

## **PUNIÇÃO, PENITÊNCIA E RAZÃO DE ESTADO: DIMENSÕES SAGRADAS DA PENA DE DEGredo**

**Maristela Toma**

Mestre em História Social – UNICAMP

Professora da Universidade Estadual do Centro Oeste – UNICENTRO

E-mail: [mstoma2000@yahoo.com](mailto:mstoma2000@yahoo.com)

### **Resumo**

Neste artigo serão discutidos alguns significados atribuídos ao degredo praticado por Portugal no período moderno. Para além do significado jurídico da pena de degredo, a reflexão proposta estende-se acerca de seus significados simbólicos. Trata-se aqui de revisitar algumas das representações, algumas clássicas, acerca do degredo e de propor mais uma chave de leitura para a compreensão do tema em nossa historiografia.

### **Palavras-Chave**

Degredo – Portugal - Representações

*Não parecerá cruel demais se dissermos que, em benefício de todo o corpo, deva-se amputar um pé ou mão, que na república são os cidadãos, já que «o próprio Príncipe, a cabeça do corpo místico da república, é obrigado a sacrificar sua vida», sempre que assim exija a república.*

Silvio Piccolomini

De ortu et auctoritate imperii romani

### **1 - Introdução**

Tema ainda pouco estudado e apenas recentemente redescoberto pela historiografia, o degredo oferece um leque de questionamentos, muitos dos quais ainda sem resposta. Punição central do aparato legislativo português durante toda a Idade Moderna, a pena de degredo

aparece em inúmeros títulos das Ordenações do Reino e dos Regimentos do Santo Ofício. O degredo corresponde a um tipo bastante específico de expulsão penal e deve ser compreendido dentro de uma política, cuja lógica pautava-se no afastamento dos indesejáveis e em seu aproveitamento por parte do Estado que os sentenciou. Seu significado jurídico, portanto, extrapola a determinação de expulsão territorial veiculada em penas similares como banimento, deportação e desterro. A pena de degredo, embora apresente elementos oriundos dessas penas, traz em seu bojo peculiaridades que reclamam uma diferenciação.

Degradar não é apenas expulsar; trata-se de afastar os perturbadores da ordem mantendo-os sob jurisdição e uso do Estado. O degredo inscreve-se dentro de uma política de transplante populacional extremamente dinâmica, que se pautou em um conceito racional de aproveitamento de condenados como mão de obra móvel colocada a serviço do Estado, sob as mais variadas formas. Na arquitetura do degredo a serviço da razão de Estado concorreram duas lógicas: a lógica da exclusão, que tornava imperativo afastar os criminosos; e a lógica política e econômica, que visava o seu aproveitamento. Exclusão, portanto, mas incorporação também. Lógicas distintas que se complementaram e que acabaram por fundamentar e justificar a prática do degredo em Portugal.

Dentro dessa perspectiva, por cerca de sete séculos Portugal lançou mão do degredo, viabilizando, desse modo, o envio de condenados aos coutos metropolitanos, às longínquas possessões ultramarinas e às temíveis galés. Desde pelo menos o século XV, em Portugal a pena foi investida de um pressuposto de utilidade social que acabou por servir de justificativa para sua manutenção, a despeito do coro de vozes contrárias. A política de degredo estava em pleno compasso com as teorias mercantilistas vigentes no início do período moderno. As intenções que presidem tal política são claras: transformar o ônus em utilidade implicava expulsar os indesejáveis e atribuir a eles uma função nos locais de degredo.

Aproveitar os degredados torna imperativo que estes sejam integrados ao mundo do trabalho, seja nos coutos metropolitanos, seja nas galés ou nas colônias além-mar. Desse modo, o degredo, a um só tempo, por meio do transplante populacional, significa exclusão e

integração. A integração do degredado ao mundo do trabalho acena ainda com a possibilidade de regeneração, onde os beneficiários seriam os próprios condenados, que poderiam, segundo as palavras de Maurício de Nassau, “lavar com suor honesto a anterior infâmia”. Essa idéia, recorrente desde o século XVI, também atravessaria séculos como justificativa para a manutenção da pena e foi objeto dos debates jurídicos travados nos séculos XIX e XX acerca da viabilidade do degredo.<sup>1</sup>

Embora os aspectos práticos da política do degredo devam se concretizar dentro do universo laico, as raízes desse processo podem ser buscadas também no campo do sagrado. À época das Ordenações do Reino, o Direito era permeado de valores religiosos; para onde quer que dirigisse seu foco, as especulações jurídicas se relacionavam intimamente com o pensamento teológico. Para citar apenas alguns exemplos: a idéia de pecado assimilado ao crime, a transmissibilidade da culpa aos descendentes e mesmo a garantia de locais de asilo são procedimentos legais que encontram paralelos no *Antigo Testamento*. Lembremos também que a preocupação com a intenção, quase uma obsessão do pensamento jurídico da época, está em conformidade com o pensamento teológico neo-testamentário, que sublinha a intenção como “elemento essencial de qualquer atitude ética.”<sup>2</sup> Para além da Justiça, o imaginário, como também o cotidiano da época, era todo vazado pelo pensamento religioso.<sup>3</sup> E no caso específico do degredo, tanto a historiografia, como também as fontes, ao se reportarem à pena, fizeram largo uso do vocabulário litúrgico.

A partir daí é possível realizar outras leituras do degredo, cujas imagens ultrapassam a sua conotação inicial de instrumento punitivo da justiça colocado a serviço do Estado. Ajustando o foco segundo outra lente, deveremos levar em conta a sua dimensão penitencial e sagrada, cujas ressonâncias nos levam às voltas com outros aspectos culturais evocados pela pena de degredo.

## 2 - O imaginário religioso: a dimensão penitencial

Na legislação portuguesa o degredo ajustou-se a um desejo de depuração do espaço metropolitano. “Alimpar”, “desinfestar” e outros termos semelhantes são recorrentes na linguagem da época para se referir à necessidade de degredar criminosos. Uma vez expulso, o degredado purificava, pela sua ausência, locais que a hierarquia espacial privilegiava. É possível pensar, assim, nas ressonâncias e aproximações que poderia apresentar o degredo com o rito sacrificial do bode expiatório – antigo ritual hebraico em que um animal é enviado ao deserto como que para ser oferecido em sacrifício para que sejam expiados os pecados de todo um povo.

Esta associação foi feita por Geraldo Pieroni, que chamou a atenção para o fato de que “o bode expiatório da antiga tradição hebraica e os degredados portugueses da época Moderna simbolizavam, ambos, a rejeição e a condenação do pecado: o mal era expulso com eles. O degredados, neste enfoque, eram ‘bodes expiatórios’, na medida em que eram eles depositários dos pecados de todos.”<sup>4</sup>

Do hebraico *kipper*, expiar significa purificar coisas impuras por intermédio de um sacerdote ou mártir. Enquanto expiador, o degredado revela-se um mediador. Desta forma, em nosso entender, tal leitura do degredo apenas aparentemente diz respeito exclusivamente à exclusão. A analogia com o bode expiatório, ao conferir aos degredados uma função – a de purificação, comporta também a idéia de integração, uma vez que os investe de um papel salvífico.

O degredo colonial, ao associar-se com o imaginário que girava em torno das viagens oceânicas no início do período moderno, suscita ainda outra imagem, bastante forte em nossa historiografia. Incorporado aos mistérios e simbolismos da travessia marítima, o degredo foi analisado por Laura de Mello e Souza como parte integrante de um rito de passagem.<sup>5</sup> Entendido como uma espécie de exílio ritual, o binômio degredo/travessia traria em seu bojo as idéias de transformação e regeneração.

Fonte da vida e da morte, o mar é por consequência o local do renascimento e das grandes transformações. Pano de fundo dos sacrifícios rituais é nele que se processa a peregrinação dos santos. A água, símbolo da purificação, é a substância que veicula o sagrado

no sacramento do batismo, assim como nas religiões orientais o banho purifica e vivifica pelas águas dos rios sagrados. Instrumento do castigo divino sob a forma do dilúvio bíblico, ao mesmo tempo em que simboliza a destruição, traz em si a esperança, pois se associa também à fecundidade e à fonte da juventude.

Desde o Renascimento a Europa encontrou no mar o caminho para expulsar de suas terras os indesejados. Loucos, leprosos e doentes de toda sorte eram abandonados aos barcos - incumbidos de levar, para longe da terra e da vista dos homens, a escória social. Por todo o período da Idade Moderna os hospitais marítimos foram cultivados com base nesse mesmo princípio.<sup>6</sup> Segregação, portanto, mas levando-se em conta as representações do mar e da água, esperança de regeneração também. Não devia estar fora de questão que pela alquimia misteriosa das águas os maculados pudessem experimentar a purificação no espaço da viagem - que se convertia, assim, em peregrinação.

O degredo, desse modo, pode ser assimilado a toda uma tradição que via o mar como elemento purificador. Ao partilharem das propriedades sagradas das águas, os condenados ao degredo colonial poderiam, no espaço da travessia, participar de uma espécie de rito de passagem imaginário. Atravessar o mar, território de Satã e das potências infernais, traduzia-se, no imaginário comum europeu - mais familiarizado com os relatos de naufrágio do que com as viagens propriamente - nos termos de um embate entre o bem e o mal. Sobreviver a uma viagem dessas proporções era como experimentar um renascimento. “Renascidos”, não seria de surpreender se os degredados se mostrassem mais devotos e mais observadores das leis cristãs. Seguros, em terra, nos seus destinos de degredo, os condenados poderiam, então, dar prosseguimento à sua “penitência”.

Sem dúvida, a leitura mais recorrente do degredo – seja na historiografia, seja no imaginário do homem comum europeu – está associada à imagem do Purgatório cristão. Na retórica européia do período moderno, o degredo era o mecanismo pelo qual os criminosos/pecadores eram enviados para as regiões longínquas – e no caso do degredo para o Brasil e para a África, as mais preteridas e inóspitas de que se tinha notícia, para “purgar” suas faltas. Retirados à força de seu mundo cotidiano, amargando a distância dos entes

queridos, separados, muitas vezes pelo misterioso abismo que era o mar; os condenados cumpriam suas penas – e com elas, “redimiam suas culpas”. A utilização de todo um vocabulário litúrgico para se referir a uma pena legal, normalmente cumprida nas longínquas terras coloniais do Novo Mundo, não deixaria de surtir efeitos na associação com o Purgatório.

A crença nesse além intermédio, onde os pecadores passavam por provações enquanto aguardavam o dia do Juízo Final instalou-se na Europa entre os séculos XII e XIII. Fruto da herança legada ao cristianismo por religiões e civilizações antigas, o Purgatório não consta das Escrituras. Foi a partir de Agostinho - a quem os teólogos atribuem a paternidade do Purgatório - que a crença iniciou um longo percurso até se instalar definitivamente como dogma da religião.<sup>7</sup>

Situado entre o Inferno e o Paraíso, o Purgatório apresenta-se como um espaço/tempo transitório, onde os penitentes purgam suas culpas por meio de penas com duração limitada e proporcional às culpas. Tal crença implica antes a crença na imortalidade da alma e na ressurreição para a vida eterna, colocando, entre esses 2 acontecimentos, um duplo julgamento dos mortos; está ligada também à idéia de responsabilidade individual, “de livre arbítrio do homem, culpado por natureza por causa do pecado original, mas julgado segundo os pecados cometidos sob sua responsabilidade.”<sup>8</sup> O Purgatório, portanto, faz parte do ideário cristão, mas não abarca sua totalidade: entre os cristão, são os católicos que se mostram sensíveis à crença, enquanto que os protestantes seguirão, reticentes, denominando o Purgatório de “terceiro lugar”, nomenclatura que Lutero achava mais condizente a um além inventado.

No século XVI, enquanto a existência do Purgatório passava a ser motivo de debate entre católicos e protestantes, não foram poucos os olhares que se voltaram para o Novo Mundo, elegendo-o como purgatório na terra. As associações das terras recém descobertas à imagem do Paraíso terreal ainda eram bastante correntes no Velho Mundo. A partir dos primeiros esforços colonizatórios, uma segunda imagem veio juntar-se ao retrato edenizador inicial. Humanidade infernal - índios, negros e toda sorte de alimárias compunham um

segundo retrato do Novo Mundo. Intercalando-se; sobrepondo-se; às vezes, combinando-se ao retrato inicial; sem jamais enterrá-lo definitivamente. Ao mesmo tempo, um terceiro retrato começava a ser forjado, fazendo jus talvez às oscilações do pensamento europeu, indeciso entre eleger o Novo Mundo como Inferno ou Paraíso.

Dentro dessa concepção, coube ao Brasil um lugar de destaque. No século XVII, padre Vieira comparou a África ao inferno e o Brasil ao purgatório, pois era o lugar onde se oferecia aos negros a libertação da alma pelo sacramento do batismo. Tempos depois, outro jesuíta, André João Antonil afirmaria: “O Brasil é inferno dos negros, purgatório dos brancos e paraíso dos mulatos e das mulatas”. A historiografia do século XX reiterou a “vocação” da maior colônia portuguesa, com Paulo Prado afirmando: “O Brasil era um degredo ou um purgatório”.

Laura de Mello e Souza<sup>9</sup>, orquestrando todos esses elementos, elaborou a leitura que assimila o Brasil ao purgatório e este ao degredo. Em sua formulação, reuniu 3 tradições distintas do pensamento europeu: a noção de purgatório; a função purificadora da travessia marítima e a idéia de exílio ritual. Combinando esses elementos, o degredo desponta como um grande rito de passagem. Sensível à leitura que Sérgio Buarque fez do Brasil no consagrado *Visão do paraíso*, a autora completou: “Paraíso terrestre pela natureza, inferno pela humanidade peculiar que abrigava, o Brasil era purgatório pela sua relação com a metrópole.”<sup>10</sup> Fazendo eco à analogia feita por Antonil, entre o processo de purificação da cana de açúcar e o ato de purgar, a autora evidenciou também a profunda articulação do purgatório colonial com o funcionamento do sistema colonial: “Lugar de purgação, a colônia atenuava os pecados conforme avançava o processo colonizatório; quanto maior a harmonia entre a atividade desenvolvida e o interesse metropolitano, mais rápida seria a purgação”.<sup>11</sup>

A historiografia do degredo também se mostrou sensível às imagens e metáforas do Purgatório suscitadas pela maior colônia portuguesa no imaginário dos homens do Velho Mundo. Incorporando a leitura de Souza, que localiza o Purgatório no Brasil-colônia a partir do imaginário europeu,<sup>12</sup> Pieroni, contudo, lembra que no nível puramente dogmático, o Purgatório foi definido pela Igreja como um estado, e não um lugar, ainda que a

popularização da doutrina tenha se dado às custas da sua espacialização: “Para o homem comum era mais fácil entender o Purgatório associando-o a um espaço. O ‘estado’ entre o Paraíso e o Inferno tornou-se, no entendimento popular, um ‘lugar’ (...) É sob essa ótica mental que desembargadores e inquisidores fizeram das colônias portuguesas verdadeiros ‘locais’ de purificação dos desvios e improbidades existentes no Reino.”<sup>13</sup> Atento às premissas do pensamento teológico, o autor completou: “Para os inquisidores era inadmissível a remissão dos pecados sem o ‘fogo purificador’, o qual, era determinado por meio de uma ação penitencial. Na penitência está embutida a purificação e, sem dúvida alguma, a penitência-punição que mais se assemelhou ao Purgatório foi o degredo.”<sup>14</sup>

A imagem da pena de degredo personificando o mito medieval cristão do Purgatório é sedutora. Os paralelos entre os 2 elementos são evidentes: ponto intermédio entre o Paraíso e o Inferno, o Purgatório, segundo a doutrina que o institui, tem por função oferecer aos crentes a chance - via o binômio sofrimento/arrependimento - de salvação e, por conseqüência, a passagem para o Paraíso; do mesmo modo, pensou-se na triangulação Portugal/África/Brasil e nos condenados que aqui cumpriam degredo como penitentes esperançosos de retornar ao paraíso metropolitano. A concepção da doutrina do Purgatório baseia-se na idéia de julgamento e, tal como a justiça laica, no espaço/tempo do Purgatório o que se verifica é um sofisticado processo judicial que prevê a mitigação das penas em função de fatores diversos: do mesmo modo que ocorria nas esferas judiciais terrenas, onde os condenados recorriam às Misericórdias para que estas encaminhassem ao Rei as petições de perdão, as almas no Purgatório também podiam se beneficiar de intervenções externas - os sufrágios dos vivos, encaminhados pela Igreja, na intenção de que Deus, em sua misericórdia, lhes concedesse o perdão eterno.<sup>15</sup>

Contudo, o retrato do purgatório colonial não se oferece ao olhar sem apresentar também seus perigos e gostaríamos de acrescentar aqui algumas observações acerca do binômio purgatório-degredo. Lembramos, em primeiro lugar, que os pontos de contato entre pressupostos, práticas e objetivos das Justiças divina e laica colocavam questões delicadas para ambos os lados. A prática da misericórdia régia em muitos momentos colocou-se como

perigo ao ideal de salvação cristã. Na construção da soberania a clemência do rei deveria se colocar acima da lei positiva, fato que colocava a questão dos limites entre o que era perdoado pela lei divina e pela lei positiva. Embora esse questionamento fosse muito mais evidente no confronto entre católicos e protestantes,<sup>16</sup> é possível conjecturar se, no caso de Portugal, a prática do degredo assimilada à idéia de Purgatório não pudesse suscitar uma reflexão semelhante. Afinal, se conceder perdão a um crime capital, comutando sua sentença em degredo, já significava, por si só, extrapolar os limites daquilo que cabia ao perdão divino, tanto mais nociva à idéia de salvação deveria ser a crença de que um pecado capital como o homicídio pudesse ser remido na terra.

Não podemos esquecer também que o Purgatório enquanto doutrina surge, no século XIII, como receptáculo dos pecados veniais<sup>17</sup> e dos pecados arrependidos, remidos em confissão, mas cuja penitência não se completara na terra por ocasião da morte do penitente. Ou seja, em termos cronológicos, a doutrina era bem clara: o Purgatório situava-se no *post-mortem*, mais especificamente entre a morte e a Ressurreição. E embora o Concílio de Trento (1545-1563), ao instituir definitivamente o Purgatório, tenha acatado a concepção de Agostinho, que defendera que as provações terrenas podiam funcionar como o início da purgação,<sup>18</sup> os cânones entenderam o Purgatório como um *estado* e não um *lugar*. Mais do que isso, a fim de evitar a propagação de idéias errôneas, o Concílio foi categórico ao proibir a pregação dúbia acerca do Purgatório, uma vez que, mal interpretada a doutrina, facilmente se abria caminho para a heresia.

Como pensar, então, nos clérigos que, em sua retórica, localizaram o purgatório no Brasil? Decerto, mais até do que uma metáfora do Purgatório enquanto doutrina, é bem possível que os homens da igreja, ao se utilizarem do termo, tivessem em mente a acepção do purgatório como sofrimento.<sup>19</sup>

A associação entre sofrimento e degredo pode ser encontrada em uma oração bastante conhecida entre os católicos, que assim suplicam à Virgem: “...A Vós bradamos, os degredados filhos de Eva / A Vós suspiramos, gemendo e chorando nesse vale de lágrimas /

Eia, pois, advogada nossa / Esses Vossos olhos misericordiosos, a nós volvei / E, depois desse desterro / Mostrai-nos Jesus, bendito fruto do Vosso ventre...”

Neste caso, a condição de degredo (entendido aqui como banimento) diz respeito à toda humanidade, que, pelo pecado original se viu privada do Paraíso. É a vida terrena, portanto, que se delinea sob o signo do desterro, uma vez que, para os fiéis, “a verdadeira pátria está no céu” (Hbr 13,14;1). Como cidadãos, cuja pátria se encontra em outro mundo, os filhos de Eva têm a existência marcada pelo sofrimento, fruto da ira divina. O Antigo Testamento reconhece 2 espécies de sofrimento: físico e interior. O sofrimento interior comporta, entre outras coisas, a perseguição; o isolamento; a saudade da pátria; a separação dos entes queridos – sentimentos em que os condenados à vida no degredo certamente deviam se reconhecer. Neste sentido, o degredo/purgatório, enquanto **estado de sofrimento**, prescinde de espacialização; pelo contrário, é a partir da negação de um espaço que esse estado de sofrimento se define. Com isso, torna-se desnecessário associá-lo a um lugar específico.

O Brasil, tomado como colônia-purgatório, certamente o foi na retórica moderna em função do número (ainda hoje indefinido) de degredados que para cá foram enviados. «Terra de degredados e gente de mal viver»; certamente correspondia a uma perspectiva local – a dos que aqui estavam e assistiam com um misto de pesar e suspeita o desembarque dos condenados. Do outro lado do Atlântico, as autoridades angolanas, por seu turno, manifestaram preocupações semelhantes, numa retórica que, aliás, se confunde muito com a dos documentos da colônia americana.<sup>20</sup> Sob a perspectiva dos moradores de Castro Marim, destino da maioria dos condenados ao degredo interno em Portugal, é provável que os sentimentos fossem os mesmos.

Em sua dimensão sagrada, as imagens do degredo apresentadas acima têm em comum um mesmo substrato cristão: a idéia de purificação e de possibilidade de redenção dos pecados. Reconciliação, retomada da aliança com Deus, que fora quebrada pelas faltas cometidas pelos criminosos. Porém, segundo a ótica cristã, é Deus quem concede aos homens a chance de praticarem ações expiatórias. O homem, por si só, não tem garantia nenhuma de

que seus atos irão alcançar a purificação, que depende unicamente de Deus. É pelo dom da Graça divina, exclusivo e unilateral, que se retoma a aliança. Se no campo do dogma, portanto, as imagens do degredo descritas acima se defrontam com questões delicadas, o mesmo não pode ser dito de sua recepção no imaginário comum dos homens do Velho Mundo, como bem o demonstraram Souza e Pieroni.<sup>21</sup>

Na católica península ibérica, onde uma parcela significativa da população convivia diariamente com a pobreza e a fome em contraste com os privilégios da nobreza, essas aspirações, que investiam o degredo de esperança, respondiam a um desejo de justiça como compensação das agruras cotidianas. A cidade de Lisboa, que em meados do século XV fizera-se senhora de um comércio marítimo florescente, sendo considerada o «empório da Europa», escondia sob o título pomposo de «princesa do mar Oceano» a pobreza, a fome e a doença, que rondavam diariamente pelas ruas.<sup>22</sup> Para muitos dos homens e mulheres que habitavam essa parte da velha Europa, a vida no Novo Mundo, apesar de dura e mesmo quando fruto de uma sentença judicial, poderia (e era quase vital que assim fosse) acenar com uma ponta de esperança, seja sob a forma de oportunidade de enriquecimento, seja sob a forma de *salvação*.

### 3 - Sacralidade e Justiça na Razão de Estado

Tendo em conta as profundas imbricações e interferências mútuas entre as idéias e elementos da justiça divina e da justiça dos homens, cabem ainda algumas observações. Para além do intercâmbio que se percebe, desde a retórica comum, chegando aos paralelos verificados nos procedimentos, é possível se questionar também se o direito divino e o direito positivo não se irmanavam também em seus objetivos.

Dentro do antigo Direito Romano, a idéia de penas reformatórias ainda não está colocada; a finalidade essencial da punição é o castigo. Já a justiça cristã, por sua vez, tem como finalidade última promover a reconciliação com Deus. “Cada julgamento divino está a serviço da graça.”<sup>23</sup> Dentro dessa concepção, todas as punições podem exercer ação

purgativa, uma vez que todas acarretam algum tipo de sofrimento, que por sua vez, deve inclinar os homens ao reconhecimento da culpa e ao arrependimento – condição necessária para que a purgação se complete e resulte em retomada da aliança com Deus.

O Direito da época das Ordenações, ao mesclar elementos advindos de 2 esferas – a religiosa e a laica, promoveu uma síntese interessante no que diz respeito à idéia de Justiça punitiva. Tal síntese se faz visível no caso da pena de degredo. Parte significativa da retórica que se criou em torno do degredo é marcada pelas idéias de sofrimento, trabalho e regeneração. Se, dentro da concepção cristã, a punição deve inclinar os homens à penitência, para os ímpios, contudo, ela permanece como castigo. No exercício da graça, Deus opera segundo o princípio da retribuição: distribui misericórdia aos penitentes e castiga os culpados. Também para a Justiça dos homens, o espaço do degredo oferece-se aos condenados como uma nova vida. Possível via de recuperação e reintegração social que se abre para os que se dispõem a ganhar a vida com “suor honesto”, o degredo mantém, contudo, sua porção de castigo aos que se recusam adaptar-se à nova vida.

Propomos a seguir mais uma leitura do degredo, relacionando-o agora ao imaginário político ocidental. Parte significativa desse imaginário também estava intimamente relacionada com o pensamento religioso, dele tirando várias de suas premissas; a inserção do degredo nesse universo, portanto, permite também uma reinterpretação de seus aspectos sagrados.

Como chave de leitura adotamos aqui a teoria desenvolvida por Ernest H. Kantorowicz no clássico *Os dois corpos do rei*. Neste estudo, em que o autor discute o desenvolvimento da teoria política européia a partir do que ele mesmo denomina de “teologia política”, interessam-nos especificamente as idéias de realeza centrada na lei e a de corpo místico do rei.

Kantorowicz localiza na Baixa Idade Média o desvio dos aspectos litúrgicos da realeza para seu aspecto legal. Durante a Alta Idade Média, o rei – *gemina pessoa*, era considerado humano por natureza e divino pela Graça. Prenúncio da teoria dos dois corpos, a partir do século XIII, essa imagem da realeza litúrgica seria eclipsada por uma outra, mais

condizente com o ambiente geral do “século dos juristas”: a da realeza «por direito divino». É então o caráter sagrado da Justiça que investe o rei de sua nova sacralidade: «Imagem da Justiça», o rei é também seu sacerdote, por meio dele, a Justiça reina.

Para a dissolução da realeza litúrgica concorreram elementos de naturezas diversas, com destaque para a influência crescente do Direito romano no pensamento ocidental a partir do século XIII. As antigas leis romanas já legitimavam o rei como Senhor da Justiça. A associação entre rei e Justiça também era conhecida nas Sagradas Escrituras, mas foi via atuação dos glosadores que essa idéia penetrou com força no pensamento político ocidental. Embora recorressem à literatura sagrada sempre que fosse necessário, a principal fonte em que bebiam os glosadores era o *Corpus iuris civilis*. Era a ele que se reportavam quando comentavam questões bíblicas, como a ascendência divina de reis e príncipes. E foi sobretudo a partir da filosofia do Direito romano, que comparava os jurisconsultos aos sacerdotes, que o sacerdócio real encontrou sua melhor definição.

Em favor da equiparação do sacerdócio da Igreja ao sacerdócio legal, Acúrsio afirmou: “Tal como os sacerdotes ministram e elaboram coisas sagradas, assim também nós, já que as leis são as mais sagradas [...] E tal como o sacerdote, ao impor penitência, dá a cada um o que é seu direito, assim também nós quando julgamos.”<sup>24</sup> Admitir o caráter sacerdotal dos juízes significava investir do mesmo caráter a figura do rei, uma vez que este personalizava o topo da hierarquia jurídica. Será sob a aura do sacerdócio da Lei que a sacralidade do rei irá se reafirmar. Como bem observou Kantorowicz, “Cabia agora ao Código Justiniano substituir e restaurar os valores religiosos da realeza que, emanados de conceitos litúrgicos e sacramentais, haviam sido em geral reconhecidos até a Questão das Investiduras.”<sup>25</sup>

As lutas que opuseram o imperador e o papa a partir do século XII tiveram por conseqüência a ruptura do frágil equilíbrio entre o direito secular e eclesiástico.<sup>26</sup> Abaladas as relações entre o império e o papado, o ocidente assistiu, no início do século XII, ao fim do “compromisso carolíngio”, que subordinava a Igreja aos reis e permitia ao imperador reivindicar poderes teocráticos. Isso posto, a Questão das Investiduras, ao encaminhar como

solução a submissão do imperador ao poder papal, assinalou também uma fratura na pretensão de sacralidade da monarquia. A legitimação de sua sacralidade teria de passar por outros caminhos, fato que explica que, no século XIII, mediante a atuação dos juristas, a idéia de realeza centrada em Cristo tenha sido adaptada ao novo ideal de monarquia centrada na jurisprudência.

Seguindo o modelo de Acúrsio, os reis agora tinham seu poder sacralizado e legitimado, não mais pela cerimônia de consagração realizada pelo papa, mas pela jurisprudência, que conferia ao Direito romano a virtude da perfeição. Desse modo, não era mais a binatureza dos reis - homem por natureza e Deus pela graça consagrada - que conferia à monarquia seu caráter sagrado. À imagem do rei como representante de Deus, superpôs-se a imagem do rei como representante da Justiça. “O Príncipe não era mais «deus pela graça» ou imagem viva da Graça; era a imagem viva da Justiça e, *ex officio*, era a personificação de uma Idéia igualmente divina e humana.”<sup>27</sup> A vitória da concepção jurídica sobre a concepção litúrgica do poder real teve como um de seus desdobramentos uma sensível desvalorização do ato de consagração – desdobramento, diga-se de passagem, necessário às prerrogativas dos reis, que, desde a resolução de Gregório VII, viram suas pretensões diminuídas em favor das prerrogativas papais.<sup>28</sup>

Legitimada do ponto de vista jurídico, a sacralidade da monarquia avançou também sobre a idéia de governo. O conceito de corpo místico do rei, desenvolvido também a partir do século XIII, contou com uma dupla matriz: a vertente laica, advinda de Sêneca e da releitura de Aristóteles; e a vertente religiosa, baseada na idéia de corpo místico da Igreja.

Na vertente laica, o antigo império romano desenvolvera, através de Sêneca – que, reportando-se a Nero, declarou: “Sois a alma da *respublica*, e a *respublica* é vosso corpo” – um conceito corporativista de governo. A redescoberta de textos de Aristóteles veio acrescentar à idéia de “corpo político” do Estado, a de “corpo moral” ou “corpo ético” – ou seja, o Estado passa a se impor como um agregado de valores com fins morais e com uma ética que lhe era inerente. A contribuição greco-romana, entretanto, foi eclipsada pela contribuição cristã, que,

no entender de Kantorowicz, era mais facilmente apreendida, uma vez que a associação com o corpo místico da Igreja era mais imediata.

A doutrina corporativa da Igreja – segundo a qual a Igreja e o conjunto de fiéis estão unidos em um só corpo místico, cuja cabeça é Jesus Cristo – se cristalizou em 1302, a partir da bula papal de Bonifácio VIII. Kantorowicz lembra que a expressão *corpus mysticum* não possui tradição bíblica, tendo adquirido relevo apenas na época carolíngia, quando passou a ser utilizada para se referir à hóstia consagrada. A igreja era denominada então *corpus Christi*. Foi em meados do século XII que se deu a inversão e a hóstia passou a ser denominada *corpus Christi*, ao passo que a Igreja, em conjunto com a comunidade de fiéis, começou a ser denominada *corpus mysticum*. Desse modo, tal expressão, “que originalmente tivera um significado litúrgico ou sacramental, assumiu uma conotação de conteúdo sociológico.”<sup>29</sup>

O corpo místico da realeza centrada no governo é sintomático da tendência crescente do Estado laico de promover a sua própria glorificação. Mas ele é tributário, sobretudo, de um momento histórico específico, em que as doutrinas corporativas e orgânicas começavam a ganhar expressão no pensamento ocidental. Metáforas e comparações entre o corpo humano e a Igreja, ou a república, disseminavam-se rapidamente nos escritos jurídicos e religiosos, como também na literatura em geral.<sup>30</sup>

Enquanto que no campo jurídico, em termos estritamente legais, abriu-se o flanco para novos personagens, como “pessoa fictícia”, ou “pessoa jurídica” – conceitos dos quais, tanto a Igreja, quanto a realeza, lançaram mão em batalhas judiciais pela garantia de seus bens; na esfera política, a idéia de corpo místico ganhou contornos bem definidos. Sustentando a união indissolúvel entre fiéis e Igreja, sob o comando do papa – ou entre súditos e reino, sob o comando do rei – o conceito de corpo místico se viu logo instrumentalizado, ao ser colocado a serviço das ambições da Fé e do Estado.

A idéia de corpo místico do reino liga-se ainda a um outro conceito: o de reino como pátria. A idéia de pátria, tal como conhecemos hoje, já existia na Antiguidade Clássica. Durante a Idade Média, sob o regime feudal, o conceito caiu no esquecimento. Embora a palavra não tenha desaparecido, era utilizada no sentido puramente geográfico, para se

referir ao local de moradia, ou local de nascimento, normalmente compreendidos como o povoado, a aldeia, ou mesmo a casa. A idéia de pátria, portanto, não possuía conotação política no ideário medieval, mas era definidora das identidades pessoais. Na linguagem cristã, entretanto, o termo reteve seu significado original. A pátria celeste dos cristãos nunca deixou de inspirar idéias como devoção, defesa e sacrifício, cujo exemplo mais acabado se cristalizou na doutrina da *guerra justa*.

Ao longo do século XII, a linguagem jurídica se esforçou por equiparar a defesa da *Terra Santa* à defesa da pátria – entendida já como o território do reino. Mas será no século seguinte que a virtude *caritas* irá assumir aspectos políticos, ao ser utilizada com frequência para glorificar o amor e a morte pela pátria. Com isso, as guerras, como também os esforços, feitos em prol do Estado secular começam a se delinear sob o signo do sacrifício cristão. A essa idéia vieram somar-se também os ideais defendidos pelo Direito romano, rico em ética patriótica. Foi desse modo que o sacrifício do rei em favor do reino foi equiparado ao sacrifício de Cristo. Porém, na maior parte das vezes, sob a doutrina do corpo místico do reino, por sacrifício do rei, leia-se sacrifício do corpo místico. Cabia, portanto, aos súditos, se exporem aos perigos, sacrificando-se pela cabeça do corpo místico.

As implicações das idéias de realza centrada na lei e de corpo místico do reino na política do degredo não devem ser subestimadas. É da noção de corpo místico que descende a máxima segundo a qual a Corte é onde o rei está. Nas Ordenações Filipinas esta hierarquia espacial, que privilegia os espaços sagrados e os espaços próximos ao rei, está plenamente consagrada. O fato de serem cometidos dentro de igrejas, no Paço ou em localidades próximas à Corte conferia aos crimes uma situação de agravante, fazendo com que as penas fossem maiores, comparadas às penas atribuídas aos mesmos delitos, quando praticados em outros locais. Lembremos ainda que, durante o degredo, os 2 únicos lugares interditos aos condenados eram o lugar de onde haviam sido degredados e a Corte. É possível se pensar, a partir daí, nos locais de degredo como as extremidades do corpo místico do reino. Distantes da Corte – e portanto, distantes da cabeça do corpo místico – não surpreende que esses lugares, seja nos coutos metropolitanos, seja nas colônias além-mar, se configurem como

territórios preteridos. Para além das dificuldades reais que tais localidades ofereciam aos colonos, todo um imaginário político concorria para que esses locais fossem tidos como hierarquicamente inferiores.

Enquanto “Senhor da Justiça”, o rei colocava-se, ao mesmo tempo, acima da Lei positiva e sujeito à Lei divina. Essa concepção, que está na raiz da construção política da “razão de Estado”, ao associar-se à idéia de corpo místico, confere ao degredo aspectos que superam sua conotação puramente jurídica de castigo imposto por lei. Dentro da concepção orgânica do corpo político, é possível pensar no degredo como mecanismo pelo qual se dá o sacrifício de parte do corpo místico em prol do coração – a Metrópole. Esse sacrifício não se apresenta sob a forma de expiação e nem nos termos dramáticos de uma guerra justa, mas assemelha-se aos esforços que o rei – enquanto cabeça do corpo místico e senhor de Estado – tem o direito de exigir de seus súditos, à semelhança dos impostos.

Os degredados, na medida em que cumpriam suas penas, contribuía para o bom funcionamento da parte vital do complexo orgânico representado pelo reino. Seja por seu trabalho nos locais de degredo, seja pela sua simples ausência – que purificava o centro do corpo político, os condenados beneficiavam, com seu sacrifício, a cabeça do corpo místico, e desse modo, concorriam para o bom funcionamento do complexo como um todo.

À época das Ordenações Filipinas, tomando-se por base o texto da lei, a pena de degredo figura como peça central do sistema punitivo, respondendo por mais da metade do total de condenações previstas. Considerando a economia geral dos castigos peculiar ao Antigo Regime, pautada nos castigos exemplares e na exposição quase didática que envolvia a punição, desde a sentença até a sua aplicação, a centralidade da pena de degredo no Código Filipino não contribuiu para a criação de um sistema punitivo menos teatral. A sentença de degredo, ao determinar o afastamento dos condenados, embora à primeira vista escape a essa lógica que relaciona o castigo ao exercício do poder, traduz um deslocamento aparente, uma vez que as penas de degredo revelam-se intimamente imbricadas à lógica do Absolutismo português, cuja soberania se construía em torno da misericórdia; ao mesmo tempo em que o sistema de degredo previa, ao menos em tese, que a vontade do rei continuasse a reger a vida

dos condenados, mesmo à distância. Se na prática, os funcionários – olhos do império – incumbidos desse controle foram pouco atuantes em função da própria extensão do corpo político do reino, resta o fato de que a política do degredo contribuiu para a consolidação do poder do monarca, ao permitir reunir em um único instrumento de punição o castigo e o aproveitamento dos condenados por parte do Estado que os sentenciou.

Desse modo, é possível retomar aqui outra questão colocada por Laura de Mello e Souza: “Além da purgação, a que visava o Santo Ofício quando degredava seus réus no século XVII? O saneamento do corpo social pelo expurgo dos maus fiéis? Se assim era, como explicar que não se incomodasse com o fato de com eles seguir maculando o corpo social da colônia, sobre o qual também incidiam suas investidas? (...) talvez a Inquisição cedesse às pressões do Estado e concordasse em despejar sobre o solo colonial boa parte de seus penitenciados (...) indesejáveis na Metrópole mas passíveis, na colônia, de gerarem filhos de soldados mestiços e de hereges convertidos. Se assim fosse, a Inquisição teria dois pesos e duas medidas, preocupando-se mais com o controle social no centro do sistema do que na sua periferia.”<sup>31</sup>

Entendemos que o Santo Ofício tenha adequado suas razões às vicissitudes da Coroa, mas os pesos e medidas não necessariamente tinham de ser diferentes. O modelo organicista, de que, aliás, a historiadora também fez uso na caracterização da Metrópole e da colônia, ao associar-se à concepção de corpo místico pode indicar uma resposta. A partir dele se legitima que parte do corpo místico (as colônias) seja sacrificada em favor do coração (a Metrópole). Poder-se-ia argumentar, talvez, que isso implica superestimar a razão de Estado – algo pouco condizente com as prerrogativas da Santa Igreja Católica Romana; mas lembremos que quem afirmou ser legítimo “amputar um pé ou mão, que na república são os cidadãos (...) sempre que assim o exija a república”, foi ninguém menos que Enéas Silvio Piccolomini, futuro papa Pio II.

Se o fim último do sacrifício cristão é a reconciliação com Deus, que só se dá a partir da contrição, já o sacrifício pela pátria tem por finalidade a sobrevivência da mesma. Razão de Estado, portanto, mas não podemos deixar de lado os aspectos sagrados inerentes à idéia de

corpo místico. Segundo os postulados da teoria, ao se oferecerem em sacrifício pela pátria, os súditos beneficiavam a si próprios, uma vez que, a segurança da cabeça era, em última instância, a única garantia de sobrevivência dos demais membros do corpo místico. Com certeza, na prática, tal postulado não deveria parecer muito consolador aos degredados, ainda mais quando se abria a possibilidade do Purgatório colonial. Pouca diferença devia fazer se dogmaticamente ele era válido ou não. Entre o dogma e a fé, melhor mesmo era acreditar no Paraíso.

---

## Notas

<sup>1</sup> A esse respeito, ver Beleza dos Santos. “O degredo e a sua execução em Angola.”, *Boletim da Faculdade de Direito*. Universidade de Coimbra, ano XII, nº11, 1932 e Vasco Marinho de Almeida Homem de Melo, *O degredo – Dissertação de Direito Penal para o acto de Licenciatura em Ciências Jurídicas pelo aluno do curso complementar da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa. separata do Boletim dos Institutos de Criminologia*. Lisboa, Cadeia Penitenciária, 1940.

<sup>2</sup> Cf. Johannes B. Bauer, (org.). *Dicionário de Teologia Bíblica*. Vol. II, SP, Loyola, 1984. Verbete “Justiça”.

<sup>3</sup> L.Febvre, *Le problème de l’incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle: la religion de Rabelais*. Paris, Albin Michel, 1947.

<sup>4</sup> “No Purgatório mas o olhar no Paraíso: o degredo inquisitorial para o Brasil-Colônia”, *Textos de História: Revista do Programa de Pós-graduação em História da UnB*. Brasília, vol. 6, nºs 1-2, (1998) 1999. p.135.

<sup>5</sup> A idéia de exílio ritual foi trabalhada pela historiadora em sua formulação do degredo como purgatório colonial. Ver “O Novo Mundo entre Deus e o Diabo”, *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. SP, Companhia das Letras, 1986.

<sup>6</sup> É preciso destacar aqui que o hospital terapêutico é uma invenção dos últimos séculos da Modernidade e que durante muito tempo os hospitais não foram concebidos como o espaço de cura, mas de segregação e isolamento. Curiosamente, o primeiro hospital a se beneficiar da reforma hospitalar ocorrida entre os séculos XVII e XVIII foi justamente o hospital marítimo. É de se salientar contudo, que não se trata ainda do fenômeno de medicalização dos hospitais, mas de se buscar soluções específicas para combater os efeitos negativos proporcionados pelo hospital marítimo. Segundo Foucault, “A razão é que o hospital marítimo era um lugar de desordem econômica. Através dele se fazia, na França, tráfico de mercadorias, objetos preciosos, matérias primas, especiarias, etc., trazidos das colônias”. Aliada à essa razão, havia também a preocupação em se fazer frente ao problema da quarentena, na tentativa de diminuir o perigo das epidemias. Assim, essa primeira reforma hospitalar marcou posições nessas duas frentes. Ver “O nascimento do hospital”, *Microfísica do poder*. RJ. Graal, 1979. pp. 99-111

<sup>7</sup> Ver J. Le Goff em *O nascimento do Purgatório*. Lisboa, Estampa, 1995.

<sup>8</sup> Cf. Le Goff, *op.cit.*, p.19.

<sup>9</sup> *Op.cit.*

<sup>10</sup> *Op.cit.*, p.84.

<sup>11</sup> *Op.cit.* p.83.

<sup>12</sup> Segundo Mello e Souza, *op.cit.*, p.82: “Definido na sua relação com o sistema colonial, o purgatório tinha ainda existência geográfica, espacial. ‘Desterrados da mais vil e perversa gente do reino’ vinham para o Brasil”. Pieroni, *op.cit.*, p.140, reitera: “A Terra Brasilis recebeu os degredados metropolitanos que foram depositados na Colônia-Purgatório para expiarem seus pecados”.

<sup>13</sup> Pieroni, *op.cit.*, p.120.

<sup>14</sup> *Idem, Ibid.*, p.122.

<sup>15</sup> Ver Le Goff, *op.cit.*, especialmente o capítulo “A lógica do Purgatório”.

<sup>16</sup> Ver, por exemplo a discussão entre católicos e protestantes na França acerca da dos perdões concedidos pelo rei em Natalie Z.Davis, “A raiva e a legítima defesa”, *Histórias de perdão e seus narradores na França do século XVI*. SP, Companhia das Letras, 2001.

<sup>17</sup> Pecados cotidianos, ligados à ignorância e passíveis de perdão, os pecados veniais contrapunham-se aos pecados criminais, assim denominados por serem cometidos conscientemente e, portanto, sujeitos à condenação eterna.

<sup>18</sup> Para Agostinho e para outros teólogos do século XII, os fiéis davam início à purgação terrena “ou por dores físicas que os males lhes provocam, ou provações físicas que impõem a si mesmos por meio de jejuns, de vigílias ou outras; ou é a perda de pessoas queridas ou de bens a que são apegados, ou dores e doenças, ou privações de alimentos ou de vestuário, ou, enfim, a crueldade de sua morte.” Cf. Le Goff, *op.cit.*, p.167.

<sup>19</sup> Pieroni, *op.cit.*, p.126, também entende o degredo como um estado de sofrimento que se apresentava como um “possível instrumento de expiação das faltas”, mas sua reflexão vai além, avançando também sobre as premissas da Igreja. Nas palavras do historiador, o degredo teria representado para o Santo Ofício “um firme propósito místico de expiação dos pecados cometidos no Reino.”

<sup>20</sup> Ver Gerald J.Bender, “Degredados and the system of penal colonization”, *Angola under the portuguese: the myth and the reality*. California, University of California Press, s.d. e Beleza dos Santos *op.cit.*

<sup>21</sup> No caso do degredo associado ao Purgatório, os 2 autores são unânimes na afirmação de que o Brasil ocupou no imaginário europeu uma “evidente função purgatória”. Cf. Pieroni, *op.cit.*, p.140. Mello e Souza sustentou também que tanto o Santo Ofício quanto os condenados partilhavam da mesma noção no que diz respeito às terras brasileiras. Ver “Por dentro do império: infernalização e degredo”, *Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVII*. SP, Companhia das Letras, 1993. p.94.

<sup>22</sup> A esse respeito ver P.Miceli, *O ponto onde estamos: viagens e viajantes na história da expansão e da conquista*. SP, Scritta, 1994, em especial o capítulo “Lisboa, lugar (e) vocação da história” onde o autor expõe os contrastes entre a pobreza e a imagem de riqueza projetada pela cidade.

<sup>23</sup> Cf. Bauer, *op.cit.*, Verbete “Juízo-Julgamento”.

<sup>24</sup> *Apud Kantorowicz, Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. SP, Companhia das Letras, 1998. p.88.

<sup>25</sup> *Idem, ibid.* p.87.

<sup>26</sup> Essas lutas atingiram o ápice na Questão das Investiduras. Investidura era a cerimônia que conferia aos bispos poderes eclesiásticos. Tal cerimônia podia ser realizada por senhores leigos, que se utilizavam dessa prerrogativa para realizar um verdadeiro tráfico de influências entre a nobreza laica e o clero. A Questão das Investiduras surge quando o papa Gregório VII proíbe os clérigos de receberem a Investidura dos leigos, sustentando que as cerimônias só seriam reconhecidas quando realizadas por religiosos. Com isso, o papa afirmava a autonomia do poder religioso frente ao poder secular. Vetada aos reis e senhores a possibilidade de nomear e depor bispos, a resolução papal foi mais além e decretou a sujeição dos poderes temporais ao poder eclesiástico, ao atribuir ao papa o poder de depor reis ou de libertar súditos do dever de obedecerem reis injustos.

<sup>27</sup> *Idem, ibid.*, p.98.

<sup>28</sup> Jacqueline Hermann chamou a atenção para esse aspecto em defesa da sacralidade da monarquia portuguesa. Ao criticar a historiografia que negava tal caráter à realeza portuguesa em função dos reis portugueses não serem coroados – e sim, aclamados, Hermann sustentou que a sacralidade dos reis portugueses, se de um lado podia ser legitimada pelo imaginário político, com base no modelo de Kantorowicz; de outro, possuía feições bastante específicas, ligadas ao ideal guerreiro, construído através da luta contra os inimigos da Cristandade, que permitiu a Portugal uma produção considerável de reis-mártires. Cf. “Monarquia lusitana: a sacralidade do rei”, *No reino do desejado: a construção do sebastianismo em Portugal – séculos XVI e XVII*. SP, Companhia das Letras, 1998.

<sup>29</sup> Kantorowicz, *op.cit.*, p.127.

<sup>30</sup> Outra imagem que se tornou bastante comum para designar a união bispo/Igreja ou príncipe/Reino foi a metáfora sacramental do casamento, que se revelou de grande utilidade nos debates jurídicos acerca da inalienabilidade da propriedade fiscal, pois o fisco assumia o papel de dote nupcial do reino, que o rei, na qualidade de marido, estava autorizado a usufruir, mas não a alienar.

<sup>31</sup> “Por dentro do império: infernalização e degredo”, *op.cit.* p.99.