

A Passionalidade Criminosa Frente as Estruturas Punitivas Foucaultianas: a redenção neocalvinista da moralidade sexual

Criminal Passion in the Face of Foucaultian Punitive Structures:
the neo-calvinist redemption of sexual morality

Gabriel Pereira de Carvalho Chebek¹

¹ Mestrando em Teologia Bíblica do Novo Testamento pelo Seminário Jonathan Edwards, Especialista em Cristianismo e Política, Graduado em Direito pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Membro da Junta Diaconal da Igreja Presbiteriana Bereia. gabrielpereirac@gmail.com

Resumo

O artigo explora a visão de Michel Foucault sobre a sexualidade, moldada por poder, conhecimento e moral, diferente das ideias tradicionais. Destaca a influência do cristianismo medieval na repressão sexual, gerando culpa e vergonha. Aborda a ligação entre desejo sexual e crimes passionais, evidenciando a complexidade psicológica. O sistema penal enfrenta dificuldades para lidar com tais casos, destacando a falha estrutural do sistema penal brasileiro. Propõe a redenção da sexualidade pelo cristianismo, destacando a busca pela misericórdia divina para remodelar os desejos humanos. Sugere que a transformação interna e a graça divina podem ser mais eficazes na abordagem da sexualidade e dos crimes passionais.

Palavras-Chave

Sexualidade; Criminalidade; Neocalvinismo; Restaurativa; Justiça

Abstract

The article explores Michel Foucault's view on sexuality, shaped by power, knowledge, and morality, unlike traditional ideas. It highlights the influence of medieval Christianity on sexual repression, generating guilt and shame. It addresses the connection between sexual desire and crimes of passion, revealing psychological complexity. The penal system struggles to handle such cases, emphasizing the structural flaws in the Brazilian penal system. It proposes the redemption of sexuality through Christianity, emphasizing the pursuit of divine mercy to reshape human desires. It suggests that internal transformation and divine grace may be more effective in addressing sexuality and crimes of passion.

Keywords

Sexuality; Criminality; Neocalvinism; Restorative; Justice

Introdução

A relação entre sexualidade, direito penal e moralidade é um campo vasto e complexo de estudo, que atravessa disciplinas como a filosofia, a sociologia, a psicologia e o direito. Compreender como esses elementos se entrelaçam é essencial não apenas para uma análise crítica da sociedade, mas também para a formulação de políticas públicas e práticas judiciais mais justas e compassivas.

A sexualidade humana é um aspecto importante da experiência humana, permeando não apenas os relacionamentos pessoais, mas também as estruturas sociais e culturais. No entanto, a maneira como a sociedade lida com a sexualidade, tanto em termos de normas e valores quanto de regulação legal, tem sido objeto de debate e controvérsia ao longo da história. Ainda mais ao se considerar a existência de crimes diretamente ligados a sexualidade.

O direito penal, por sua vez, desempenha um papel central na regulação do comportamento humano, incluindo questões relacionadas à sexualidade. A forma como as leis são formuladas e aplicadas em relação a crimes sexuais, por exemplo, reflete não apenas as normas culturais dominantes, mas também as ideologias subjacentes ao sistema legal.

Neste contexto, a análise crítica das interações entre sexualidade, direito penal e moralidade assume uma importância crucial. Ao examinar como esses elementos se influenciam mutuamente, podemos identificar não apenas as falhas e injustiças do sistema existente, mas também explorar alternativas que promovam uma abordagem mais compassiva e redentora da justiça. Principalmente ao verificar tal situação a partir de uma cosmovisão cristã com ditames reformados e neocalvinista.

1. A Abordagem Foucaultiana da Sexualidade e a Influência do Cristianismo na Formação do Conceito de Direito Penal

A abordagem de Michel Foucault à sexualidade, como apresentada em sua obra “História da Sexualidade, Volume 1: A Vontade de Saber” (1999), oferece uma análise crítica sobre um aspecto central da experiência humana. Ao contrário das concepções do senso comum que consideram a sexualidade como um elemento inerente e universal da natureza humana, Foucault desvela as complexas interações entre discursos de poder, conhecimento e moral que forjaram o conceito de sexualidade ao longo do tempo.

No cerne dessa perspectiva está a noção de que a sexualidade não é uma entidade fixa, mas um constructo em constante evolução, moldado por fatores históricos, sociais e culturais. Foucault argumenta que a sexualidade não é apenas um aspecto biológico, mas sim um fenômeno construído por meio de um conjunto complexo de normas, discursos e instituições que variam em diferentes momentos históricos. Ele observa que, a partir do século XVIII, a sexualidade passou a ser cuidadosamente categorizada, classificada e regulamentada, tornando-se uma questão não apenas de prazer pessoal, mas também de poder e controle.

Nesse contexto, Foucault apresenta uma perspectiva diferente de sexualidade, ao considerá-la como um campo de conhecimento onde o poder é exercido. O filósofo explora como as normas e tabus em torno da sexualidade se entrelaçam com estruturas de poder, influenciando a maneira como as pessoas percebem seus próprios corpos, desejos e identidades. Ao destacar a construção social da sexualidade, Foucault incita a questionar as normativas sociais e a reconhecer a fluidez dessa experiência humana, desvendando os mecanismos através dos quais o controle social é exercido.

Dentre os desenvolvimentos do filósofo, uma perspectiva chama atenção, sendo essa a influência do Cristianismo na concepção da sexualidade. Embora ao longo de sua vivência tenha apresentado mudanças em sua concepção crítica ao cristianismo, no presente artigo será abordada sua noção presente na obra “História da Sexualidade, Volume 1: A Vontade de Saber” (1999), que corresponde a um tema de grande relevância na compreensão das atitudes e percepções em relação ao sexo ao longo da história. Segundo o autor, durante a Idade Média, a Igreja Católica exerceu uma influência onipresente na sociedade europeia, moldando não apenas as práticas religiosas, mas também as normas morais e os valores culturais (Foucault, 1999).

Em sua análise sobre a história da sexualidade, o filósofo francês Michel Foucault apresenta uma visão significativamente mais complexa e matizada do que aquela comumente conhecida como “hipótese repressiva”. Esta hipótese, que Foucault questiona profundamente em sua obra “História da Sexualidade, Vol. 1: A Vontade de Saber”, sugere que da Idade Média até o século XX, a sociedade ocidental teria passado

por uma longa era de repressão sexual, culminando no chamado “puritanismo vitoriano”. Foucault, no entanto, desafia essa concepção simplista, demonstrando que, ao invés de um silenciamento progressivo sobre o sexo, o que ocorreu foi precisamente o oposto: uma verdadeira “explosão discursiva”, uma multiplicação incessante de discursos sobre a sexualidade, especialmente a partir dos séculos XVII e XVIII. (Foucault, 1999).

O Cristianismo medieval certamente articulou uma concepção da sexualidade vinculada à doutrina do pecado original, estabelecendo parâmetros morais que regulavam o corpo e os desejos humanos. Contudo, Foucault nos mostra que essa relação não foi meramente proibitiva ou silenciadora. Ao contrário, foi precisamente através dos mecanismos de controle religioso – em particular, o sacramento da confissão – que se desenvolveu uma injunção fundamental: a necessidade de falar, de confessar, de dizer a verdade sobre o sexo. Esta obrigação de transformar o desejo em discurso constitui, para Foucault, um movimento muito mais complexo do que a simples repressão. (Foucault, 1999).

Foucault identifica no desenvolvimento das práticas confessionais da Igreja Católica medieval o surgimento do que ele denomina “poder pastoral”. Este conceito é fundamental para compreendermos como se estabeleceu uma relação específica entre indivíduo, verdade e sexualidade. O poder pastoral, diferente do poder soberano que se exercia sobre territórios, dirigia-se à conduta individual e coletiva, visando a salvação espiritual. Sua eficácia dependia de um conhecimento profundo e detalhado da consciência dos indivíduos, o que exigia destes últimos a confissão constante e minuciosa de seus pensamentos, desejos e ações. (Foucault, 1999).

Nesse contexto, a Igreja não apenas empreendeu esforços para controlar a sexualidade, mas estabeleceu dispositivos sofisticados que incitavam os fiéis a falar incessantemente sobre ela. O sacramento da confissão tornou-se, assim, central para a constituição de uma prática sistemática de dizer a verdade sobre si mesmo. Como observa acertadamente Calçado, nessa dinâmica “a carne precisou ser examinada, confessada, dita e produzida no movimento das disciplinas de subjetivação, na qual cada fiel se colocou sob o olhar de uma autoridade exterior” (Calçado, 2015, p. 173).

Este “poder pastoral” exercido pela Igreja Católica inaugurou modos específicos de “subjetivação” – ou seja, processos pelos quais os indivíduos se constituem como sujeitos morais de suas próprias ações. Através desses processos, os fiéis não apenas internalizavam regras morais externas, mas desenvolviam toda uma hermenêutica de si, uma interpretação constante de seus próprios desejos, pensamentos e ações. Esta dimensão produtiva do poder é crucial na análise foucaultiana e frequentemente negligenciada nas leituras que reduzem sua perspectiva a uma simples denúncia da repressão. (Foucault, 1999).

A influência da Igreja na configuração da sexualidade, conforme Foucault demonstra meteticulosamente, não se limitava à imposição de proibições ou à criação de tabus. Esse seria um entendimento excessivamente limitado do funcionamento do poder. Para Foucault, o poder não apenas reprime ou proíbe; ele, sobretudo, produz: produz discursos, saberes, prazeres e, fundamentalmente, produz sujeitos. A originalidade da análise foucaultiana reside precisamente nesta concepção positiva ou produtiva do poder, que vai muito além da visão tradicional do poder como instância meramente negativa ou repressiva. (Foucault, 1999).

Os indivíduos, no contexto da moral cristã medieval, eram incitados não apenas a reprimir seus impulsos sexuais considerados pecaminosos, mas principalmente a examiná-los, classificá-los, confessá-los e interpretá-los detalhadamente. Esta prática confessional gerou um corpus imenso de conhecimentos sobre o desejo, o prazer e as práticas sexuais. Estabeleceu-se, assim, uma relação circular entre poder e saber: o poder exigia a produção de um saber sobre a sexualidade, e este saber, por sua vez, reforçava e refinava os mecanismos de poder. Essa dinâmica complexa resultou em uma relação particular com a sexualidade que transcende significativamente a simples noção de repressão. (Foucault, 1999).

É fundamental compreender que, embora Foucault reconheça elementos repressivos na moral cristã medieval, como as proibições relativas ao sexo fora do casamento ou as práticas consideradas «contra a natureza», sua análise enfatiza como o poder eclesiástico não apenas proibiu determinadas práticas, mas também, e principalmente, produziu formas específicas de conhecimento, experiência e subjetividade relacionadas ao sexual. Esta perspectiva mais nuançada permite superar as simplificações frequentes que reduzem a análise foucaultiana a uma mera crítica da repressão sexual. (Foucault, 1999).

Um aspecto crucial que precisa ser salientado é que a análise foucaultiana não se concentra exclusivamente na Idade Média. Embora Foucault reconheça a importância do poder pastoral e das práticas confessionais medievais na configuração de uma determinada relação com a sexualidade, sua investigação abarca um período histórico muito mais amplo e destaca, principalmente, as transformações ocorridas entre os séculos XVII e XIX. Foi durante esse período que ocorreu o que ele denominou uma verdadeira «explosão discursiva» sobre a sexualidade – não sua repressão ou silenciamento. (Foucault, 1999).

Durante a modernidade, as instituições médicas, jurídicas, pedagógicas e administrativas sofisticaram os mecanismos de controle e classificação dos comportamentos sexuais, apropriando-se e transformando essa “exigência de falar sobre o sexo” inicialmente desenvolvida pelas práticas confessionais medievais. Essa transição do poder pastoral religioso para formas seculares de poder-saber é fundamental na

genealogia foucaultiana da sexualidade. Não se trata, portanto, de uma simples continuidade histórica, mas de uma reconfiguração complexa dos dispositivos de poder-saber sobre o sexual. (Foucault, 1999).

As normas e práticas instituídas ao longo desse processo histórico influenciaram profundamente a maneira como as pessoas percebiam e vivenciavam sua própria sexualidade. Contudo, essa influência não se deu simplesmente pela via negativa da repressão ou da proibição, mas através da multiplicação de discursos, práticas e saberes sobre o sexo. A medicina, a psiquiatria, a pedagogia, a demografia e outras disciplinas modernas constituíram a sexualidade como um campo privilegiado de intervenção e conhecimento, produzindo categorias, patologias, identidades e normas que moldariam profundamente a experiência sexual moderna. (Foucault, 1999).

Foucault identifica quatro grandes conjuntos estratégicos que, a partir do século XVIII, desenvolveram dispositivos específicos de saber e poder acerca do sexo: a histerização do corpo da mulher, a pedagogização do sexo da criança, a socialização das condutas de procriação e a psiquiatrização do prazer perverso. Através desses dispositivos, a sexualidade tornou-se um domínio privilegiado de intervenção biopolítica – isto é, de uma forma de poder que toma a vida biológica da população como seu objeto central. (Foucault, 1999).

É importante ressaltar que esses dispositivos não representam simplesmente a intensificação de proibições ou repressões anteriores, mas constituem reconfigurações fundamentais na maneira como o poder se exerce sobre os corpos e os prazeres. O que caracteriza a modernidade, na perspectiva foucaultiana, não é um silenciamento progressivo sobre o sexo, mas sim uma incitação constante a falar sobre ele, a constituí-lo como segredo a ser desvelado, como verdade profunda do sujeito. (Foucault, 1999).

Destarte, conforme a visão mais abrangente e matizada do filósofo, a influência do Cristianismo na configuração da sexualidade ocidental não se reduz a uma simples repressão, mas revela uma dinâmica complexa e multifacetada de poder-saber. A ênfase nas práticas confessionais contribuiu para a formação de um regime específico de verdade sobre o sexo que seria posteriormente apropriado, transformado e refinado por diversas instituições e discursos, especialmente na modernidade. (Foucault, 1999).

O legado dessa relação intrincada entre poder e sexualidade se manifesta não apenas em sentimentos como culpa e vergonha associados a certas práticas sexuais, mas sobretudo na centralidade que o discurso sobre o sexo assumiu na constituição das identidades modernas. A peculiaridade da modernidade ocidental, segundo Foucault, não está em ter condenado o sexo à obscuridade, mas em ter-se devotado à tarefa de formular sua verdade regulada, de ter empenhado-se em constituir uma ciência da sexualidade. (Foucault, 1999).

Esta perspectiva foucaultiana tem implicações profundas para a compreensão contemporânea da sexualidade e das relações de poder que a configuram. Ao questionar a “hipótese repressiva” e evidenciar a dimensão produtiva do poder, Foucault nos convida a repensar nossas próprias estratégias de resistência e emancipação. Se o poder não opera primariamente através da repressão, mas da produção de discursos, saberes e subjetividades, então a simples “liberação” sexual não constitui, necessariamente, uma forma efetiva de resistência. É necessário, antes, questionar os próprios termos em que a sexualidade é construída, problematizar as categorias e identidades que estruturam nossa experiência do sexual. (Foucault, 1999).

Por fim, tal noção de confissão e penitência, enraizada na tradição cristã, segundo Foucault (1999), desempenhou um papel fundamental na formação das ideias contemporâneas sobre justiça, responsabilidade e punição. A prática da confissão e penitência, promovida pela Igreja Católica na Idade Média, transcendia os limites do âmbito religioso, lançando as bases para concepções mais amplas de responsabilização individual que ecoam até os dias atuais.

O Cristianismo medieval promovia a confissão dos pecados como um ato de busca pelo perdão divino e a reconciliação com Deus. A prática da confissão individual e do arrependimento pessoal, acompanhada da realização de penitências prescritas, constituía um ritual de purificação espiritual. Foucault observa que a confissão do pecado se tornou uma prática geral e indispensável, “Deve-se buscar seu ponto de formação nas práticas de penitência do cristianismo medieval, ou antes na dupla série constituída pela confissão obrigatória, exaustiva e periódica imposta a todos os fiéis” (Foucault, 1999, p. 109) na sociedade medieval, evidenciando a centralidade dessa prática na moralidade cristã.

Essa cultura da confissão individual e penitência deixou uma marca profunda na psicologia dos indivíduos e influenciou a construção da ideia de responsabilidade moral. Ao confessar os pecados e arrepender-se, os fiéis internalizavam a noção de que eram responsáveis por suas ações e que deveriam enfrentar as consequências de seus atos. Essa internalização do ideal de responsabilidade individual não estava confinada apenas à esfera religiosa; gradualmente, passou a ser incorporada na cultura e nas instituições seculares.

A transição da confissão religiosa para a confissão judicial e o sistema de direito penal contemporâneo, segundo o autor francês, é um testemunho dessa transição. A prática de confessar as transgressões, enfrentar as consequências e buscar expiação lançou as bases para a noção de que os indivíduos devem ser responsabilizados por seus atos. Essa ideia de responsabilidade individual perante a sociedade e a lei desempenhou um papel crucial na formação das concepções modernas de justiça penal, principalmente no que tange a segregação e exclusão do indivíduo:

“Na época clássica, existia realmente todo um setor punitivo, exercido em parte pela Igreja e por seu sistema de confissão-penitência e, em parte, por um sistema policêntrico que possibilitava punir fora da lei. Mas esse setor punitivo era uma região específica. Tinha, de fato, alguns elos com o setor penal, mas, seja por efeito de um privilégio - quando se tratava, por exemplo, de nobres ou eclesiásticos -, seja por efeito de um sobrecontrole - como no caso das ordens régias - o setor punitivo era relativamente independente do sistema penal..” (Foucault. 2020, p. 179).

Foucault explora como essa dinâmica da confissão e penitência influenciou a evolução das instituições judiciais e do direito penal. A confissão, que antes era um ato privado e religioso, tornou-se uma peça central nos procedimentos judiciais. A busca por “verdades” individuais por meio da confissão, a identificação da culpa e a busca por redenção refletem a continuidade histórica da prática da confissão como uma ferramenta tanto religiosa quanto jurídica.

Em síntese, a noção de confissão e penitência, proveniente da tradição cristã medieval, exerceu uma influência profunda e duradoura no desenvolvimento das concepções contemporâneas de responsabilidade, punição e justiça. Assim, a partir da articulação das ideias do filósofo francês, tem-se a perspectiva de que a repressão sexual, e a consequente ordem de confissão, levaram a consolidação de um sistema punitivo recrudescido.

2. A Interseção entre Desejo Sexual e Crime Passional em detrimento a falha estrutural do sistema Penal

O desejo sexual representa uma força vital na experiência humana. Presente em todas as culturas e épocas, este impulso biológico transcende a mera função reprodutiva para ocupar um espaço complexo em nossa psique, frequentemente entrelaçando-se com nossas emoções mais profundas. Para compreendermos essa dinâmica, precisamos primeiro reconhecer que o desejo sexual raramente existe isoladamente, ele se manifesta em conjunto com emoções como paixão, afeto, ciúme e, por vezes, raiva.

Quando observamos a expressão saudável do desejo sexual, vemos que ele ocorre dentro de parâmetros de respeito mútuo, consentimento e equilíbrio emocional. No entanto, quando estes limites são transpostos, o desejo pode transformar-se em um elemento potencialmente destrutivo. É nesta fronteira que começamos a entender a gênese de comportamentos extremos, como aqueles manifestados nos crimes passionais.

Os crimes passionais representam uma intersecção trágica entre desejo, possessividade e violência. Para entendermos sua complexidade, precisamos examinar as

raízes psicológicas destes comportamentos. Quando Eluf (2022) menciona que o desejo sexual “livre” pode atentar contra a própria noção de humanidade, ela nos convida a refletir sobre como impulsos naturais, quando não integrados adequadamente à nossa consciência ética, podem resultar em comportamentos que contradizem nossos valores sociais mais fundamentais.

A teoria do “duplo vínculo” desenvolvida por Bateson et al (1956) oferece uma perspectiva valiosa para compreendermos esta dinâmica. Esta teoria explica como indivíduos podem ficar presos em situações comunicativas paradoxais que geram angústia e comportamentos extremos. No contexto dos crimes passionais, podemos observar como homens socializados sob pressões de masculinidade hegemônica, que frequentemente associa virilidade à conquista e domínio sexual, podem reagir com violência quando percebem uma ameaça a este status ou enfrentam rejeição.

Imagine, por exemplo, um homem que foi ensinado desde a infância que “homens de verdade” controlam suas parceiras e que perder esse controle equivale a perder sua identidade masculina. Quando confrontado com a autonomia da parceira (como a decisão de terminar um relacionamento), este homem pode experimentar não apenas a dor da rejeição, mas uma profunda crise identitária que, em casos extremos, manifesta-se como violência, uma tentativa desesperada de reassumir o controle.

O sistema jurídico enfrenta desafios consideráveis ao abordar crimes passionais. Diferentemente de crimes calculados por motivações materiais, os crimes passionais ocorrem em contextos de intensa perturbação emocional, o que complica a avaliação da intencionalidade, elemento central nas determinações jurídicas.

Para ilustrar esta complexidade, consideremos o papel da premeditação na caracterização legal de um homicídio. Em casos em que há planejamento explícito, a determinação da intenção torna-se relativamente direta. Contudo, nos crimes passionais, a linha entre um ato impulsivo e um premeditado frequentemente se obscurece. Um indivíduo pode nutrir sentimentos de ciúme por semanas ou meses, vivenciando fantasias de vingança, antes de cometer um ato violento que parece, à primeira vista, “momentâneo” ou “impulsivo”.

Esta complexidade coloca os tribunais diante de um dilema: como equilibrar a necessidade de justiça retributiva com uma compreensão mais holística das motivações humanas? Como determinar gradações de culpabilidade quando as ações derivam de emoções profundamente enraizadas e padrões comportamentais complexos?

O sistema penal brasileiro, ao lidar com crimes passionais como o feminicídio, demonstra claramente os limites da abordagem puramente punitiva. Para entendermos esta falência sistêmica, precisamos examinar tanto os fundamentos teóricos quanto os resultados práticos das políticas penais adotadas.

Quando Arend (2020) menciona o desmoronamento discursivo e do grau de efetividade dos Direitos Humanos nas práticas penais, ele aponta para uma contradição fundamental: um sistema que, em teoria, deveria promover justiça e reabilitação acaba, na prática, perpetuando ciclos de violência e exclusão. Esta contradição manifesta-se particularmente no tratamento dos crimes passionais, onde a punição raramente aborda as causas subjacentes que motivam tais comportamentos.

Para compreendermos concretamente esta dinâmica, consideremos os números: o aumento de 257% na população carcerária brasileira entre 2000 e 2022 não foi acompanhado por uma redução proporcional nos índices de crimes violentos. Pelo contrário, o recorde histórico de 1.437 feminicídios registrados em 2022 sugere que o encarceramento em massa não está produzindo o efeito dissuasório esperado. (Brasil, 2023)

A perspectiva de Luis Alberto Warat sobre o exercício abusivo do direito oferece uma lente crítica essencial para examinarmos o sistema penal brasileiro. Quando Warat (1990, p. 39) fala sobre “o uso absoluto e egoísta dos direitos legalmente concedidos”, ele nos convida a questionar a quem realmente serve o atual modelo punitivo.

Para tornar esta crítica mais acessível, podemos pensar no sistema penal como um mecanismo que, em tese, deveria equilibrar três funções principais: **Função retributiva**: punir aqueles que violam as normas sociais; **Função preventiva**: dissuadir potenciais ofensores; **Função restaurativa**: reabilitar ofensores e reparar danos às vítimas e à sociedade

Na prática, é observado que o sistema brasileiro prioriza excessivamente a primeira função (retribuição) em detrimento das demais. Esta distorção reflete precisamente o que Warat critica: a instrumentalização do direito para servir interesses particulares, neste caso, o desejo político de demonstrar “firmeza contra o crime”, em vez de promover uma justiça verdadeiramente restaurativa.

Michel Foucault oferece uma perspectiva histórica e filosófica fundamental para compreendermos a relação entre sexualidade e sistemas punitivos. Em sua obra “Vigiar e Punir” (1999), Foucault traça a evolução dos mecanismos de punição, demonstrando como o controle dos corpos e da sexualidade sempre esteve no centro dos sistemas disciplinares.

Para entendermos esta perspectiva, imagine como as sociedades ocidentais evoluíram de punições públicas e corporais para sistemas de vigilância e controle mais sutis, porém igualmente eficazes. Nesta evolução, a sexualidade permaneceu como um foco primordial de regulação social. Paradoxalmente, os mesmos sistemas criados para controlar e sublimar impulsos sexuais “desviantes” muitas vezes falham em prevenir suas manifestações mais violentas, como os crimes passionais.

Este paradoxo é especialmente evidente quando consideramos como o sistema carcerário brasileiro, ao invés de reabilitar, frequentemente exacerba tendências violentas. Um homem encarcerado por agredir sua parceira raramente recebe intervenções terapêuticas que o ajudem a compreender e transformar seus padrões comportamentais. Em vez disso, ele é exposto a condições degradantes que podem intensificar sentimentos de raiva e ressentimento, aumentando o risco de reincidência após sua liberação.

3 . A redenção da sexualidade e a esperança para um futuro misericordioso.

O neocalvinismo neerlandês, representado por Abraham Kuyper, enfatiza a soberania de Deus sobre todas as áreas da vida. Kuyper argumentava que inexiste um único centímetro quadrado de todo domínio da nossa existência sobre o qual Cristo, que é soberano sobre tudo, que Deus não clame que o pertence. Portanto, a sexualidade humana, como parte da criação divina, também está sujeita à autoridade de Deus. (Kuyper, 2019).

Como exposto, a sexualidade em sua forma extremada leva uma passionalidade violenta. Tal compreensão caminha de acordo com a abordagem de James K. A. Smith, o qual enfatiza a formação litúrgica como moldadora dos desejos humanos. Ele afirma que “somos aquilo que amamos” (Smith, 2016), ou seja, nossos desejos são forjados pelas práticas e rituais que engajamos. Isso significa que uma formação litúrgica direcionada para a santidade pode remodelar os desejos sexuais, redirecionando-os para o plano divino.

A formação litúrgica pode remodelar os desejos sexuais através de práticas espirituais regulares que transformam gradualmente as disposições do coração e os hábitos da mente. Smith propõe que somos fundamentalmente criaturas de desejo antes de sermos criaturas de pensamento - nossos afetos e amores dirigem nossas ações mais do que nossas crenças intelectuais.

A liturgia funciona como uma “tecnologia do desejo” que, através da repetição corporal de práticas significativas (oração, jejum, adoração comunitária, estudo das escrituras), forma novas disposições afetivas no indivíduo. Estas práticas não apenas comunicam informações, mas envolvem o corpo, a imaginação e as emoções em uma narrativa alternativa que, com o tempo, reorienta os desejos para alinhá-los com os valores do Reino de Deus.

Quando aplicada especificamente à sexualidade, esta formação litúrgica proporciona não apenas regras a serem seguidas, mas uma visão alternativa da sexualidade como dádiva divina dentro de seus limites sagrados. A participação regular em práticas litúrgicas oferece tanto a graça para resistir à tentação quanto a transformação gradual

dos próprios desejos, redirecionando a energia sexual para expressões que refletem o plano divino para intimidade, fidelidade e santidade.

Não há de se falar numa repreensão, proibicionismo, punição, visto que tais aspectos mostram-se humanamente falhos, ainda que Deus os utilize para concretizar a sua vontade. Fala-se de um aspecto redentivo, baseando-se na misericórdia de Deus.

Nesse sentido, a moral sexual, vista através da lente cristã, é firmemente estabelecida nas Escrituras e tradições. O ensinamento cristão enfatiza a sexualidade como um dom divino a ser exercido dentro dos limites do casamento, condenando relações sexuais fora dessa união. O pecado sexual é percebido como uma transgressão contra a vontade de Deus e pode gerar conflito interno.

A partir de tal ponto, somente a redenção, oferece a possibilidade de perdão e purificação mediante o arrependimento. A compreensão de que Deus pode perdoar até os pecados mais profundos proporciona esperança e incentivo para a mudança de comportamento. Isso pode ajudar os indivíduos a enfrentar suas lutas internas e a se afastar de impulsos pecaminosos. Não há eficácia no Direito Penal em atos premeditados mentalmente, contudo, sabe-se da eficácia da graça perante os pecados íntimos do Homem.

A incapacidade humana de punição, ou aplicação dessa de forma completamente equivocada e desequilibrada, vai de encontro a misericórdia e compreensão divina, isso é explicitado pelo teólogo norte-americano Douglas A. Campbell, em seu artigo “mass incarceration: pauline problem pauline solution” (2018)

“Nós não podemos corrigir o mal. Nós não podemos resolver definitivamente o mal uma vez que tenha sido feito. E, neste momento, vemos como um estado retributivo exagera drasticamente a sua autoridade e atividade. O castigo não conserta ou resolve o delito, porque só Deus pode fazer isso. Qualquer alegação de que uma atividade ou organização humana pode consertar um pecado é um ato de idolatria e arrogância.” (Tradução Livre)

Sob a perspectiva de uma moralidade sexual alicerçada na Soberania Divina e no reconhecimento da Redenção, torna-se possível vislumbrar um modelo transformador que visa superar não apenas os impulsos violentos associados aos crimes passionais, mas também promover uma profunda renovação tanto no âmbito individual quanto no social.

Essa abordagem pressupõe que a Soberania Divina estabelece uma ordem superior que orienta os valores e condutas humanas, desafiando os indivíduos a transcenderem as limitações e conflitos de um mundo marcado pelo pecado. Nesse contexto, o reconhecimento da Redenção não se restringe ao simples reconhecimento das falhas, mas representa uma oportunidade para uma reestruturação interna fundamentada no perdão, na esperança e na renovação espiritual, elementos essenciais para a transformação dos sentimentos e atitudes.

Em termos práticos, essa filosofia se materializa através da implementação de uma justiça restaurativa, que, ao contrário dos modelos punitivos tradicionais, busca reparar os danos causados por meio do diálogo, da reconciliação e da reintegração social, prevenindo a reincidência dos comportamentos violentos (Achutti, 2014). Assim, a integração dos valores espirituais com práticas sociais voltadas à restauração das relações interpessoais oferece uma resposta abrangente e humanizada aos desafios impostos pelos crimes passionais, contribuindo para a construção de uma sociedade mais justa, harmônica e comprometida com a transformação real dos indivíduos e dos vínculos comunitários.

Isso resta evidenciado quando observamos alguns exemplos de realidades semelhantes. No México, um grupo de Cristãos, que posteriormente teve seu projeto auxiliado pelo Estado, fundara o *Centro de Atención para Víctimas Del Delito* (CENAVID), que justamente aplicava as perspectivas da justiça restaurativa num dos lugares mais violentos do México, onde diversos crimes passionais ocorriam.:

Em 1995, CENAVID começou um projeto para introduzir práticas de RDA como um meio não violento para solucionar conflitos da comunidade, família, e civis em um dos bairros mais violentos em Guadalajara. Eles começaram com reuniões informativas e treinando para as crianças e adultos. O treinamento incluía informação de como deveriam ser tratadas as vítimas de violências e suas famílias. O projeto foi mais tarde assumido pela Igreja católica local, a Parroquia del Señor de la Misericordia, com o treinamento contínuo da CENAVID. As outras atividades da CENAVID incluem treinamento para os funcionários da justiça e funcionários públicos por todo o México, a promoção de mediação e resolução alternativa de conflitos, e consultas na criação de centros de mediação (Parker. 2015, p. 252)

No Brasil, um projeto luterano foi implementado pelo Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul, visando solucionar, de forma restaurativas, problemas infracionais de crianças e jovens, principalmente àqueles envolvendo violência.:

A concepção de trabalho do Projeto Justiça para o Século 21 tem estratégias emancipatórias, irradiando para a rede de atendimento e para a comunidade na relação com as Políticas Públicas definidas pelo Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) por meio de parcerias individuais e institucionais. Em três anos de Projeto (2005-2008), 2.583 pessoas participaram de 380 procedimentos restaurativos realizados no Juizado da Infância e da Juventude. Outras 5.906 participaram de atividades de formação promovidas pelo Projeto. Além do Juizado, outros espaços institucionais como as unidades de privação da liberdade da Fundação de Atendimento Sócio Educativo do Rio Grande do Sul (antiga FEBEM), unidades de medidas socioeducativas de meio aberto, abrigos, escolas e ONGs também já estão aplicando essas práticas na gestão de conflitos internos, evitando sua judicialização (Rio Grande do Sul, 2012)

Diante de tais exemplos fáticos, observamos como a justiça restaurativa incide diretamente num aspecto prático da redenção cristã através da graça de Deus. Há de se falar, no presente caso, da operação da ciência jurídica a partir de pressuposições supra teóricas. Visão essa defendida pelo jusfilósofo neocalvinista Herman Dooyeweerd.:

A ciência do direito não pode proceder como ciência especial sem pressuposições filosóficas, mais especificamente, pressuposições filosófico-jurídicas; a filosofia, em particular, a filosofia do direito, não pode operar como ciência da totalidade teórica sem pressuposições supra-teóricas (Dooyeweerd, 2012, p. 85).

Diante de tal fato, vemos como a estruturação da compreensão neocalvinista do próprio funcionamento das instituições jurídicas denotam o aporte supracitado. Ademais, em termos mais amplos e basilares, de uma perspectiva teológica reformada, podemos observar claramente um padrão, sendo esse que quando a *sola gratia* e a justificação pela fé sozinhas são levadas a sério, isso naturalmente leva à manifestação de formas de justiça restaurativa.

Isso porque a *sola gratia* (graça imerecida) e a justificação pela fé (reconciliação não baseada em méritos humanos) apresentam a justiça de Deus como um ato de restauração, não de retribuição cega. Se Deus reconcilia o pecador consigo mesmo sem exigir “pagamento infinito” (visão tradicional da expiação punitiva), isso implica que a justiça divina prioriza a cura de relações quebradas, não a mera punição.

A incorporação dos princípios da *sola gratia* e da justificação pela fé nas estruturas jurídicas ocorre por meio de uma reconfiguração institucional guiada por pressupostos filosóficos alinhados à cosmovisão reformada. Esses pressupostos, como destacado por Herman Dooyeweerd, supracitado, atuam como ponte entre a teologia e a prática, transformando conceitos abstratos em mecanismos tangíveis de justiça.

Por exemplo, a mediação de conflitos, núcleo da justiça restaurativa, substitui a lógica adversarial do sistema punitivo por um diálogo que reconhece o dano em sua dimensão relacional. Essa abordagem não ignora a gravidade do ato, mas prioriza a compreensão mútua e a reparação, espelhando a graça divina que confronta o pecado sem abandonar o propósito de reconciliação.

A reintegração social de ofensores, por sua vez, reflete a convicção de que a graça não anula a responsabilidade, mas oferece um caminho de transformação. Programas de ressocialização ou penas alternativas, por exemplo, evitam reduzir o ofensor à condição de “culpado perpétuo”, permitindo que ele repare seus erros e retorne à comunidade. Essa dinâmica ecoa a justificação pela fé: assim como Deus restaura o pecador sem exigir méritos prévios, o sistema jurídico, sob influência dessa cosmovisão, deve criar oportunidades de redenção prática, rompendo ciclos de exclusão que perpetuam a violência.

Já a reparação ativa, seja por compensação material, serviços comunitários ou gestos simbólicos, traduz a ideia de que a justiça humana, inspirada na graça, visa reconstruir o que foi danificado, não apenas impor castigos. A cruz de Cristo, na teologia reformada, não é um mero “pagamento” por dívidas, mas um ato restaurador que reconcilia a humanidade com Deus. Analogamente, a justiça restaurativa busca reparar relações sociais, priorizando a cura coletiva em vez de satisfazer uma lógica abstrata de equivalência entre crime e punição.

Destarte, observa-se que a mediação de conflitos, a reintegração e a reparação são expressões concretas dessa tradução, evidenciando como uma cosmovisão centrada na restauração redefine não apenas a fé, mas também a prática social e legal, o que resta visível ao analisarmos as perguntas 62, 63 e 64 do catecismo de Hidelberg.:

“62. Mas por que nossas boas obras não nos podem justificar perante Deus, pelo menos em parte?

R. Porque a justiça que pode subsistir perante o juízo de Deus deve ser absolutamente perfeita e completamente conforme a lei de Deus . Entretanto, nesta vida, todas as nossas obras, até as melhores, são imperfeitas e manchadas por pecados. Dt 27:26; Gl 3:10. Is 64:6.

63. Nossas boas obras, então, não têm mérito? Deus não promete recompensá-las, nesta vida e na futura?

R. Essa recompensa não nos é dada por mérito, mas por graça. Lc 17:10.

64. Mas essa doutrina não faz com que os homens se tornem descuidosos e ímpios?

R. Não, pois é impossível que aqueles que estão implantados em Cristo, por verdadeira fé, deixem de produzir frutos de gratidão. Mt 7:18; Jo 15:5.”

(URSINUS, 1563)

Essa expectativa vai além de simplesmente uma obrigação moral; é, na verdade, uma questão essencial à nossa essência, delineando a conexão intrínseca entre a árvore e seu fruto. A essência da “lógica da graça” reside, portanto, em seguir Jesus é a produção desses frutos de gratidão.

Assim, àqueles que seguem a Cristo, que recebem a graça libertadora, não consegue manter-se inerte ante a injustiça ao redor, há uma necessidade de agir em meio de ações e verdade. Assim, a justiça restaurativa passa a fazer sentido enquanto uma prática cristã, que contrapõe as estruturas caídas de punição desenvolvida ao longo dos séculos.

Ademais, a antítese do cristianismo com alguns aspectos da modernidade ressalta ainda mais essa possibilidade de redenção ante ao punitivismo secular. Segundo Fabrício Tavares (2023), tal entendimento é basilar na compreensão de Abraham Kuyper.:

Kuyper afirma, de igual modo, que o simulacro do modernismo, negando toda realidade do governo divino, extrai seu suposto conhecimento de um amor e progresso eternos a partir da natureza e história, que se tornam então as dimensões de sentido e fontes de princípios regentes para a vida humana. Nesse sentido, a ideia de uma “maldição” (e, portanto, de uma “história do pecado”, como vimos) é inaceitável aos modernistas. (Moraes, 2023)

Diante disso, um mundo moderno que não crê na natureza pecaminosa e caída humana, também não pode crer numa redenção por meio da ação da graça divina.

Considerações Finais

A análise das interações entre sexualidade, direito penal e justiça restaurativa revela desafios e oportunidades para uma abordagem compassiva dos problemas sociais. Michel Foucault, em sua crítica genealógica, destaca como o Cristianismo medieval influenciou a formação das concepções modernas de sexualidade e justiça, especialmente através de práticas como a confissão e a penitência, que moldaram sistemas de poder disciplinar. No entanto, sua ênfase na repressão e no controle subestima dimensões como a graça divina e a justiça restaurativa, elementos centrais para tradições teológicas como o neocalvinismo neerlandês. Para construir uma ponte crítica entre essas perspectivas, é necessário articular não apenas as divergências metodológicas, mas também os pontos de interlocução possíveis.

Embora Foucault analise como práticas históricas (como a confissão religiosa) produziram subjetividades reguladas, seu enfoque não contempla a possibilidade de “práticas redentoras”. James K.A. Smith, em diálogo com a tradição reformada, propõe que liturgias cristãs, como orações, sacramentos e ritos comunitários, podem reordenar desejos e valores, oferecendo uma contraformação aos mecanismos disciplinares.

Aqui, há um contraste metodológico: enquanto Foucault desvela o *poder* inscrito nas práticas, Smith investiga como práticas *litúrgicas* podem ser caminhos de libertação, desde que alinhadas a uma cosmovisão transcendente. A crítica foucaultiana alerta, porém, que mesmo liturgias religiosas podem reproduzir dinâmicas de controle, daí a necessidade de discernir se tais práticas reforçam hierarquias ou promovem reconciliação.

Herman Dooyeweerd amplia essa discussão ao argumentar que instituições aparentemente seculares, como o sistema penal, são guiadas por “motivos-base” religiosos, mesmo que ocultos. Para ele, a secularização não elimina a influência de pressupostos espirituais, apenas os mascara. Foucault, ao desnaturalizar a história do direito penal, expõe como conceitos como “culpa” e “penitência” têm raízes teológicas, mas não atribui a essas estruturas um *fundamento religioso*, como faz Dooyeweerd.

Essa diferença é crucial: Foucault vê na confissão um dispositivo de poder; Dooyeweerd identifica nela um resquício de um “motivo criacional” distorcido. A síntese proposta pelo artigo reside em utilizar a genealogia foucaultiana para desmascarar instituições e, em seguida, recorrer ao neocalvinismo neerlandês para reinterpretá-las à luz de uma ontologia cristã.

A justiça restaurativa, nesse contexto, emerge como um terreno fértil para testar essa articulação teórica. Se Foucault demonstra como o sistema penal moderno herdou lógicas punitivas da moralidade cristã medieval, Smith e Dooyeweerd sugerem que a reconciliação, central na teologia reformada, pode reorientar tais estruturas. A prática de ouvir vítimas e ofensores, por exemplo, pode ser lida tanto como um *ritual disciplinar* (na chave foucaultiana) quanto como um *ato litúrgico* de restauração (na perspectiva smithiana). A tensão permanece: Foucault questionaria se essa prática não reproduz relações de poder, enquanto o neocalvinismo neerlandês insistiria em seu potencial redentor ao reafirmar a dignidade humana e a responsabilidade ética.

Reconhece-se, porém, os limites dessa aproximação. Foucault rejeitaria a noção de uma “verdade transcendente” neocalvinista, assim como Smith não endossaria a visão foucaultiana de poder como rede descentrada e sem telos. A proposta do artigo, contudo, não é harmonizar os autores, mas utilizar Foucault como *ferramenta crítica* para expor falhas sistêmicas e, então, oferecer uma alternativa neocalvinista fundada em pressupostos teológicos. A confissão, por exemplo, é reinterpretada: se para Foucault ela produz sujeitos dóceis, para Smith pode ser um exercício de humildade que liberta do autoengano.

A redenção proposta não é uma solução foucaultiana, mas um projeto ético-teológico que se apropria de seu diagnóstico para ir além dele. Ao unir a genealogia do poder (Foucault), a crítica aos motivos-base religiosos (Dooyeweerd) e a reordenação litúrgica dos desejos (Smith), o texto sugere que a justiça restaurativa, quando alinhada a práticas comunitárias de perdão e responsabilidade, pode transcender a mera punição.

Não se trata de negar as críticas de Foucault, mas de reconhecer que, em um marco cristão reformado, a graça não anula a justiça, mas a transfigura. A esperança, aqui, reside não em uma utopia secular, mas na possibilidade de que práticas radicadas em liturgias redentoras ofereçam respostas à crise do sistema penal, ainda que essa resposta exija fé em uma realidade transcendente que Foucault jamais admitiria.

Referências Bibliográficas:

- ACHUTTI, D. **Justiça Restaurativa e Abolicionismo Penal**. São Paulo. Saraiva. 2014.
- BATESON, G., JACKSON, D. D., HALEY, J., & Weakland, J. H. **Toward a theory of schizophrenia**. Behavioral Science, 1(4), 251-254. 1956
- BRASIL. **Anuário Brasileiro de Segurança Pública** 2023.
- CAMPBELL, A. Douglas. **Mass Incarceration: Pauline Problems and Pauline Solutions**. Sage Journals. Vol. 72. 2018
- DOOYEWEERD, Herman. **Encyclopedia of the science of law**. Paideia Press: Reformatonal Publishing Project, 2012.
- ELUF, Luiza Nagib. **A paixão no Banco dos Réus**. Rio de Janeiro. Saraiva Jur. 10 ed. 2022.
- FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade, Volume 1: A Vontade de Saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão**. Petrópolis: Vozes, 1987.
- MORAES, Fabricio Tavares de. **A Sombra da Modernidade: ensaios sobre os antimodernos**. Brasília, Academia Monergismo. 2023
- PARKER, L. Lynette. Justiça Restaurativa: Um Veículo para a Reforma? In: **SLAKMON, Catherine (Org.) et al. Justiça Restaurativa**. Brasília, DF: MJ e PNUD, 2005. Pp. 247-265.
- RIO GRANDE DO SUL. **Justiça para o século XXI**. 2012. Disponível em: < <http://www.justica21.org.br/j21.php?id=101&pg=o#.WBZkSCorLIU> >
- WARAT, Luis Alberto. O abuso estatal do Direito. In: **Sequência: Estudos jurídicos e políticos**, Florianópolis, v. 11, n. 21, p.34-50, jul. 1990.