objetivo deste ensaio, tanto mais que tentativas nesse sentido foram feitas nos dois textos anteriormente referidos (Oliveira, 2021a e 2021b). Contentemo-nos, assim, no âmbito deste, em sublinhar que se é apenas aí que aparecem, por assim dizer, as condições sociais para que

4 Se posso fazer uma comparação que alguns podem achar estapafúrdia, seria algo análogo às centenas de milhares de recifenses que, no Carnaval, não saem de casa para ver o Galo da Madrugada, autônomo o “maior bloco de carnaval do mundo”! É o meu caso.

a “sensibilidade moderna” desabroche e assumo o prosclênio do palco, isso não significa dizer que a “piedade” rousseauiana, que está na sua base, não seja de todos os tempos e lugares, e de vez em quando apareça aqui e ali, como vimos. Daí a tese relativamente *a-histórica*, como anunciei no início, com que este ensaio está comprometido.

A tese tem um quê de jusnaturalismo, uma perspectiva que não goza de muito prestígio - para dizer o mínimo - na *intelligentsia* contemporânea, em que “universais” como a “piedade” saíram de moda há muito tempo. Especificamente no que diz respeito ao objeto histórico que figura como exemplo de uma sensibilidade impulsionando mudanças históricas (as reformas penais do último quarto do século XVIII), a perspectiva aqui adotada choca-se frontalmente com o pensamento de um grande autor, Michel Foucault, e seu trabalho mais conhecido, *Vigiar e punir*, um livro que, lançado em 1975, ainda hoje nada perdeu do seu brilho e do seu prestígio mundo afora. Vamos abri-lo.

Como se sabe, *Vigiar e punir* trata da mudança de regime penal que se opera entre fins do século XVIII e inícios do século XIX, quando os suplícios em praça pública foram substituídos pela prisão. A abertura impactante do livro dá conta dessa mudança: depois da transcrição do relato do suplício de Damiens, em 1757, temos um corte espetacular, sem qualquer transição, para o regulamento de uma prisão francesa na primeira metade do século XIX, em que silêncio, trabalho e oração substituem a faca com que o carrasco de Damiens desmembrou-lhe as articulações para facilitar seu esquartejamento ainda vivo. Agora, no novo regime penal, “à expiação que tripudia sobre o corpo deve suceder um castigo que atue, profundamente, sobre o coração, o intelecto, a vontade, as disposições”, diz Foucault (2014, p. 21). Por quê? Conhece-se a hipótese central do livro: a substituição das penas corporais pelo encarceramento não teria sido nada mais do que uma mudança no objeto da punição - sai o corpo, entra a alma -, visando a produção de sujeitos politicamente dóceis e economicamente produtivos, segundo as exigências do que ele vai chamar de “sociedade disciplinar”. Para Foucault, a prisão seria um exemplo a mais dos famosos “dispositivos” postos em funcionamento por ela: a escola, os quartéis, as fábricas e os hospitais - todos, aliás, se parecendo entre si (Foucault, 2014, p. 219). Nesse tipo de argumentação, não há lugar para se falar em “mudança na sensibilidade coletiva” (Foucault, 2014, p. 27), com menos razão ainda em “um progresso do humanismo” (Foucault, 2014, p. 27) como explicação para o abandono dos suplícios. Ponto.

Foucault pratica, a seu modo, o que na sua época ficou conhecido como “anti-humanismo teórico de Marx”, uma corrente de pensamento empenhada em desmontar



as ilusões do humanismo tradicional e posta em voga sobretudo pelo filósofo marxista Louis Althusser, o qual, aliás, enfatizava que a tese não tem nada a ver com “desprezar os homens”, mas apenas, falando em termos *teóricos*, com “a recusa em fundar num conceito de homem com pretensão teórica, isto é, como *sujeito originário* de suas necessidades, de seus pensamentos, de seus atos e de suas lutas, a explicação das formações sociais e de sua história” (Althusser, 1976, p. 183). Considero que um livro como *Vigiar e punir*, em que uma explicação “humanista” para o fim dos suplícios é evacuada com um revés de mão, se insere nessa perspectiva. Ainda que o objeto de que trata – a prisão – não o identifique imediatamente como tal, é inegável a pegada marxista de Foucault nesse livro. No momento, por exemplo, em que ele menciona as “relações muito próximas” que mantiveram “as mutações tecnológicas do aparelho de produção [...] e a elaboração das maneiras de proceder disciplinares” (Foucault, 2014, p. 213), numa nota de rodapé ele remete ao *Capital* de Marx⁵.

Em vários momentos de *Vigiar e punir*, com efeito, reponta a proximidade do que Foucault está dizendo com as análises marxistas da sociedade capitalista. Para além da citação direta a Marx, que acabo de realçar, acho sugestivo o fato de que logo no início do livro, ao dizer que vai “tentar estudar a metamorfose dos métodos punitivos a partir de uma tecnologia política do corpo”, confessa não ter “a pretensão de ter sido o primeiro a trabalhar nessa direção” (Foucault, 2014, p. 27-28). E em seguida declina dois precursores, 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. Em consequência, se no sistema industrial capitalista, em que predomina um mercado de mão de obra livre, a punição reveste sobretudo a forma de encarceramento com trabalho obrigatório, é simplesmente porque a finalidade da nova pena é a de corrigir os refratários ao novo modo de produção. Para os dois autores, “[...] estas mudanças não resultaram de considerações humanitárias, mas de um certo desenvolvimento econômico que revelava o valor potencial de uma massa de material humano completamente à disposição das autoridades” (Rusche; Kirchheimer, 1999, p. 39).⁶

5 As referências explícitas a Marx em *Vigiar e Punir* aparecem em notas de pé de página que o leitor médio normalmente nem lê. No meu caso, foi apenas a uma enésima leitura, adremente atenta a isso, que encontrei pelo menos três momentos em que Marx é citado: p. 172, 213 e 275 da edição que estou utilizando (2014).

6 Foi, aliás, lendo *Vigiar e punir* que toda uma geração de leitores – e foi o meu caso – descobriu o livro, àquela altura esquecido, de Rusche e Kirchheimer. E foi nessa mesma onda que também descobrimos o trabalho pioneiro, igualmente esquecido, de Eugeny Pashukanis, *A teoria geral do direito e o marxismo*, de 1924; bem como, na sequência, o

Mas um certo desdém em relação ao que as pessoas, os indivíduos, os sujeitos – como queiram nomear – sentem e fazem de acordo com seus sentimentos como instância originária de suas ações, não é um apanágio do marxismo, foucaultiano ou não. Com efeito, na tradição das ciências sociais de um modo geral, tais estados d’alma devem por sua vez ser também explicados por fatores alheios a eles. É próprio da razão sociológica adotar como um dos seus postulados explicativos a exterioridade dos fatores em relação aos atores.⁷ Essa postura epistemológica, como lembra Peter Burke, já se encontra presente no fundador (ou protofundador, para ser mais exato) da disciplina, Augusto Comte, que “ridicularizava o que chamava de ‘insignificantes detalhes estudados infantilmente pela curiosidade irracional de compiladores cegos de anedotas inúteis’, e defendia o que chamou, numa frase famosa, ‘uma história sem nomes’” (Burke, 2010, p. 20). Da mesma maneira que Durkheim, talvez o maior codificador da nova disciplina, que “despreza[va] os acontecimentos particulares”, que nada mais seriam do que “manifestações superficiais” da “história real de uma determinada nação” (Burke, 2010, p. 20). Numa palavra, é da natureza da sociologia procurar as determinações e/ou condicionamentos *sociais* de por que se sente e age dessa ou daquela forma: o grupo, a classe, o sistema, o modo de produção etc.

Dentro dessa racionalidade, uma “sensibilidade” explicando acontecimentos históricos soa um tanto ingênuo. Uma explicação para a mudança de regime penal apelando para valores como humanismo e – mais grave ainda – progresso, foi impiedosamente fulminada por Foucault, como vimos. É verdade que ele chega a admitir a existência de uma nova sensibilidade em torno do cadafalso, na medida em que se refere ao “sofrimento” a que podem estar expostos juízes e espectadores à vista de corpos sendo trucidados, o que pode ensejar efeitos indesejáveis para as autoridades. Diz ele (Foucault, 2014, p. 90):

trabalho de Dario Melossi e Massimo Pavarini, *Cárcere e fábrica*, de 1977, que explicitamente se referem aos trabalhos de Rusche e Kirchheimer e de Michel Foucault como “os pontos mais altos da investigação teórica sobre a instituição carcerária” (Melossi; Pavarini, 2006, p. 20). Traduzidos entre nós a partir do final dos anos 1990, todos esses autores têm grande audiência na cultura “crítica do direito” desde então. Desconsiderando diferenças específicas, há de comum em todos esses autores – de forma explícita nos frankfurtianos, no russo e nos italianos, e alusiva no francês – o compartilhamento da hipótese de que a prisão, enquanto forma de punição, guarda estreita homologia histórico-estrutural com o capitalismo industrial enquanto modo de produção.

7 Com a notável exceção, entre os autores clássicos, de Max Weber, que faz da “ação social” em relação a “valores” – abstração feita da sua gênese – o objeto da Sociologia.

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.

Mas o que dizer do sofrimento do próprio condenado? Curiosamente, Foucault chega a formular essa pergunta: “No abandono da liturgia dos suplícios, que papel tiveram os sentimentos de humanidade para com os condenados?” (Foucault, 2014, p. 65). A pergunta é pertinente, mas parece que ele a faz a contragosto, ou num momento de distração, porque ela fica solta no ar. Ele simplesmente não a responde! – e muda de assunto.

Como disse, uma *démarche* que recusa “sentimentos” como instância originária das ações dos sujeitos históricos não é um apanágio de Foucault ou do marxismo.⁸ Como sublinhei, a perspectiva “externalista” chega a ser própria às ciências sociais de um modo geral – senão nas próprias ciências *tout court*. Para ver isso, vou mencionar dois autores de nomeada, incontornáveis quando se examina um objeto como “sensibilidade”, nenhum dos dois, marxista, e que, até pelo fato de terem escrito bem antes, não sofreram nenhuma influência da leitura de *Vigiar e punir*.

O primeiro é Alexis de Tocqueville, que talvez tenha sido o primeiro grande pensador da modernidade a teorizar sobre a “sensibilidade moderna” no célebre *Da democracia na América*, publicado em 1835. É lá que ele enuncia a famosa hipótese da “igualdade das condições” como sendo “o fato particular e dominante que singulariza os séculos atuais”, com a hipótese de que o “amor por essa igualdade” seria a “paixão principal” que anima os homens nas sociedades na qual a democracia avança. Tocqueville põe em relevo o que seria uma *sensibilidade democrática*, responsável por um processo geral de “suavização dos costumes” (Tocqueville, 1981, p. 206), inclusive no que diz respeito às formas de punir. Nas sociedades democráticas, diz ele, “as legislações penais [...] tendem [...] a se suavizar” (Tocqueville, 1984, p. 109). A sua explicação para o fenômeno é simples. “Quando [...] os cronistas da Idade Média, que [...] pertenciam todos à aristocracia, relatam o fim trágico de um nobre, são dores sem fim; enquanto que eles contam sem maiores delongas e sem franzir o sobrolho os massacres e as torturas das pessoas do povo.” “Mas”, continua Tocqueville (1981, p. 208, grifo nosso)

8 Ou, estendendo o círculo para abrigar autores como Rusche e Kirchheimer, do que poderíamos chamar de foucault-marxismo.

quando as posições sociais são quase iguais num povo, todos os homens tendo mais ou menos a mesma maneira de pensar e de sentir [...], já não existe miséria que ele conceba sem sofrimento [...], pois a imaginação se coloca imediatamente no seu lugar. Ela mistura qualquer coisa de pessoal à sua *piiedade*, e faz ele próprio sofrer enquanto se *despedaça o corpo do seu semelhante*.

Os dois primeiros grifos, ao chamarem a atenção para um “sentir” motivado por uma “piiedade”, acordam-se com o que vim sustentando. Já o último, referido ao sujeito que se apieda enquanto se “despedaça o corpo¹⁰ do seu semelhante”, demanda qualificação. Hoje, nutridos pela divisa iluminista de que “todos os homens nascem livres e iguais”, não temos dificuldade de identificar todos os homens - e mulheres, naturalmente -, como nosso semelhante, e no contexto em que Tocqueville escreve, mais de quarenta anos após a *Declaração de 1789*, ela também já estava suficientemente inscrita no imaginário da época. Mas atentemos: esse *semelhante* nosso difere bastante do semelhante da realidade pré-moderna que desperta compaixão no aristocrata diante do sofrimento de um de seus pares, mas que é indiferente às “torturas das pessoas do povo”. A reflexão de Tocqueville contém assim uma implicação que gostaria de destacar. Aquilo que estou chamando de “sensibilidade moderna” não seria de todos os tempos e lugares, pois haveria tantas sensibilidades quantas fossem as “ordens” de que era constituída a sociedade do *ancien régime*. Ora, em sendo assim, como explicar que um Montesquieu, que era *barão*, ou um Beccaria, que era *marquês*, fossem resolutos adversários da tortura e dos suplícios independentemente de quem estivesse no cadafalso? Além disso, como bom e arguto sociólogo que também era, Tocqueville remete a um fenômeno histórico externo aos sujeitos - a saber, o processo de igualização “das condições” - a explicação para o surgimento de uma sensibilidade referida, já agora, a todos os seres humanos que, pelo simples atributo de terem nascido “iguais”, se tornam *semelhantes* uns dos outros.

Pouco mais de um século depois do livro de Tocqueville, é publicado em 1939 um outro clássico incontornável quando o assunto é sensibilidade: *O processo civilizador* de Norbert Elias, em dois volumes. Amplamente citado por autores contemporâneos que tratam das formas modernas de punição em contraste com as antigas¹¹, é curioso o fato de que, apesar de logo no início de sua portentosa obra Elias dizer que o “processo

9 Seria uma referência a Rousseau?

10 Seria uma referência ao suplício de Damiens?

11 A exemplo de Spierenburg (1984), Haskell (1985), Garland (1999) e Pratt (2006).



civilizador” afeta, entre outros aspectos da vida, “a forma de punição determinada pelo sistema judiciário” (Elias, 1994, p. 23), ele quase nada diga sobre o assunto. Como lembra David Garland, “infelizmente” Elias “pouco diz acerca da forma como a história do castigo se enquadra nos processos mais amplos que descreve”. “Não obstante” – continua –, “é óbvio que a análise de Elias sobre o desenvolvimento e as características da sensibilidade moderna tem uma profunda importância no estudo do castigo, o qual [...] é uma esfera da vida social profundamente afetada pelos conceitos do que é ou não ‘civilizado’” (Garland, 1999, p. 252). Mas o que vem a ser o “processo civilizador”?

Trata-se de um processo de longa duração que se deu no Ocidente – mas com tendência a se tornar mundial –, que se estende do final da Idade Média aos nossos dias, e que (acompanhando os títulos dos dois volumes que compõem o livro na tradução brasileira) abrange desde *Uma história dos costumes*, tratando da constituição de uma “sociedade de corte” (Elias, 1994, p. 67) –, onde indóceis cavaleiros medievais foram substituídos por uma “aristocracia” cortesã e “formas mais pacíficas de conduta tornaram-se obrigatórias” (Elias, 1993, p. 74) –, até a *Formação do Estado e Civilização*, tratando das incontáveis peripécias através das quais, primeiro pela via das monarquias absolutas, depois pela via dos estados nacionais, “o aumento e a centralização do exercício do poder” [constituiu] “uma condição prévia para a pacificação de um dado território [...] a partir de um único centro” (Elias, 1993, p. 21). Estendendo-se por vários séculos, esses processos sequenciais levaram a uma “mudança na conduta e sentimentos humanos rumo a uma direção” (Elias, 1993, p. 193). Qual? Justamente a do homem “civilizado”.

Foi, assim, principalmente o monopólio do uso legítimo da força por uma autoridade cada vez mais centralizada, garantidora última do processo geral de pacificação nas relações interindividuais, que levou ao autocontrole dos impulsos e das emoções dos indivíduos. Com o recuo da violência física, os sentimentos de aversão a “eventos perturbadores” foram “interiorizados” e passaram a constituir uma espécie de “segunda natureza” dos homens (Elias, 1993, p. 197). Com o processo civilizador, “a vida instintiva e afetiva” é submetida a um “firme autocontrole” (Elias, 1993, p. 193-194), e verifica-se um “avanço [no] patamar de repugnância” (Elias, 1993, p. 244) que os indivíduos sentem em relação ao que no passado chegava a ser um espetáculo público, mas que hoje considerariamos pura manifestação de um sadismo doentio. No século XIII, diz Elias, “o prazer de matar e torturar era grande e socialmente permitido” (Elias, 1994, p. 192). Três séculos depois, as coisas ainda não tinham mudado muito, segundo ele conta.



Na Paris [do século XVI], um dos grandes prazeres nas festividades do dia de São João consistia em queimar vivos uma ou duas dúzias de gatos. [...] Certamente este não é, na realidade, um espetáculo pior do que a queima de heréticos ou as torturas e execuções públicas de todos os tipos. Apenas parece pior porque o prazer em torturar criaturas vivas mostra-se tão nuamente e sem propósito, sem qualquer desculpa aceitável pala razão. O asco despertado em nós pelo mero relato desse costume, reação que deve ser considerada “normal” pelo padrão moderno de controle das emoções, demonstra, mais uma vez, a mudança a longo prazo na estrutura da personalidade. [...] ... grande parte do que antes despertava prazer hoje provoca nojo. [...] ... alguém que desejasse gratificar seu prazer à maneira do século XVI, queimando gatos, seria hoje considerado “anormal” simplesmente porque o condicionamento normal em nosso estágio de civilização restringe a manifestação de prazer nesses atos mediante uma ansiedade instilada sob a forma de autocontrole (Elias, 1994, p. 201).

As aspas em “normal” e “anormal” são do próprio Elias. Elas põem em evidência um autor que não faz concessões à tergiversação: “mesmo na sociedade civilizada, nenhum ser humano chega civilizado ao mundo” (Elias, 1994, p. 15). Mesmo um ato repugnante como queimar gatos por pura distração é *normal*, dependendo do estágio civilizatório em que se está; e se nós, “civilizados”, achamos que isso é *anormal*, é “simplesmente porque o condicionamento normal em nosso estágio de civilização restringe a manifestação de prazer nesses atos”. Como ele diz enfaticamente, “é a estrutura da sociedade que exige e gera um padrão específico de controle emocional” (Elias, 1994, p. 199). Ponto.

O leitor ou a leitora já terá percebido que aqui estamos nos antípodas da visão roussseauiana do homem no estado de natureza presa de piedade à vista do sofrimento físico de outrem - inclusive dos bichos. A propósito, a remissão a um estado de natureza anterior à constituição da sociedade dos contratualistas é algo inteiramente estranho à *démarche* histórica de Elias que, quando muito, recua apenas até o que chama de “período mais remoto da história do Ocidente” (Elias, 1993, p. 195), o que corresponderia, *grosso modo*, à Alta Idade Média, período em que, segundo sua descrição, a “pilhagem, a guerra, a caça de homens e animais [...] eram necessidades vitais que, devido à estrutura da sociedade, ficavam à vista de todos [e], para os fortes e poderosos, formavam parte dos prazeres da vida” (Elias, 1994, p. 191). Definitivamente, a antropologia elisiana nada tem a ver com a de Rousseau, estando mais próxima da de um Hobbes. Mas isso é outra história.



Voltando ao ponto com que abri este percurso pelo *Processo civilizador*, retomo a questão da ausência, no livro de Elias, de maiores referências à questão dos castigos impostos pelo sistema judicial. O que pode ser dito, em consonância com o que observa David Garland, é que essa questão integra, sem alarde, o que diz o autor sobre o que é ser “civilizado”, e o que não é. Uma leitura atenta dos dois alentados volumes revela pelo menos dois momentos em que Elias – um tanto de passagem, é verdade – toca no assunto. O primeiro é quando, a propósito da queima de gatos vivos por pura distração, ele observa que “este não é, na realidade, um espetáculo pior do que a queima de heréticos ou as *torturas e execuções públicas* de todos os tipos” (Elias, 1994, p. 201, grifo nosso). O outro é quando, atento ao aumento no “patamar de repugnância” em relação a eventos “perturbadores” que caracteriza o homem civilizado¹², ele escreve que a repressão penal, na mesma medida em que “se despersonaliza” pelo efeito do crescimento de uma autoridade central encarregada desses assuntos, “não depende mais tão diretamente de afetos momentâneos [e,] dentro de certos limites e com certas flutuações, a repressão à infração às leis se torna menos severa” (Elias, 1993, p. 199) – com isso se aproximando do que diz Tocqueville sobre a “suavização” das penas na sociedade democrática. E sobre a “piedade” à la Rousseau, o que diz Elias? Rigorosamente, nada. Senão, talvez num momento de descuido, que o homem medieval, “de acordo com o grau mais baixo de controle social e domínio da vida instintiva [que o] prazer na destruição [lhe proporcionava,] pudesse, às vezes, ceder, através de uma identificação inesperada com a vítima [...], a extremos de compaixão” (Elias, 1994, p. 193). Mas por que essa súbita *piedade* que ele mesmo qualifica de “inesperada”? Elias não responde e, como Foucault irá fazer a respeito do sofrimento dos condenados a serem supliciados, muda de assunto.

Isso dito, volto-me para outros dois autores – esses, contemporâneos –, ambos bem próximos da hipótese que eu próprio sustento aqui: Pieter Spierenburg e Thomas Haskell. Um e outro, ao colocarem “sentimentos” como elementos causais de acontecimentos históricos, inserem-se na corrente historiográfica de origem francesa conhecida como “história das mentalidades”. Trata-se de uma perspectiva sobre a qual já se disse, invertendo a famosa tópica marxista de uma base material sobre a qual se ergue todo um edifício ideológico, que sua *démarche* “transferiu-se da base econômica para a ‘superestrutura’ cultural [ou seja,] do ‘porão ao sótão’” (Burke, 2010, p. 91), como já foi dito anedoticamente.

12 E certamente o suplício de Damiens é um bom exemplo desses eventos.



É o que faz o historiador Pieter Spierenburg, autor de um clássico sobre o assunto, *O espetáculo do sofrimento*, que apresenta seu livro como uma “tentativa de construir um contra-paradigma ao de Foucault” (Spierenburg, 1984, p. ix). O livro trata do processo que levou ao fim das execuções públicas na Europa Ocidental entre os séculos XVIII e XIX. Em oposição ao francês, Spierenburg leva a sério a hipótese de que “mudanças nos modos de repressão [são um] reflexo de mudanças nas sensibilidades” (Spierenburg, 1984, p. ix). Para ele, no período mencionado, 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, e essa mudança “precedeu a efetiva abolição das execuções públicas” (Spierenburg, 1984, p. 183-184). É verdade que sua explicação para o fim dos suplícios em praça pública não se resume a essa versão idílica dos acontecimentos. Sua teoria não descuida do “nível ideológico e institucional” que uma mudança dessa ordem requer e sobre o qual se assenta. Assim, Spierenburg cita fatores políticos como as críticas do Iluminismo contra o *ancien régime* de um modo geral; ou fatores especificamente jurídicos como a promoção do encarceramento a uma posição proeminente no sistema penal da época, com a disseminação em vários países das “casas de correção”, o que favoreceu um paulatino abandono das penas que tripudiavam sobre os corpos, como havia dito Foucault. Mas, destaca Spierenburg (1984, p. 183), uma “mudança de mentalidade” está “implícita” em todos esses fatores.

O livro de Spierenburg é particularmente rico no que diz respeito a essa mudança. Juntando-se até certo ponto a Foucault, ele concorda que o “controle do crime”, não o “respeito pela humanidade dos delinquentes”, continuava sendo o “princípio diretor” dos reformadores penais do século XVIII. Mas, aduz, as duas coisas não se contradizem: “uma crescente sensibilidade em relação às execuções não é de forma alguma incompatível com o desejo de estabelecer um controle maior sobre os infratores da lei” (Spierenburg, 1984, p. 184). Da metade do século XVIII em diante, “o sofrimento dos delinquentes que tinham cometido crimes graves [...] produz sentimentos de ansiedade em alguns espectadores. Isso quer dizer que o nível de identificação mútua de que os seres humanos são capazes tinha atingido um novo limiar” (Spierenburg, 1984, p. 185). Em 1773, um panfleto anônimo reporta a execução em Amsterdã, no mesmo dia e hora, de seis delinquentes na forca e de um outro “quebrado na roda”¹³. Seu autor não tem

13 O “suplício da roda” era assim chamado porque o condenado, depois de amarrado na horizontal com o rosto virado para cima, braços e pernas abertos, tinha as articulações dos membros e o abdômen quebrados com uma barra de ferro, findo o que o carrasco dobrava os braços e pernas do supliciado para trás e o amarrava, também na horizontal, numa roda instalada a três metros do chão, ficando ali exposto ao público até que a morte sobreviesse.

nenhuma dúvida quanto à necessidade de punir os criminosos, mas ele se pergunta se os “malfeitores” mereciam “um castigo tão pesado”. E escreve:

Por Deus, que espetáculo pavoroso! [...] Estou de fato vergado pela *piedade* [...]. Quão cheia de terror estava minha alma! Como afetado eu estava por dentro quando os vi subindo a escada um atrás do outro! Estava gelado, tremia a cada degrau que eles galgavam. Frequentemente virava o rosto e distraía meus olhos do espetáculo mortal olhando o número infindável de espectadores. Acho que notei em alguns deles o mesmo horror por tão terrível espetáculo, a mesma *repugnância* que eu sentia. Isso me alegrou por dentro: renovou em mim uma impressão positiva dos meus concidadãos (Spierenburg, 1984, p. 193, grifo nosso).

O autor do panfleto, muito provavelmente “pertencente à classe média ou alta, nota com satisfação que alguns daqueles em torno de si sentiam o mesmo que ele”, e “denuncia a multidão das classes baixas que ainda procurava aquelas sensações” (Spierenburg, 1984, p. 194). Essa é uma constante nos escritos da época, geralmente produzidos por pessoas pertencentes ao mesmo grupo social do autor do panfleto: são as classes populares que ainda se rejubilam com aqueles espetáculos. A própria historiografia tem por aceito que a nova sensibilidade “estava largamente confinada às classes altas e médias”. Elas compunham a “sociedade educada da época que formava a opinião pública e cujos membros expressavam-se escrevendo” (Spierenburg, 1984, p. 196). Em 1827 - quando já não se “quebrava na roda”, mas ainda se punia fisicamente -, uma petição da Sociedade para o Aperfeiçoamento Moral dos Presos posiciona-se contra as punições no cadafalso em praça pública, afirmando que a “mais ilustrada e civilizada parte da nação sente uma [...] repugnância por qualquer pena corporal. As execuções sendo apenas prestigiadas pelas [...] menos civilizadas e menos ilustradas classes populares” (Spierenburg, 1984, p. 195).

Como se vê, Spierenburg põe em primeiro lugar, no processo que levou ao fim dos suplícios em praça pública, a emergência de uma mudança na “sensibilidade” pelo menos da opinião pública esclarecida, aquela que, por sua influência, é capaz de impulsionar uma mudança nas políticas públicas, ainda que, como vimos, ele não descuide dos fatores “institucionais” na explicação de por que essa mudança finalmente se deu. Aqui, o autor sustenta a hipótese segundo a qual o que tornou isso possível foi a emergência e estabilização do Estado-nação moderno. A “estabilidade” dos Estados pré-modernos, diz ele, “permanecia vulnerável”. Assim, um tanto paradoxalmente,



“as execuções serviam especialmente para sublinhar o poder [de um estado ainda em processo de formação, e tinham] por propósito ser uma manifestação exemplar desse poder, precisamente porque ele não estava inteiramente garantido” (Spierenburg, 1984, p. 201). A “[...] justiça que as autoridades exibiam servia para reforçar sua posição precária [...]. Em outras palavras, o espetáculo do sofrimento deveria sobreviver até que um certo grau de estabilidade fosse atingido” (Spierenburg, 1984, p. 202). Ele é enfático quanto a isso: a instabilidade inicial e a sólida estabilidade dos estados depois “[...] trazem uma solução para o problema do desaparecimento das execuções públicas. Elas sugerem que uma transformação do estado constitui o fator explicativo” (Spierenburg, 1984, p. 203).

Mas, apesar da importância crucial que dá a esse fator, ele não é menos enfático ao sublinhar que “a emergência de uma aversão à vista de punições físicas e um consequente criticismo do sistema penal entre certos grupos” (Spierenburg, 1984, p. 203). constituiu a “primeira fase” do processo – o qual, aliás, no seu desenrolar, se assemelha bastante à visão de Norbert Elias sobre o *Processo civilizador*:

No curso do período de [formação] do estado moderno a dependência recíproca entre os grupos sociais aumentou [e] se estabeleceu um aumento na identificação recíproca entre grupos sociais. [...] Pelo fim do século XVIII, um número inestimável de indivíduos entre as elites tinha atingido um novo estágio e se identificado num certo grau com os condenados no cadafalso. Essas pessoas delicadas se horrorizavam à vista do sofrimento físico: mesmo aquele dos culpados. A primeira fase da transformação das sensibilidades estava definida (Spierenburg, 1984, p. 204).

Uma vez a “primeira fase” concluída, a “segunda fase [...] corre em paralelo” com o estabelecimento do Estado-nação, também numa linha bem próxima à de Elias:

[A] integração mais aproximada de áreas geográficas e mais larga participação de grupos sociais era muito mais estável do que no incipiente estado moderno. E os regimes liberal-burgueses, com suas crescentes agências burocráticas, tinham um caráter muito mais impessoal. Assim, o século dezenove testemunhou modos de repressão mais impessoais e menos visíveis. Execuções públicas não eram sentidas apenas como desagradáveis; elas não eram mais necessárias (Spierenburg, 1984, p. 205).

Também desse assunto trata um texto instigante, bastante citado nessa literatura sobre “sensibilidade”, do historiador americano Thomas Haskell, cujo título já diz a que vem: *Capitalismo e as origens da sensibilidade humanitária*. Haskell começa observando que uma “onda sem precedentes” de reformas humanitárias – da abolição da escravidão ao fim das “velhas práticas bárbaras” contra os criminosos – varreu o mundo ocidental a partir de meados do século XVIII (Haskell, 1985, p. 339). Até aí, nada que já não soubéssemos. O que ele traz de novo é o *insight* de que não é “mera coincidência” que esse humanitarismo tenha eclodido justamente num momento histórico – o da Era do Contrato – em que “não apenas o mercado induzia um nível mais alto de conscientização, mas também expandia a faixa de percepção causal e inspirava a confiança das pessoas no seu poder de intervir no curso dos eventos” (Haskell, 1985, p. 556). Para ele, foi a emergência de uma economia de mercado que, estendendo os limites da responsabilidade moral dos atores sociais, deu suporte a uma sensibilidade de tipo novo: a “sensibilidade humanitária”. A tese que defende é a de que o que

alterou o estilo cognitivo numa direção “humanitária” não foi [...] a ascendência de uma nova classe [...], mas, antes, a expansão do mercado, a intensificação da disciplina de mercado, e a penetração dessa disciplina em esferas da vida anteriormente intocadas por ela (Haskell, 1985, p. 342).

Haskell sustenta que são quatro as precondições para a emergência do humanitarismo como um “fenômeno histórico” (Haskell, 1985, p. 357). Por razões que adiante esclarecerei, vou primeiro referir-me às três últimas. Uma delas é a de que, para agir humanitariamente, “devemos perceber nós mesmos como estando causalmente ligados ao acontecimento ruim” (Haskell, 1985, p. 358); outra, a de que só “podemos ver nós mesmos como estando causalmente implicados no sofrimento de outrem [quando vislumbramos] um meio de interrompê-lo” (Haskell, 1985, p. 358); e, finalmente – aquela que compele “alguns de nós [a agir -, a de que] disponhamos de uma técnica ou receita para intervir [- ou seja,] uma sequência de passos que sabemos que podemos dar para alterar o curso ordinário dos acontecimentos” (Haskell, 1985, p. 358). É somente quando essas precondições estão reunidas que “começaremos a sentir que nossa inação não é meramente uma entre várias condições necessárias para a ocorrência ou continuação do acontecimento ruim [mas uma] causa significativa e contributiva [da sua permanência]” (Haskell, 1985, p. 358). Esses vínculos entre mercado e responsabilidade



moral, assim, são “[...] criados não por interesses de classe, mas pelos sutis isomorfismos e homologias que surgem de um estilo cognitivo comum aos negócios econômicos [e] juízos de responsabilidade moral” (Haskell, 1985, p. 547). Trata-se, como se vê, de um arrazoado muito “sutil” – para usar um termo que ele mesmo emprega – e que, a meu ver, dificilmente se presta, falando popperianamente, seja a ser confirmado, seja a ser falsificado.

Não vou adentrar a discussão que sua tese enseja, nem que seja porque, para os fins deste ensaio, o que me importa realçar é que Haskell tem o cuidado de ressaltar que, quando trata da “emergência de uma nova sensibilidade humanitária no século dezoito”, está se referindo a um “padrão coletivo [...] de comportamento no qual um número substancial de pessoas age regularmente para aliviar o sofrimento de estranhos” (Haskell, 1985, p. 360); e, muito honestamente, reconhece que

não está preocupado com episódios individuais de gentileza e decência humanas, [os quais, sublinha ele,] podem ocorrer em qualquer lugar e tempo. [O] nosso objetivo [- diz ele -] é especificar as condições mínimas que devem ser satisfeitas antes que esse *fenômeno coletivo* possa começar (Haskell, 1985, p. 360, grifo nosso).

“Fenômeno coletivo”. Retenhamos a fórmula, porque ela é importante para lembrar que Haskell está tratando da uma “nova sensibilidade” enquanto fenômeno *social*, não *individual*. Ele é explícito ao ressaltar que o “*approach* exploratório” que empreende “não pretende sondar os mistérios da sensibilidade ou da compaixão individual” (Haskell, 1985, p. 361). O mercado, afinal, teria apenas estendido os limites da responsabilidade moral dos atores sociais; mas essa responsabilidade lhe antecederia. É por isso que, estrategicamente, deixei para depois referir-me à primeira das quatro precondições que ele enuncia para a emergência do “humanitarismo”. Ei-la nos seus termos: a “primeira, e mais óbvia [é a de que] devemos aderir a máximas éticas que fazem da ajuda a *estranhos* a coisa certa a fazer, antes que possamos nos sentir obrigados a ir em sua ajuda” (Haskell, 1985, p. 357, grifo nosso).

É nesse sentido que o texto de Haskell vem ao encontro da reflexão que estou desenvolvendo a respeito da “piedade” rousseauiana: ela apareceria em qualquer tempo e lugar, e, portanto, não estaria submetida aos condicionamentos da história ou da sociologia. Parece-me também ser o caso de Spierenburg, para quem os fatores “institucionais” para a abolição dos suplícios em praça pública constituem a “segunda fase” do

processo, subsequente, portanto, à “primeira fase”, justamente “uma aversão à vista de punições físicas”, fenômeno que exprime uma “sensibilidade” que o autor toma como um dado, sem aventurar-se a esmiuçar as causas de sua emergência. Diversamente disso, Tocqueville e Elias exemplificariam o que disse sobre o fato de as ciências sociais adotarem a postura epistemológica própria às ciências de um modo geral, qual seja a exterioridade dos fatores sociais (a tautologia é inevitável) em relação aos atores como explicação para o seu comportamento e mesmo para a sua maneira de sentir. Afinal, trate-se da “infraestrutura” em Marx ou da “sociedade disciplinar” em Foucault, mas também da “sociedade democrática” em Tocqueville, ou do “processo civilizador” em Elias, a explicação para esse ou aquele comportamento, esse ou aquele sentimento, repousa numa instância externa ao sujeito que age ou sente.

Minha discordância com eles reside no fato de que no caso específico do meu objeto de reflexão – a “sensibilidade moderna” – parece estarmos diante de experiências que repousam numa instância independente das determinações sociais. Ou seja, mesmo depois que a Sociologia, a História ou a Psicologia tenham esclarecido as verdadeiras razões que comandam tal “sensibilidade”, subsiste uma questão que resta irresolvida naqueles que a sentem: a indelével impressão de que essas explicações não captaram todo o fenômeno; de que elas deixaram escapar algo, pois o sujeito que tem essa sensibilidade, mesmo depois de ler Marx, Foucault, Tocqueville ou Elias – e, portanto, tornar-se *intelectualmente* esclarecido sobre as razões sociológicas do seu *sentir* – continua a experimentar um sentimento de horror diante da imagem de um corpo que sofre. É o caso do leitor de *Vigiar e punir* que, mesmo que esteja convencido dos argumentos de Foucault para o abandono dos suplícios, nem por isso deixa de sentir-se mal ao ler o relato do suplício de Damiens.

Aqui, abro uma vereda para partilhar com o leitor um exercício de especulação que fiz enquanto elaborava este ensaio. Num determinado momento, refletindo sobre a “piedade” como sendo capaz de aflorar em todos os tempos e lugares, pensei se, nesse caso, não estaríamos diante de um arquétipo de tipo junguiano. Por comodidade, em vez de consultar Jung diretamente, fui ler Nise da Silveira, nossa junguiana por excelência. Ora, lendo-a, aprendi que “arquétipos”, se de um lado “postula[m] a existência de uma base psíquica comum a todos os humanos [o que permite] compreender por que em lugares e épocas distantes aparecem temas idênticos nos contos de fadas, nos mitos, nos dogmas e ritos das religiões, nas artes, na filosofia, nas produções do inconsciente de um modo geral” (Silveira, 1975, p. 77-78), de outro, pensando no caso específico do



meu objeto de reflexão – uma “sensibilidade” –, dei-me conta de que não estava diante de temas de contos de fadas, ou de mitos, ou de sonhos, ou de delírios, mas diante de formas de sentir e de agir. Quando li isso, dei meia-volta! Mas, curiosamente, o meu dar com os burros n’água não foi em vão, porque, lendo um livro amoroso que Ferreira Gullar lhe dedicou, deparei-me com um fato que se encaixava maravilhosamente na tese que aqui sustento. Trata-se de um evento envolvendo a própria Nise. Em 1944, no Centro Nacional Psiquiátrico Nacional Pedro II, no Rio de Janeiro, começou sua briga com a psiquiatria de então. Tinha entrado em voga uma série de tratamentos novos, dentre eles, o eletrochoque, e ela foi trabalhar numa enfermaria com um médico que estava aplicando aquelas inovações. Ela conta:

Paramos diante da cama de um doente que estava ali para tomar eletrochoque. O psiquiatra apertou o botão e o homem entrou em convulsão. Ele então mandou levar aquele paciente para a enfermaria e pediu que trouxessem outro. Quando o novo paciente ficou pronto para a aplicação do choque, o médico me disse: “aperte o botão”. E eu respondi: “Não aperte” (Gullar, 1996, p. 46).¹⁴

Heureca! – exclamei. Ocorre que esse caso se adequava perfeitamente ao que sustento sobre um sentir e agir que não se explica por um “fato social” – como diria Durkheim – que o condiciona: no caso, o exercício da autoridade medida à qual ela estava submetida. Mais ainda, a sua recusa em aplicar eletrochoques num paciente amarrado me remeteu a um célebre experimento feito no início dos anos 1970 pelo psicólogo americano Stanley Milgram sobre obediência à autoridade. Milgram recrutou vários voluntários que deveriam, supostamente, participar de um estudo sobre aprendizagem e punição. Eles eram colocados diante de um homem amarrado a uma cadeira, tendo um fio elétrico conectado ao corpo. O homem, na verdade, era um ator e tudo era fingimento, mas as pessoas que participavam da experiência nada sabiam e eram levadas a acreditar que se tratava de uma cobaia de verdade. As pessoas tinham à

14 Abro uma nota para contar outro caso envolvendo a mesma Nise que me encheu da maior piedade rousseauiana. Ela conta: “na Faculdade de Medicina, passei por uma formação cartesiana. Cabia-me e a meus colegas, o estudo das peças componentes das engrenagens da máquina que seria o corpo humano. E, para tornar mais fácil essa tarefa, muitas vezes recorria-se à vivisseção, ou seja, ao estudo dessa outra máquina mais simples, o corpo do animal, no flagrante vivo do seu funcionamento. Lembro-me, como se fosse hoje, de uma aula prática de fisiologia, que tinha por tema o mecanismo da circulação. Uma rã foi distendida e pregada pelos quatro membros (crucificada) sobre placa de cortiça e o peito aberto cruamente para que vissemos seu pequeno coração palpitando. Os olhos da rã estavam esbugalhados ao máximo e pareciam perguntar-nos: por que tanta ruindade?” (Silveira, 1995, p. 51-52).

sua disposição uma série de botões indicando voltagens elétricas que variavam de “choque leve” a “choque severo”. Os voluntários eram instruídos a administrar um choque do primeiro tipo para a primeira resposta errada, aumentando a voltagem a cada vez que a cobaia cometesse um erro. À medida que as respostas erradas iam acontecendo e os choques aumentando, o homem se contorcia fingindo dor e gritando por piedade. Quando algum voluntário dava sinais de hesitação, Milgram o tranquilizava dizendo que o homem estava bem e que o sucesso da experiência dependia da sua obediência às ordens. É de notar que qualquer voluntário tinha a liberdade de desistir de prosseguir na experiência a qualquer momento. Em que pese isso, “surpreendentemente, 71% dos sujeitos experimentais se mostraram prontos a administrar choques de 285 volts ou mais” (Brym *et al.*, 2006, p. 140-141), muito embora os interruptores daqueles níveis estivessem marcados com a etiqueta “perigo: choque severo”, e apesar do fato de o ator parecer sofrer muito com aqueles níveis de corrente elétrica. Conclusão da pesquisa: a maioria das pessoas tem dificuldade em desobedecer figuras de autoridade, por causa das punições, certo, mas também pelo ostracismo, ridicularização etc. a que ficam submetidas no grupo a que pertencem se fraquejarem.¹⁵

Mas o que me interessa ao âmbito deste ensaio é a “minoría sociológica” dos que não obedecem. Por que não o fazem? Não faço a menor ideia. E, como Haskell, não pretendo “sondar os mistérios da sensibilidade ou da compaixão individual”. A teorização (no sentido bem convencional de saber geral) que aqui pretendo fazer não é sobre os motivos pelos quais pessoas excepcionais agem excepcionalmente, mas sobre seu agir. Com o que volto à tese da relativa *a-historicidade* da “piedade” subjacente à sua ação, sentimento que, por sua vez, também se baseia num fenômeno relativamente *a-histórico*: a aversão à dor física. Voltemos mais uma vez a Foucault. Ele terminou exagerando na historicização de tudo o que diz respeito aos fenômenos humanos, chegando a incluir na sua reflexão o ponto irredutível do que somos enquanto corpo – vale dizer: ossos, músculos, tecidos, pele. Disse ele: “nada no homem – nem mesmo seu corpo – é fixo o bastante para compreender outros homens e se reconhecer neles” (Foucault, 1971, p. 160). E chamou de “ingênuos” aqueles que já identificavam em Sócrates uma

15 Lembro, quanto a isso, a existência de toda uma literatura tentando dar conta de uma questão perturbadora que o experimento de Milgram pôs em evidência como e por que pessoas normais se tornam torturadoras. Ver, por exemplo, Peters (1989, p. 205-217). Sobre como a cultura organizacional funciona como fator crucial para se entender a prática da tortura, ver o importante capítulo “Tortura S.A.” no livro de Barros (2015, p. 73-117). Especificamente sobre “a educação de um torturador”, ver Gibson e Haritos-Fatouros (1986).

humanidade trans-histórica em que se reconheceriam. De meu lado, acho que eles se reconhecem, sim; ou podem se reconhecer. Remonta à época dos meus primeiros estranhamentos com a obra foucaultiana a lembrança de um episódio relatado por Platão no *Fédon*. Trata-se do momento em que o filósofo, prestes a se submeter à cícuta a que fora condenado por Atenas, recebe seus amigos para os derradeiros momentos. Até então mantido sob ferros, ele é liberado do seu incômodo pouco antes de entornar o cálice. Nesse momento, com alívio, “esfregou com a mão a perna que fora libertada das correntes” (Platão, 1999, p. 120). Qualquer um de nós, ainda hoje, é capaz de compreender idêntico alívio...

Mas e antes? – no tempo das crucificações na Via Ápia ou dos suplícios na Praça da Grève? Chega a ser voz pacífica entre os historiadores¹⁶ que as multidões de antanho se rejubilavam com os tormentos aplicados a um criminoso. Mas, citando Veyne de novo, e as “pessoas com nervos fracos”? Isso para não falar, pois seria muito óbvio, da opinião dos próprios crucificados e supliciados sobre tais horrores. Mas falemos. Nem que seja para recuperar de um certo esquecimento um autor, Julien Benda, e uma obra que na primeira metade do século passado deu o que falar: *A traição dos intelectuais*. Benda escreve seu livro num momento em que, na Europa posterior à primeira guerra mundial, os intelectuais de um modo geral se alinhavam às duas grandes alternativas de então a uma democracia decadente: o fascismo e o comunismo. Escrevendo contra aqueles que alinhavam seu saber aos “interesses práticos” dos movimentos a que serviam, Benda acusa os intelectuais do seu tempo de terem traído a sua “função”, que é a de “defender valores eternos e desinteressados, como a justiça”. Pensando especificamente no comunismo, diz ele:

Essa idealidade da noção de justiça não é de forma alguma um postulado de metafísicos, como se compraz em estatuir o [materialismo dialético] do alto do seu “realismo”. Tenho cá pra mim que os povos que Nabucodonosor arrastava pelas estradas da Caldéia com uma argola no nariz, que o desafortunado que o senhor na idade média amarrava no mó de moinho [...], que o adolescente que Colbert [ministro de Louis XIV] acorrentava a vida inteira num banco de galé, tinham

16 Ver, por exemplo, o historiador francês Benoit Garnot, autor de uma imponente “História da Justiça” entre os séculos XVI e XXI, que diz, a propósito da justiça sanguinária do Antigo Regime no seu país, que ela era “aprovada, e mesmo desejada, pela população” (Garnot, 2009, p. 455) que se precipitava para ver os suplícios que se davam na Praça da Grève em Paris.

muito claro o sentimento de que neles se violava uma justiça eterna [...], e de forma alguma que seu destino era justo dadas as condições econômicas de sua época (Benda, 1975, p. 77).

No que diz respeito à questão da justiça não seria tão peremptório quanto ele. Ela, afinal, cobre um amplíssimo leque de assuntos para que possamos, em relação a todos eles, considerar que possuem uma idealidade eterna e imutável. Mas, por outro lado, considerando que o objeto de que me ocupo - a “piedade” rousseauiana - se erige sobre o corpo e sua capacidade de sentir dor, acho, sim, que estamos diante de uma espécie de infraestrutura material - se bem que não econômica - sobre a qual se ergue uma superestrutura - se bem que não ideológica - que pode ser formulada em termos de um imperativo categórico: “Não supliciarás nem torturarás”. Parafraseando Claude Lévi-Strauss, a dor é “boa para pensar”. Inclusive por parte dos antropólogos, os cientistas sociais que mais atentam à diversidade e às particularidades de que o mundo é feito e, portanto, menos atraídos pela tentação do eterno e do imutável. Raras vezes encontramos entre eles quem defenda a existência de “sentimentos eternos e universais”, como fazem Le Goff e Truong a respeito do “amor maternal e paternal”, um dos “raros que se podem encontrar em todas as civilizações, em todas as etnias, em todas as épocas” (Le Goff; Truong, 2010, p. 100). Mesmo não sendo antropólogo, acrescentaria a esse amor a aversão à dor como algo dotado de idênticas características. Por isso é que, ao anunciar no início que iria sustentar uma tese *relativamente* a-histórica, muni-me do acréscimo de um outro advérbio cauteloso: *circunscritivamente*.

É nessa circunscrição que trata o trabalho de um antropólogo francês contemporâneo, David Le Breton, que tem se dedicado a estudar um objeto um tanto esquecido pela sociologia: o corpo. Entre suas obras, destaco uma que diz respeito diretamente ao assunto de que me ocupo: *Uma antropologia da dor*. Como era de esperar, o autor rejeita a ideia de uma dor eterna, independentemente do “vínculo social”, ainda que ele mesmo reconheça pelo menos uma imutabilidade, ao dizer que “não há dor sem sofrimento” (Le Breton, 2012, p. 11 e 13). Mas esse sofrimento é o de um corpo humano, e este “não escapa à condição que faz de qualquer coisa própria ao homem o efeito de uma construção social e cultural, no interior de limites infinitamente variáveis” (Le Breton, 2012, p. 57). Nesses limites existem os “usos sociais da dor”, entre eles a dor como “sofrimento consentido”. Conhecem-se amplamente dois exemplos desse tipo de sofrimento: a do “cristão de antigamente que se esforça[va] para pagar a dívida contraída por ocasião do sacrifício de Cristo” (Le Breton, 2012, p. 17-18) através de mortificações físicas, e a

dos “ritos de passagem [que] implicam frequentemente uma prova dolorosa para testar a determinação, a força do caráter” (Le Breton, 2012, p. 17-18).

São, uns e outros, fatos, e não há como não os reconhecer. Mas observo que é exatamente porque causam intenso sofrimento físico que as dores dos cilícios e das provas iniciáticas são consentidas. Para além disso, convém não antropologizar em demasia. Dito de outra forma, convém não romantizar... Peguemos, a propósito, uma antiga e longeva tradição cristã - hoje praticamente em desuso - que, mesmo não procurando a dor, como no caso das mortificações que os penitentes infligiam à própria carne, terminava aceitando o sofrimento físico que as doenças traziam consigo, uma ocasião para o crente exercitar a famosa “imitação de Cristo”. Ora, como lembra a historiadora francesa Roselyne Rey, num precioso livro sobre a *História da dor*, a cristandade “deba-teu apaixonadamente sobre o sentido da dor” até não muito tempo atrás; e, embora “o problema do mal permane[ça] inteiro no plano metafísico”, a verdade é que, desde pelo menos o tempo de Montaigne (que, aliás, sofria de dores renais cruciais), “médicos e doentes ordinários, confrontados com a experiência íntima da dor, parecem convencidos da urgência de um progresso do saber para pôr um termo àquilo que sempre é, para o indivíduo, inaceitável e inominável” (Rey, 2011, p. 106).¹⁷

Mas voltemos, para terminar, ao *Vigiar e punir*. Como vimos, Foucault investe contra as leituras humanistas dos reformadores penais do século XVIII que propugnaram a abolição dos castigos cruéis, sustentando que a verdadeira finalidade da reforma era dotar a lei penal de uma racionalidade que ela não tinha, visando torná-la mais eficaz. Há bastante verdade na tese, não resta dúvida. Mas daí estamos autorizados a concluir que todos os que lutavam contra penas cruéis como a fogueira ou o esquartejamento eram movidos apenas por essa forma calculista de pensar? Ora, a maneira foucaultiana de pensar termina suprimindo um dos aspectos mais cruciais dessa história: a coisa mesma - ou seja, a crueldade inerente à cena de um corpo sendo queimado ou rompido em pedaços ainda vivo! A isso, gostaria de opor um olhar fenomenológico.

Como se sabe, a fenomenologia surge na passagem do século XIX para o século XX tendo como principal objetivo uma interlocução crítica com a psicologia de base

17 É na mesma historiadora que recolho um episódio anedótico, mas significativo, envolvendo um certo James Young Simpson, professor de obstetria em Edimburgo, que usou o clorofórmio pela primeira vez num parto em 8 de novembro de 1847. E a autora informa: “aos que lhe opunham o versículo do Gênesis (‘... Tu darás à luz entre dores’), ele opunha a passagem do Gênesis em que Deus, querendo dar uma companhia a Adão, fê-lo cair no sono para tirar-lhe uma costela [...], fazendo assim de Deus o primeiro anestesiista” (Rey, 2011, p. 188). Genial!

objetivista então em evidência. Para esta, os fenômenos psíquicos nada mais seriam do que o efeito de estímulos exercidos pelos objetos físicos exteriores sobre os mecanismos nervosos localizados no cérebro. Com isso, fenômenos como a consciência, por exemplo, não seriam mais do que uma expressão vaga com que se designavam eventos, em última instância, puramente fisiológicos. Ou seja: a consciência, enquanto *minha consciência*, se esvanecia. Por isso é que o “estilo” fenomenológico de mirar as coisas propõe uma retomada – para usar a clássica fórmula husserliana – dos “dados imediatos da consciência”. Afinal de contas, como lembra François Lyotard (1986, p. 63), “resta claro que a explicação, mesmo sofisticada, dos fenômenos físico-químicos que ‘acompanham’ a visão não é capaz de dar conta do fato mesmo de ver”.

Ver! É disso que se trata. Ver a dor e o sofrimento como fenômenos “irredutíveis”, em relação aos quais talvez seja vão procurar “o que é que está por trás disso”, como diz um cacoete típico do pensar sociológico. Afinal, à força de ir ver o que está por trás das coisas, não corremos o risco de não ver o que está na nossa *frente*? – ou seja, as coisas mesmas? Nesse sentido, no *Grande sertão: veredas*, de Guimarães Rosa, nos deparamos com uma reflexão que parece uma aplicação perfeita dessa perspectiva ao nosso objeto. É no momento em que o jagunço Riobaldo, ao ver os maus tratos a que estão sendo submetidos os capangas do malvado Hermógenes, eleva-se ao nível da mais sofisticada fenomenologia, e matuta: “O que demasia na gente é a força feia do sofrimento, própria, não é a qualidade do sofrente” (Rosa, 1978, p. 104).

Tudo isso me leva a uma reflexão de Merleau-Ponty que nunca esqueci desde que a li:

As pesquisas psicológicas, sociológicas, históricas, à medida em que se desenvolviam, tendiam a nos apresentar qualquer pensamento, qualquer opinião [...], como o resultado da ação combinada de condições psicológicas, sociológicas, históricas exteriores. [...] Ora, assim fazendo, elas chegavam a desenraizar seus próprios fundamentos. Se, com efeito, os pensamentos e os princípios diretores do espírito não são a cada momento senão o resultado de causas exteriores que agem sobre ele, as razões pelas quais eu afirmo qualquer coisa não são na realidade as verdadeiras razões da minha afirmação. Ela tem menos razões do que causas, causas que se trata de determinar a partir do exterior (Merleau-Ponty, 2000, p. 50).

Ora, será que faz sentido tentar encontrar as causas pelas quais em determinado momento de sua vida um Michel Foucault pôs sua pujante energia a serviço da



militância contra a prisão e, em seguida, se pôs a escrever um livro extraordinário – malgrado as objeções que tenho – chamado *Vigiar e punir*? Não será mais simples considerar que ele tinha... *razão*? Entendamo-nos bem. Não se trata de fazer desse tipo de mirada fenomenológica um *passé-partout* sociológico, aplicável a todo e qualquer objeto. Ao contrário, estou consciente de suas limitações e até mesmo da superioridade da sociologia tradicional em relação à maioria dos fenômenos com que os sociólogos habitualmente se ocupam. É evidente que a subjetividade dos atores não é a melhor metodologia para analisar a pobreza, o tráfico de drogas, a letalidade policial etc., ainda que uma “sensibilidade moderna” seja a meu ver um elemento heurístico valioso para se analisar movimentos sociais como o dos direitos humanos; com mais razão ainda, movimentos de reação ao que talvez sejam as formas mais graves de violação desses direitos: os suplícios e as torturas. Aqueles e estas, afinal, são, *fenomenologicamente* falando, o *nec plus ultra* de crueldade – infligir deliberadamente dores insuportáveis num corpo – e de covardia – porque se trata de um corpo imobilizado.

A piedade. Voltemos a ela – ou seja, à “repugnância inata em ver sofrer seu semelhante”, como quer Rousseau. “Repugnância *inata*”? – perguntar-se-ia, incrédulo, o leitor moderno, pouco afeito, senão hostil, a uma linguagem que cheira a jusnaturalismo empoeirado. “Inato”, afinal, não nos remeteria a algo como uma natureza humana? Se fosse assim, aliás, a piedade – como disse Descartes a respeito do “bom-senso” – seria a “coisa mais bem repartida deste mundo” (Descartes, s. d., p. 59). Mas, nesse caso, como se explica que haja tanta impiedade no mundo? Voltemos ao genebrino.

A piedade rousseuniana, lembremos, é do homem no *estado de natureza*. Antes, portanto, do ingresso do homem na vida em sociedade e tudo que isso implica: apropriação da terra, acumulação de capital, servidão, pobreza, riqueza, impérios. É claro que essas descrições de Rousseau, tanto quanto as dos demais contratualistas do século XVIII, não são para serem levadas ao pé da letra; elas são modelos abstratos de que esses autores, partindo de certas premissas axiomáticas – todos os homens nascem livre etc. –, se valem para construir um arrazoado que justifica a ordem existente ou propõe uma nova. Em qualquer dos casos, o fato é que, inata e comum a todos os homens, ou não, a piedade, no *estado de sociedade*, só pode ser exercida, ou não, no interior de suas instituições. Isto é: os homens, há milhares e milhares de anos, não nascem mais no estado de natureza – a supor que ele tenha existido –, mas no interior da Mesopotâmia de Nabucodonosor, que arrastava seus prisioneiros amarrados por uma argola no nariz; ou na Roma dos céasares, que crucificava seus inimigos; ou no Medievo da Inquisição, que queimava hereges

· LUCIANO OLIVEIRA

e bruxas; ou no *ancien régime* europeu, que esquartejava seus criminosos; ou no mundo em que vivemos, que entulha seus delinquentes em prisões superlotadas.

Em qualquer dos casos, a população de um modo geral vive sua vida sem maiores dúvidas hamletianas sobre esses graves assuntos, considerando tudo isso normal. No tempo dos suplícios, pelo menos é o que dizem os historiadores, o povo acorria àqueles espetáculos e assistia a tudo aquilo no entusiasmo, ou passivamente. Nos tempos modernos, como lembra Pratt, o “processo civilizador” terminou por “excluir” as prisões do mundo civilizado, mediante a “indiferença do público”. E se ninguém “sabe” o que acontece de “perturbador” por trás dos muros das prisões, é simplesmente porque ninguém se importa com isso, já que, sendo de competência das burocracias de um poder centralizado, esses assuntos desagradáveis não são de sua alçada (Pratt, 2006, p. 174).

Ao fim e ao cabo, pensando bem, não há nada, sociologicamente falando, que deva nos espantar. As pessoas, ou boa parte das pessoas, ou a maioria das pessoas, ou mesmo a imensa maioria das pessoas aceita com naturalidade – ou pelo menos não discute – as leis, os usos e costumes da sociedade em que nascem. Se não fosse assim, aliás, sequer haveria sociedade... nem sociologia. Estamos falando aqui, claro, de uma sociologia externalista, à maneira de um Durkheim, para quem o objeto específico da sociologia seria o que ele nomeia de “fato social”, a saber: “maneiras de agir, pensar e sentir exteriores ao indivíduo, e dotadas de um poder coercitivo em virtude do qual se lhes impõe” (Durkheim, 1973, p. 390). A lei é um fato social, seja a de Nabucodonosor, a de César, a da Inquisição, a do *ancien régime* ou a nossa. Como também é um fato social a “lei” informal dos “justiceiros” na praia do Flamengo de 2014, ou as normas médicas que mandavam aplicar eletrochoques nos doentes mentais do Centro Psiquiátrico onde Nise da Silveira trabalhava.

Ela, a lei, existe para ser obedecida e, de um modo geral, é. Mas, como sempre na gramática dos homens, há uma conjunção adversativa; sempre há aqueles que, saindo das determinações sociológicas a que estamos todos normalmente submetidos, questionam as iniquidades de que grande parte do mundo é feito. É o caso de Yvonne, desobedecendo a “lei” da classe social a que pertence; de Esmeralda, desafiando o escárnio da turba em torno do cadafalso em Paris; de Verônica, acudindo a um supliciado em agonia nos tempos do Império Romano; é o caso, enfim, do bom samaritano, socorrendo um estrangeiro à sua tribo. Mas também, rematemos, de uma Nise da Silveira, desobedecendo às ordens do meio médico em que está inserida. Essas figuras extraordinárias (e o hífen é proposital) são aquilo que outra imagem extraída da “boa nova” chama de “sal da terra”.



REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, L. *Positions*. Paris: Editions Sociales, 1976.
- BARROS, M. *Polícia e tortura no Brasil*. Curitiba: Editora Appris, 2015.
- BENDA, J. *La trahison des clercs*. Paris: Éditions Grasset, 1975.
- BRYM, R. J. et al. *Sociologia: sua bússola para um novo mundo*. São Paulo: Thomson, 2006.
- BURKE, P. *A escola dos annales (1929-1989): a revolução francesa da historiografia*. São Paulo: Editora da Unesp, 2010.
- DESCARTES. *Discurso do método*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, s. d.
- DURKHEIM, É. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).
- ELIAS, N. *O processo civilizador - vol. 2: formação do estado nacional*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.
- ELIAS, N. *O processo civilizador - vol. 1: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- FOUCAULT, M. Nietzsche, la généalogie, l'histoire. In: *Hommage à Jean Hippolyte*. Paris: PUF, 1971.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- GARLAND, D. *Castigo y sociedad moderna - un estudio de teoría social*. Coyacán, Mexico / Madrid, Espanha: Siglo Veintiuno Editores, 1999.
- GARNOT, B. *Histoire de la justice: France, XVIIe-XXIe siècles*. Paris: Gallimard, 2009.
- GIBSON, J.; HARITOS-FATOUROS, M. The education of a torturer. *Psychology Today*, New York, Nov. 1986.
- GULLAR, F. *Nise da Silveira: uma psiquiatra rebelde*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1996.
- HASKELL, T. L. Capitalism and the origins of the humanitarian Sensibility. *The American Historical Review*, Chicago, v. 90, n. 2 e 3, 1985.
- LE BRETON, D. *Anthropologie de la douleur*. Paris: Éditions Métalié, 2012.
- LE GOFF, J.; TRUONG, N. *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- LYOTARD, F. *La phénoménologie*. Paris: PUF, 1986.
- MELOSSI, D.; PAVARINI, M. *Cárcere e fábrica: as origens do sistema penitenciário (séculos XVI-XIX)*. Rio de Janeiro: Editora Revan, 2006.
- MERLEAU-PONTY, M. Les sciences de l'homme et la phénoménologie. In: *Parcours Deux - 1951-1961*. Paris: Éditions Verdier, 2000.
- OLIVEIRA, L. *Imagens da democracia*. Recife: Editora Pindorama, 1995.



· LUCIANO OLIVEIRA

OLIVEIRA, L. Quando Casanova virou o rosto e tapou os ouvidos. *Revista Brasileira de Sociologia do Direito*, v. 8, n. 3, 2021a.

OLIVEIRA, L. Quando um grito interrompeu a escrita de Montesquieu. *Revista Direito Mackenzie*, v. 15, n. 3, 2021b.

PETERS, E. *Tortura*. São Paulo: Editora Ática, 1989.

PLATÃO. *Fédon*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores).

PRATT, J. *Castigo y civilización*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2006.

REY, R. *Histoire de la douleur*. Paris: Éditions La Découverte, 2011.

ROSA, J. G. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1978.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

RUSCHE, G.; KIRCHHEIMER, O. *Punição e estrutura social*. Rio de Janeiro: Editora Revan, 1999.

SILVEIRA, N. da. *Jung - vida e obra*. Rio de Janeiro: José Álvaro Editor, 1975.

SILVEIRA, N. da. *Cartas a Spinoza*. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1995.

SPIERENBURG, P. *The spectacle of suffering*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

STRAUSS, L. *Droit naturel et histoire*. Paris: Flammarion, 1986.

TOCQUEVILLE, A. de. *De la démocratie em Amérique - II*. Paris: Gallimard, 1981.

TOCQUEVILLE, A. de. *Écrits sur le système pénitentiaire en France et à l'étranger - I*. Paris: Gallimard, 1984.

VEYNE, P. Foucault révolutionne l'histoire. In: *Comment on écrit l'histoire*. Paris: Éditions du Seuil, 1978.

Luciano Oliveira

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, os seguintes livros: *Do nunca mais ao eterno retorno: uma reflexão sobre a tortura* (Brasiliense), *O aquário e o samurai: uma leitura de Michel Foucault* (Lumen Juris), *E se o crime existir?* (Revan).

Universidade Federal de Pernambuco

Recife, Pernambuco, Brasil

E-mail: jlgo5283@gmail.com

Equipe editorial

Editor Acadêmico Felipe Chiarello de Souza Pinto

Editor Executivo Marco Antonio Loschiavo Leme de Barros



YVONNE, ESMERALDA, VERÔNICA.
A "PIEIDADE" EM ROUSSEAU, O "ANTI-HUMANISMO TEÓRICO"
EM FOUCAULT E A "SENSIBILIDADE MODERNA"

Produção editorial

Coordenação Editorial Andréia Ferreira Cominetti

Preparação de texto Mônica de Aguiar Rocha

Diagramação Libro Comunicação

Revisão Vera Ayres

Estagiária editorial Isabelle Callegari Lopes

