



UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL
CAMPUS CHAPECÓ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS LINGUÍSTICOS
CURSO DE MESTRADO EM ESTUDOS LINGUÍSTICOS

GABRIELA SERENA FAGUNDES

**NAS GRADES DA OBEDIÊNCIA: UMA ANÁLISE DO DISCURSO
CRISTÃO DESTINADO ÀS MULHERES PRESAS EM CHAPECÓ**

CHAPECÓ
2019

GABRIELA SERENA FAGUNDES

**NAS GRADES DA OBEDIÊNCIA: UMA ANÁLISE DO DISCURSO CRISTÃO
DESTINADO ÀS MULHERES PRESAS EM CHAPECÓ**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), como requisito para obtenção do título de Mestre em Estudos Linguísticos, sob a orientação do Prof. Dr. Eric Duarte Ferreira.

CHAPECÓ

2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL

Av. Fernando Machado, 108 E

Centro, Chapecó, SC - Brasil

Caixa Postal 181

CEP 89802-112

Bibliotecas da Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS

Fagundes, Gabriela Serena

NAS GRADES DA OBEDIÊNCIA: Uma análise do discurso cristão destinado às mulheres presas em Chapecó / Gabriela Serena Fagundes. -- 2019.

170 f.

Orientador: Doutor Eric Duarte Ferreira.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Fronteira Sul, Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos-PPGEL, Chapecó, SC , 2019.

1. Análise de discurso. 2. Discurso cristão. 3. Prisão. 4. Mulher. 5. Governamentalidade. I. Ferreira, Eric Duarte, orient. II. Universidade Federal da Fronteira Sul. III. Título.

Elaborada pelo sistema de Geração Automática de Ficha de Identificação da Obra pela UFFS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

GABRIELA SERENA FAGUNDES

**NAS GRADES DA OBEDIÊNCIA: UMA ANÁLISE DO DISCURSO CRISTÃO
DESTINADO ÀS MULHERES PRESAS EM CHAPECÓ**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), para obtenção do título de Mestre em Estudos Linguísticos defendido em banca examinadora em 28/08/2019

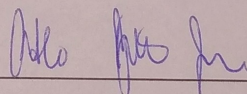
Aprovado em: 28/08/2019

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Eric Duarte Ferreira – UFFS

Presidente da banca/orientador



Prof. Dr. Atilio Butturi Jr – UFSC

Membro titular externo



Prof. Dr. Ubiratan Vieira – UFFS

Membro titular interno

Prof. Dr. Valdir Prigol – UFFS
Membro suplente

Chapecó/SC, 28 de agosto de 2019.

Dedico a quem tem fé e aos meus pais.

AGRADECIMENTOS

Esperava por esta etapa, porque fui fotografando mentalmente desde início este trabalho e aprendi um caminho. Depois, criei coragem para escrever e assinei meu endereço, aqui tenho muito a agradecer. Por que pensar deste modo? Talvez seja porque eu goste de ler os agradecimentos como se estivesse lendo a procedência das coisas nas suas embalagens. Essa forma de ler a vida é que me faz lembrar de onde venho e para que preciso pensar sobre a realidade.

Assim, digo que venho dos meus pais e que é deles o meu coração que nunca sai. Aos dois agradeço principalmente pelo amor e as várias mãozinhas que tive para me equilibrar na vida. Através deles, agradeço também outras mãozinhas com mesmo CEP, que me apoiam, obrigada Acácio, Cris e a Mileninha, por ficarem por perto. Obrigada também ao Rian, pela dedicação e motivação.

Muitos retratos ficaram desse trajeto, destes alguns são essenciais, ao Diefie agradeço pela parceria, pelas leituras, pelas ideias trocadas, pelo carinho, pelas divisões e multiplicações que somamos. Se aqui estive durante este tempo, agradeço também aos “de casa”, pela presença, pelo silêncio e pelas conversas. A Laila agradeço pelo ombro, conselhos e apoio. A Manu, pela segurança e por sabermos que estamos juntas e somos fortes. A Maria Helena, e através dela a minha família do coração, pela presença mesmo na ausência, que nunca desacredita que há muito que possa ser feito nesta vida. A Milena agradeço pela alegria, confiança e amor, que permitiram acreditar e sorrir mais. Ao Adilson pelo silêncio e apoio. Ao Cleito, Cacau, Neguinho, Blue, Solar e Mic pela amizade sincera.

Dizer que os caminhos às vezes são sombrios não diminui a existência de várias luzes que se mantêm acesas. Assim, agradeço ao tempo que estive no Presídio Feminino de Chapecó, especialmente com quem pude partilhar dessa existência, pois permitiram muito mais do que um trabalho, criaram uma oportunidade profunda de perceber o volume das sombras e da luz da vida.

À Pastoral Carcerária de Chapecó agradeço pelo respeito e abertura para a pesquisa, que foram imprescindíveis. Tive oportunidade de conhecer pessoas com as quais aprendi muito no último ano e que vislumbram a grandiosidade da vida em comum.

Agora, os agradecimentos que registrei no final desse caminho: no *Campus*. Poderia dizer que foi o primeiro passo, mas acredito que tenha sido o último, porque acabou se tornando esta “pilha de papel” e, espero, de imagens mentais. Então, agradeço ao Eric pelo diálogo, pelas orientações e pela parceria de trabalho e ao Ubi e o Atílio, pelas contribuições e questionamentos.

Quero agradecer ainda, todas as pessoas que se interessaram em acolher minhas motivações, dúvidas e percepções, especialmente aos professores e colegas do PPGEL, de filosofia, de letras, dos corredores da UFFS e do estágio docente. Obrigada, por fim, a existência física do *Campus* e das bolsas do PROUNI e da CAPES, por criarem minha possibilidade de trabalho na academia. Porque mesmo que as formas do conhecimento sejam também armadilhas, ainda assim fazem ver uma luz mais adiante.

Finalmente, agradeço por me encontrar neste espaço-tempo com quem nunca está só, porque tem fé em algo.

“[...] na peleja do Diabo com o Dono do Céu. Quanto vale o seu papel?” (FLOW, Brisa, 2018)

RESUMO

Perceber o discurso cristão na prisão feminina de Chapecó era, para nós, uma questão antiga, mas que pôde nos levar a um objetivo bem delimitado: analisar como o discurso cristão que circulava no Presídio Regional de Chapecó em 2018 produzia imagens sobre as mulheres presas. Então, é essa demanda que guia esse trabalho. Nestas linhas é realizada uma análise discursiva, através da perspectiva foucauldiana, tomada pelos enunciados produzidos em seis visitas religiosas conduzidas pela Pastoral Carcerária de Chapecó. A partir desses acontecimentos discursivos, organizados em um *corpus*, nos propusemos a problematizar as imagens das mulheres presas expressadas no discurso cristão, além de verificar o espaço religioso dentre as práticas humanas no cárcere. Obtivemos retorno destes questionamentos nos deslizamentos das formas de poder, especialmente do poder pastoral, que evidenciaram a cristalização da imagem de mães sofredoras identificadas em uma posição-sujeito de exceção política e humana. Portanto, nesta prisão feminina e neste período temporal específico, a passagem do discurso cristão-católico aponta para a constituição de um espaço-tempo localizado “ao lado da sociedade”, evidenciado por um conjunto de exceções na aplicabilidade de direitos e regras para as mulheres presas.

Palavras-chave: Discurso cristão. Prisão. Mulher. Governamentalidade. Chapecó.

ABSTRACT

Understanding the Christian discourse in the Chapecó women's prison was, for us, an old matter, , but it can lead us to a well-delimited goal: Analyze how the Christian discourse that circulated in the Regional Presidio of Chapecó in 2018 produced images about women trapped. So, it's this demand that guides this job. In these lines a discursive analysis was carried out, through the Foucauldian, perspective taken by the utterances produced in six religious visits conducted by Chapecó Prison Pastoral. From these discursive events, organized in a *corpus*, we proposed to problematize the images of women expressed in the Christian discourse, in addition to verifying the religion space among the human practices in prison. We obtained a return of these questions in the slips of the forms of power, especially the pastoral power, which evidenced the crystallization of the image of suffering mothers identified in a subject position of political and human exception. So in this female prison and in this specific time period, the passage of the Christian-Catholic discourse points to the constitution of a space-time located "next to society", evidenced by a set of exceptions in the applicability of rights and rules for women imprisoned.

Keywords: Christian discourse. Prison. Woman. Governmentality. Chapecó.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	15
2	AS (DE)LIMITAÇÕES DE OBJETO E MÉTODO.....	23
2.1	DIÁRIO DE BORDO: AS CONDIÇÕES E PERCURSOS DA COLETA	26
2.1.1	Das instalações adaptadas ao funcionamento interno.....	29
2.1.2	A descrição das coletas de informação durante as visitas.....	32
2.2	DAS FORMAS DA ENUNCIÇÃO AO DISCURSO.....	34
3	CONSIDERAÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS.....	41
3.1	ACONTECIMENTO DISCURSIVO.....	44
3.1.1	Das ferramentas arqueológicas à genealogia do presente.....	48
3.2	CONSTRUÇÃO DO DISPOSITIVO ANALÍTICO.....	50
3.3	GOVERNO DOS SUJEITOS E OS JOGOS DE PODER.....	60
4	A RARIDADE DO CONJUNTO DISCURSIVO CRISTÃO NA PRISÃO DE MULHERES DE CHAPECÓ.....	73
4.1	TECNOLOGIA DE PODER PASTORAL.....	78
4.2	DOS DOIS LADOS DA PORTINHOLA.....	89
4.3	OS MOVIMENTOS EVANGÉLICOS: A VEZ DE PENTECOSTES.....	95
4.3.1	De volta ao catolicismo.....	102
4.4	PENTECOSTES OU CARISMA?.....	106
5	REFLEXOS DA MULHER PRESA NO ESPELHO CONVEXO CRISTÃO.....	113
5.1	MARIA E AS MARIAS NOS CÁRCERES: A RENOVAÇÃO DA ALIANÇA.....	118
5.2	A HUMANA MULHER E A IGREJA CATÓLICA.....	125
5.2.1	A mulher cristã: duas faces de um mesmo espelho.....	129
5.3	A DIGNIDADE NO SOFRIMENTO.....	135
5.4	A IMPORTÂNCIA DO TRABALHO.....	142
5.4.1	Do governo à exceção: o labor e a ausência de obra.....	147
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	153
7	REFERÊNCIAS.....	156
8	APÊNDICES.....	164

1 INTRODUÇÃO

Em 2014, durante o estágio final em Psicologia, no Presídio Regional de Chapecó, percebi, nos diálogos que participava ou presenciava, que Deus era uma palavra para todas as ordens. Mas o que mais intrigava na época, não era o fato da fé cristã se sobressair a qualquer outra religião ou da manifestação humana de crença no sagrado. O que saltava aos olhos, na verdade, era um questionamento relativamente simples: como poderia haver na prisão um discurso tão estabilizado a ponto de ser enaltecido por todos indiferentemente da posição que ocupavam naquele espaço?

Quer dizer, nas conversas no setor de saúde, nos cumprimentos diários, nos memorandos¹ ou nos presentes confeccionados pelos internos para a família, sempre alguma Palavra de Deus aparecia. No entanto, dos versículos traçados à mão nas velas dos barquinhos feitos de palito de picolé até os atendimentos psicoterápicos, a última situação nos colocou diante de reflexões bem mais profundas. Afinal, das cerca de 20 mulheres que procuraram atendimento psicológico no segundo semestre de 2014, todas aproximaram suas trajetórias de vida e as possibilidades de futuro com a manifestação de um poder divino representado em elementos cristãos.

Além disso, chamava-me a atenção o fato de o discurso cristão passar despercebido na perspectiva institucional, quer fosse em expressões como “Essa aí, só por Deus mesmo!” ou em objetos religiosos presentes neste espaço, por exemplo, a Bíblia que permanecia aberta na sala do diretor. Isso porque, se não haviam outros livros ou manuais de qualquer espécie dispostos em nenhum local, qual era a finalidade da Bíblia Sagrada naquele espaço?

Assim, ao encerrar essa experiência na área de psicologia clínica, restou uma provocação difícil de ser ignorada: como a fé em Deus pode ser tanto fora como dentro da prisão, ao mesmo tempo e diante de todos, um elemento tão naturalizado e especial? Com o passar do tempo, essa provocação foi se revestindo de outras informações e percepções do cotidiano, que finalmente evidenciaram a difusão do discurso cristão nas mais diversas relações humanas. Foi aí, a partir da observação da capacidade de abrangência dos saberes religiosos cristãos, que aumentou o interesse em entender como um discurso tido como individual poderia se misturar sutilmente nos mais variados espaços coletivos.

¹Trata-se do documento que formaliza a comunicação entre internos e o sistema prisional. O memorando tem aspecto de um bilhete, mas é impresso e distribuído (cada unidade define quantos disponibilizará por cela) em folhas timbradas com cerca de 10cm, neste espaço os interessados escrevem de forma relativamente livre pedidos e informações, geralmente pedido de consulta médica, processos e queixas.

Entretanto, foi somente depois do contato com a Análise de Discurso somado a uma incursão em pesquisas, livros e relatos, que se evidenciaram para mim regularidades na circulação do cristianismo na prisão. Por isso, neste trabalho, buscaremos apresentar as análises que permitiram ampliar os horizontes e olhar a religião no que a constitui de forma polissêmica, ou seja, ver que há diversas possibilidades de pensar o discurso religioso. Como quando Pieper (2015) convida a questionar o tensionamento da tomada da religião pela perspectiva acadêmica, na qual é, geralmente, delimitada como “uma variante determinada por elementos sociais” (PIEPER, 2015, p. 375). Então, a partir da constatação da pluralidade de formas de abordar o cristianismo e da compreensão da Análise de Discurso (AD), como o estudo da construção das verdades na história, teve início um processo de imersão sobre possíveis modos de analisar o discurso cristão na prisão em Chapecó.

Além disso, amparados em constatações que demonstram a construção Ocidental sustentada no cristianismo (WOOD JR, 2014), verificamos que a cristalização da presença cristã na prisão de Chapecó tem raízes históricas profundas. Podemos compreender, desta forma, que a ambivalência religiosa no Ocidente e a expansão de suas ramificações em diversas áreas de conhecimento também fortalecem a valorização deste discurso no cárcere. Atualiza-se, assim, uma relação antiga e multifacetada que advém das condições de produção de saber, por exemplo, no árduo trabalho dos copistas e no nascimento do arquivamento bibliotecário, ou ainda, no formato das escolas e professores medievais. Trabalhos cristãos que, não só preservaram obras de pensadores como Aristóteles e Sêneca, como também proporcionaram a especialização em muitos ramos do conhecimento como a medicina, as leis e o ensino de línguas. (WOODS JR, 2008).

Então, se privilegiamos esse aspecto constitutivo do cristianismo, também podemos correlacionar a predominância religiosa das igrejas cristãs no Brasil com a legitimação de sua circulação nas prisões, uma vez que, segundo o IBGE², cerca de 86,6% da população brasileira se dizia cristã (católicos e evangélicos) em 2010. Aprofunda-se, assim, a relevância da prevalência cristã nos cárceres do país que mais aumenta a taxa de aprisionamento nas últimas décadas, (DEPEN, 2017b) na contramão, por exemplo de EUA e China, que tem o aumento estabilizado.

Certamente poderíamos ter conduzido a construção deste fio analítico sobre o discurso cristão em outros *corpus*, como em documentos normativos ou nas próprias igrejas, o que provavelmente permitiria o acesso mais flexível as informações. Entretanto, foi a leitura de

2 Dados disponíveis no endereço: <http://censo2010.ibge.gov.br>. Acesso 09 de outubro de 2017.

trabalhos nas áreas de ciência da religião e direito, que refletiam a presença nítida dos temas e finalidades cristãos, que nos remeteram continuamente ao ambiente prisional. Neste sentido, foram importantes desde textos mais antigos, como o de Oliveira (1984, p. 54), que diz “retribuindo-se desta forma o mal com o mal a pena é justa em si mesma, sendo imperativo infalível e consequência jurídica que se traduz por expiação e purificação, pela dor, purga repara e castiga. Pune-se porque pecou”, até em trabalhos mais recentes, nos quais parece se manter a ligação da saída da criminalidade com a vivência cristã. Deste modo, percebemos que o discurso cristão permanece se articulando em instituições como a Associação de Proteção e Assistência aos Condenados (APAC’s), utilizando comportamentos cristãos como critério de seleção dos condenados atendidos, bem como de norte para as práticas de tutela nestes espaços. Como Silva Jr (2013) afirma em defesa deste método, a metodologia apaqueana proporciona uma forma de pertencimento a um grupo de cristãos ao mesmo tempo que produz e insere nos sujeitos valores morais considerados bons para a sociedade.

Então, como o discurso cristão age incisivamente sobre a constituição individual e coletiva das pessoas presas, favorece a identificação de quais são as delimitações dos comportamentos aceitos pela sociedade. Por isso, diferente de outros espaços em que o discurso cristão também circula, na prisão cria-se obrigatoriamente a necessidade de evidenciar aquilo que é considerado o mal e o bem para cada um e comum para todos. Em suma, foram aspectos como estes, da consistência discursiva cristã como balizamento das relações dentro da prisão, que fundamentaram a definição do recorte analítico realizado nessa pesquisa.

Entretanto, até esse momento ainda não havíamos tomado a prisão feminina como *locus* de pesquisa. Isso porque, foi somente durante os procedimentos de autorização que fomos informados da proibição de pesquisadoras na ala masculina do presídio³. A partir dessa proibição, como nos interessava a produção discursiva cristã em sua emergência, acatamos o novo recorte imposto sem considerá-lo um empecilho. Pelo contrário, ao analisarmos as possibilidades de estudo do discurso cristão direcionado às mulheres presas percebemos que

³ Trata-se de um conjunto de regras institucionais não formalizadas que considera perigoso mulheres circularem em prisões masculinas, mesmo que os espaços para homens e mulheres presos seja idêntico. Dito de outro modo, elementos como galerias, celas, portas de metal maciço e vigília superior armada restringem de modo estruturalmente idêntico o contato entre visitantes e internos. Além disso, a restrição de homens na ala feminina não é considerada perigosa, mas constrangedora para os homens que poderiam ser psicologicamente assediados. Cria-se assim, uma entonação de risco mais focado na integridade física de pesquisadoras e visitantes religiosas que não condiz, por exemplo, com outras profissionais, como enfermeiras, médicas e trabalhadoras administrativas, que atendem em salas externas tanto homens quanto mulheres sem distinção de tarefas por gênero.

havam especificidades significativas e que nos interessava saber como esse discurso cria imagens sobre estes sujeitos.

O primeiro ponto que nos interessou neste aspecto, foi que se o crescimento do encarceramento de mulheres ultrapassou a marca de 550% nos últimos 16 anos⁴, tornou-se mais que o dobro do também expoente crescimento da população carcerária masculina (aproximadamente 200%) no mesmo período. Um contraste que nos fez observar com mais atenção o agravamento das condições de encarceramento de mulheres depois da chamada Lei Antidrogas (Lei 11.343 de 2006), um dos principais indicativos da criminalização das mulheres brasileiras. Uma vez que 62% das prisões estão relacionadas ao uso e/ou venda de drogas, além da associação ao tráfico, indicados no relatório do Infopen (DEPEN, 2017b) como uma relação estreita com a condição de maternidade e sustento familiar. A pesquisa *Mulheres aprisionadas: as drogas e as dores da privação da liberdade*, de Marli Canello Modesti (2013), também confirma a acentuada associação do tráfico com a prisão de mulheres-mães no oeste de Santa Catarina.

Por conseguinte, observando o avanço exponencial do aprisionamento de mulheres, chegamos a outro ponto importante que fundamenta a aplicação espaço-temporal da pesquisa na prisão feminina: o que significa a afirmação que aparece nos últimos relatórios do Infopen (DEPEN, 2014, 2017a, 2017b), de que, da população carcerária que cresce de maneira endêmica e crivada de carências econômicas e socioculturais, é mais grave a condição feminina? Como a forma de disposição dessas informações se relaciona com o discurso cristão que circula na unidade prisional de Chapecó? Quer dizer, nos parece ainda carecer de investigação essa afirmação que é feita em várias edições do Infopen. Assim como as acusações feitas pela CPI do Sistema Carcerário⁵ (BRASIL, 2009, p. 286), que afirma que “o descaso e o desrespeito são dobrados em relação ao sexo feminino”. Em virtude disso, ainda que existam discussões em políticas públicas, pesquisas e documentos voltados às mulheres presas, consideramos que há obscuridade na relação entre essa precariedade e as práticas cristãs.

4 A contextualização destes dados está disponível nos endereços: http://www.justica.gov.br/news/ha-726-712-pessoas-presas-no-brasil/relatorio_2016_junho.pdf e em http://depen.gov.br/DEPEN/depen/sisdepen/infopen-mulheres/infopenmulheres_arte_07-03-18.pdf. Nestes relatórios, é possível encontrar também os dados por estado, etnia, relacionados a direitos de trabalho, de saúde e educação, etc. No caso das mulheres também há dados sobre o avanço no aprisionamento nas últimas décadas, em 2000 eram menos de 6 mil mulheres presas, em 2016 eram 42 mil mulheres.

5 As informações da CPI do Sistema Carcerário estão disponíveis no endereço: <http://bd.camara.leg.br/bd/handle/bdcamara/2701>. Acesso em: 01 outubro de 2017.

Agora, após nos situarmos temporal e espacialmente, queremos finalmente formalizar nosso convite aos leitores, dizendo que nossa meta é inquietá-los sobre as tensões e ao mesmo tempo singularidades que existem na relação entre a religião cristã e a vida prisional das mulheres. Portanto, neste trabalho estaremos fixados em um recorte específico, a saber, nosso principal objetivo é analisar como o discurso cristão institucionalizado, que circulava na ala feminina do Presídio Regional de Chapecó durante o ano de 2018, estabilizava discursos sobre as mulheres presas.

Foi assim, após esse percurso de descobertas e comparações, que mobilizamos um *corpus* analítico que parte da captura e transcrição de seis visitas cristãs-católicas na ala feminina do Presídio Regional de Chapecó (SC). Visitas religiosas estas, que ocorreram nos dias 11/05/2018, 30/06/2018, 14/07/2018, 08/09/2018, 13/10/2018 e 03/11/2018. Ademais, consideramos como material de apoio 16 entrevistas realizadas em dois períodos, primeiro com 14 mulheres detidas nos dias 17 e 24 de outubro de 2018 e depois, em 22 fevereiro de 2019, com uma celebrante. Nestas 15 primeiras entrevistas partimos de questões semidirigidas (conforme apêndice C e D) mas, acrescentamos mais uma entrevista livre, realizada no dia 10 de março de 2019 com o padre responsável pelo início da Pastoral Carcerária de Chapecó⁶. Em síntese, é deste arranjo que serão mobilizados outros trabalhos e um arcabouço teórico na perspectiva da AD para a realização das análises.

Desta maneira, acreditamos que a delimitação do problema/objeto sobre a análise do funcionamento do discurso religioso cristão na prisão feminina nos conduziu também a problematizar algumas construções a cerca da mulher presa impressas através do discurso cristão. Um objetivo que, por sua vez, nos coloca em um jogo intra e extramuros, já que, privilegiaremos algumas categorias de análise ao invés de outras, porque partimos das evidências de um material discursivo local. Assim, apontaremos somente para discursos identificados nas visitas e escavaremos as que nos pareceram mais urgentes. A saber, pretendemos tratar com mais afinco as sequências discursivas que categorizam as mulheres

⁶ A iniciativa de acrescentar essa entrevista se deu devido a falta de arquivamento de documentos sobre a prisão de Chapecó. Uma situação prisional que pode ser considerada aguda, até porque antes da década de 1980 as prisões femininas no Brasil não eram institucionalizadas (ANGOTTI, 2011). Então, como não parece razoável pensar que as mulheres só passaram a cometer crimes nos últimos 40 anos, temos por certo que há também aqui séries históricas singulares sobre a relação das igrejas cristãs com a instituição da prisão feminina. Logo, buscamos encontrar arquivos locais que descrevessem o processo histórico das relações entre as igrejas e a prisão feminina, mas poucas informações puderam ser resgatadas. Vale destaque nesta busca, essa entrevista com o padre responsável pelo início dos trabalhos da Pastoral Carcerária de Chapecó, apontado com uma das fontes de informação mais significativas. Porém, o que obtivemos foram relatos espaçados temporalmente e a confirmação de que não há documentação deste trabalho religioso e que as mulheres eram visitas apenas em datas como dia das mães e Natal.

presas como mulheres impossibilitadas do trabalho materno, pois, essa imagem ainda que não seja a única passível de análise, acompanhou de forma aproximada todas as visitas cristãs.

Contudo, essa seletividade no aprofundamento das análises se dá com relação ao último objetivo, que é: verificar qual o espaço que a religiosidade ocupa dentre as práticas humanas asseguradas por lei, como condição de saúde e dignidade no cárcere. Dado que, percebemos uma disputa profunda e íntima de acesso à práticas de direitos humanos com as atividades cristãs, essencialmente as católicas, relacionadas com o ambiente prisional, tendo em vista que o discurso da Pastoral Carcerária (doravante PCr), ultrapassa a barreira religiosa e se posiciona com outras vertentes discursivas que disputam esse espaço, como nas práticas de justiça restaurativa e antiencarceramento.

Apostamos, então, a partir dos objetivos e do *corpus*, que a delimitação proposta pode oferecer apontamentos tanto para leitores que se interessem pelo método discursivo de análise, quanto a quem se interessa pelos desdobramentos do discurso cristão. Pode ainda interessar, devido ao recorte efetuado, alguns apontamentos relevantes sobre o sistema prisional e acerca da mulher no contemporâneo em face do discurso cristão (sobretudo o católico). Também cogitamos que o recorte geográfico e cultural (Chapecó-SC) poderá produzir algum interesse, já que se trata de uma mobilização documental específica e inaugural na região.

Entretanto, ainda são necessárias algumas observações e advertências aos leitores, pois, entendemos que nossa proposta acompanha lateralmente outros caminhos analíticos que poderiam vir a ser tratados, como as experiências religiosas não institucionais e a relação estreita do aprisionamento com o racismo e sexismo⁷. Uma vez que, como Juliana Borges (2018, p. 17) aponta em *O que é encarceramento em massa?*, “[...] não é preciso esconder preconceitos em relação a criminosos. A figura do criminoso abre espaço para todo tipo de

⁷ Neste percurso, nos encontramos com discussões estabelecidas especificamente na condição política e interseccional das mulheres presas. De modo que, trabalhos como o de Juliana Borges (2018), tornaram-se importantes na delimitação da abrangência das análises. Dado que esta obra aprofunda questionamentos como: Para que e para quem serve a prisão de mulheres no Brasil? Desta maneira, o livro, que trabalha especialmente com dados e informações oficiais espelhados na perspectiva do feminismo negro é capaz de colocar um nó ético na difusão da mestiçagem como “venda” do povo brasileiro. De maneira parecida com o que acontece em *Estarão as prisões obsoletas?*, de Angela Davis (2018), que também aponta para a produtividade econômica contemporânea do aprisionamento em massa nos EUA. Uma vez que, o país norte-americano que lidera em quantitativos prisionais, prende majoritariamente negros, indígenas, latinos e asiáticos e demonstra uma estratégia política complexa entre criminalidade e a seletividade na produção de sujeitos tidos como indesejáveis. Sujeitos que, na discussão da autora, na verdade são desejáveis para a indústria prisional por produzirem lucros. Tanto lucros diretos, com o aumento e privatização das prisões, como indiretos, na construção da imagem de ideal americano (DAVIS, 2018). Assim, ambos os textos deixam algo em comum, que é a reflexão de que se o sistema carcerário não fosse lucrativo seriam buscadas alternativas menos onerosas para a penalização, não sendo tão largo o investimento no fortalecimento das estruturas prisionais.

discriminação e reprovação com total respaldo social para isso”. Contudo, levando em consideração a emergência do fio analítico acima apresentado e nosso prévio posicionamento com relação ao presídio, não somente se permite, como destaca a relevância de uma análise que parta do discurso cristão.

Nossa contribuição, neste sentido, situa-se especialmente no cerne do despertar de olhos para a insolubilidade de palavras de fé com a vida de quem estava presa em Chapecó. Isto é, tratamos de realizar um arquivamento documental-analítico, que emergiu da inquietação de presenciar a manifestação do discurso cristão em um espaço prisional específico. Assim, foi o acontecimento discursivo que não permitiu que todas as vertentes dessa construção histórica fossem averiguadas pela pesquisa neste momento.

Outra observação necessária, agora especificamente com relação a forma de coleta documental, se dá com relação a concepção de etnografia, porque percebemos que a pesquisa de campo produziu, de certo modo, um arquivo próprio. Todavia, o objetivo deste trabalho não é descrever culturas ou modos de agir das mulheres na prisão, tendo em vista que o trabalho está pareado com a discussão do ser mulher presa estabilizadas pelo discurso cristão institucionalizado. Em virtude disso, quando identificamos um arcabouço de práticas e falas cristãs sobre a ideia de mulher, nos preocupamos, especificamente, em entender como este conjunto discursivo pode circular na prisão.

Já com relação a organização do texto, buscaremos explicar no primeiro capítulo, o desenho das formas das visitas e do espaço estrutural da prisão. Pretende-se com isso alavancar as possibilidades de análise e evidenciar as condições e percursos da pesquisa construindo uma primeira modelagem do *corpus*, partilhando as precauções, descrições e (de)limitações.

Quanto ao segundo capítulo, trataremos de algumas noções teóricas para ver como este empreendimento se articula dentro da Análise de Discurso e como se entrecruza com pressupostos da teoria da enunciação. Enfim, trataremos de conceitos e posicionamentos que nos servem de base e retomada analítica. Mais precisamente, entendemos que essas condições teóricas e metodológicas nos colocam frente as possibilidades do discurso neste ambiente político-cultural. Assim, tomaremos pelo discurso a formulação de verdades e saberes, imbricados nas relações de poder e governamentalidade.

De maneira geral, quanto aos dois primeiros capítulos, foi a partir do laço dos poderes punitivos e condutores que nos concentramos em estudar *Segurança, Território e População* (FOUCAULT, 2008 [1977-1978]), dado que a análise se articula sobre o deslocamento das

formas de governo. Na verdade, o foco deste trabalho de Foucault foi decisivo na categorização de nossas análises, pois também parte do papel central do cristianismo na construção política do Ocidente. Portanto, aparecerão ao longo do texto outros trabalhos nesta esteira, que servirão de âncora para o estudo, e serão relacionados com os mecanismos de governo dos corpos e das almas na prisão.

Já na sequência, no capítulo III, tratamos das condições que propiciaram a leitura de um conjunto discursivo cristão singular da prisão feminina em análise. Posto que as pluralidades cristãs, quando lidas sob a perspectiva da tecnologia do poder pastoral na guisa foucauldiana, evidenciam algumas aproximações entre as igrejas vinculadas a ala feminina. Dito em outros termos, pretendemos mostrar como a concepção do Espírito Santo e seus dons podem apontar para o aparecimento de maneiras de governo dos sujeitos compatíveis entre as igrejas cristãs, como pode estar ocorrendo no caso da Igreja Católica e da Universal do Reino de Deus. Pretendemos com isso, discutir como essas disputas e aproximações podem ser formuladas na rede de dispersões e rarefações discursivas gravadas na identidade das mulheres presas em Chapecó.

Quanto ao último capítulo, fazemos um corte vertical nessas práticas cristãs e nos trabalhos teóricos retomando um elo enunciativo percebido como fundamental na prisão feminina. Isto é, privilegiamos como categoria de análise as questões da maternidade na prisão por estar alicerçada nas celebrações da Pastoral Carcerária e também refletir nos discursos cristãos evangélicos. Pois, além de não haver um marco divisório definitivo entre práticas católicas e evangélicas, a imagem de mulheres-mães presas oferece leituras sobre a religiosidade dentre os direitos humanos como saúde e dignidade.

Por fim, após a construção do último capítulo, torna-se possível perceber no cristianismo uma arte de governo pautada no cuidado e na demanda dos necessitados, fixada pela abertura para práticas de confissão e exame (FOUCAULT, 2008 [1976-1977]). Em virtude disso, essa arte de governo, que está imbricada no espaço coletivo prisional, cria diferenças nas identificações de si entre um lado e o outro das cercas (ARENDETT, 2011). Assim, passa-se a compor um jogo da tutela e da conduta, portanto, tanto íntima quanto em face de uma política comum e global. Inclusive, ambas relacionadas com uma finalidade benéfica: a salvação da mulher no ser mãe. Deste modo, nos últimos tópicos desta pesquisa, nos concentramos em pensar como os sistemas de exceção, em uma leitura próxima a Agamben, Arendt e Foucault atuam na construção da imagem de mulheres abandonadas e improdutivas pelo distanciamento do trabalho maternal.

2 AS (DE)LIMITAÇÕES DE OBJETO E MÉTODO

Gostaria de sugerir uma outra forma de prosseguir na direção da nova economia de relações de poder, que é mais empírica, mais diretamente relacionada a nossa situação presente e que implica relações mais estreitas entre teoria e prática [...] (FOUCAULT, 2013 [1983], p. 276).

Interpelar as mulheres detidas como foco do discurso cristão faz emergir desdobramentos sobre outros acontecimentos da sociedade contemporânea. Para citarmos algumas situações, pensemos nas discussões sobre dignidade e direitos humanos e na definição de minorias e vulnerabilidade, como no caso das políticas específicas para as mulheres. Ou também, nas discussões sobre as desigualdades, sobre a relação escravidão e racismo, nas políticas de armamento e será possível localizar a presença das igrejas cristãs em todas essas questões. Ainda que, o posicionamento não seja idêntico, como nas discussões pró ou contra armamento, a manifestação das igrejas cristãs são presença constante na vida dos brasileiros dentro e fora da prisão.

Assim, neste capítulo, pretendemos tratar da descrição dos procedimentos de coleta de informações, das participantes e do local da pesquisa, no Presídio Regional de Chapecó. Ainda que houvesse uma rarefação das visitas, o aparecimento de enunciados ligados ao cristianismo era constante. Essa situação que demonstrou a força da presença religiosa, substancialmente da Católica.

Aliás, a espera pela inauguração da Penitenciária Feminina também demonstrou a presença Católica na comunidade prisional. Já que essa nova unidade, que foi construída para obedecer às determinações sobre segurança e humanização e oferecer mais vagas, foi tema de todas as visitas PCr no ano de 2018. A obra era tomada pela PCr no viés que representa a possibilidade de adequação à Lei de Execução Penal (LEP) (BRASIL, 2008 [1984]) pelo oferecimento de espaços como: celas de regime semiaberto, parlatório, aumento das oficinas de trabalho, salas de aula, berçário, ambulatório, visitas íntimas e, finalmente, a sala para celebrações e encontros religiosos e filosóficos.

Entretanto, retomemos as causas do que chamamos de rarefação discursiva (FOUCAULT, 2013 [1969]), isto é, a limitação dos discursos que podem ser manifestados. Primeiro, pela diminuição das possibilidades de celebração, porque a ala feminina estava anexada em um espaço adaptado junto ao presídio masculino. Isto é, apenas a Igreja Católica,

através da Pastoral Carcerária⁸, seguia visitando as mulheres presas com mais assiduidade. Além dela, outras duas igrejas foram identificadas pela direção do presídio com cadastro ativo, diferentemente da ala masculina, que recebia várias igrejas cristãs. Das duas visitantes evangélicas cadastradas, uma é a Igreja Evangélica HB8.2 (IGHB 8.2)⁹ que durante o ano de 2018 não visitou nenhuma interna, apesar de ter autorizado esta pesquisa. Já a outra, é a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD)¹⁰, que no mesmo período fez algumas visitas às mulheres, mas não aceitou participar da pesquisa.

Em segundo lugar, a caracterização singular da presença cristã na prisão pode ser percebida pelo fato de ser um dos únicos contatos entre presas e visitantes que ocorria dentro das galerias. Então, mesmo que as visitas geralmente ocorressem através das portinholas, exceto em datas como no dia das mães, é praticamente impossível que visitantes comuns ocupem o espaço que as igrejas utilizavam.

Neste sentido, o formato restrito das visitas religiosas também foi um fator determinante na delimitação da pesquisa, já que as participantes se agrupavam em frente a porta de metal pelo lado de dentro das celas, enquanto as agentes pastorais ficavam do lado de fora com o rosto próximo as portinholas para serem vistas e ouvidas. Condições que delimitavam a realização das visitas e, conseqüentemente, causou efeitos bem específicos sobre a pesquisa, especialmente porque a pesquisadora permanecia fora do campo de visão das internas, porque estava posicionada dentro da galeria e ao lado das agentes. Consideramos, então, que a limitação da percepção da presença da pesquisadora constituiu uma pesquisa de observação, portanto participante, mas sem que houvesse possibilidades de interação. Afinal, sabiam que havia uma pesquisa sendo realizada, mas não podiam vê-la acontecendo.

Além do mais, podem ser somados aos fatores dessa dupla rarefação, o fato da redução das visitas religiosas para os dois primeiros sábados de cada mês, bem como a indisponibilidade do trabalho voluntário da equipe pastoral e a ausência de outros encontros

8 A Pastoral desenvolve trabalhos voluntários religiosos e está formalmente organizada. Neste espaço <<http://diocesechapeco.org.br/acao-evangelizadora>> pode-se ver a missão e os locais em que atende a população carcerária.

9 A Igreja Evangélica HB8.2, instituída somente na cidade de Chapecó e fez, durante um período anterior ao início deste trabalho, visitas a ala feminina. Não possui site oficial e nem sabe-se de outras igrejas sob essa mesma denominação. Então, para marcar a referência de sua existência, acessamos a página na rede social Facebook <<https://www.facebook.com/pages/Igreja-Evang%C3%A9lica-Hb/1513062502281357>> Data de acesso: 23 de outubro de 2018.

10 A Igreja Universal do Reino de Deus, conta com amplo projeto de evangelização e atendimento religioso nos presídios brasileiros. No endereço <<https://www.igrejauniversal.pt/universal-nos-presidios/>> pode-se ver mais sobre a apresentação da Igreja sobre o trabalho que chamam de ações sociais. O material foi acessado pela última vez em: 23 de outubro de 2018.

que pudessem ser acompanhadas nesta pesquisa. Assim, durante o ano de 2018, tomando por base as entrevistas, estima-se que tenham ocorrido cerca de oito visitas religiosas. Das quais, seis visitas foram da Pastoral Carcerária e ocorreram entre abril e dezembro de 2018.

Como esse capítulo trata do percurso de mensuração de nosso objeto analítico, é importante dizer que essas limitações das possibilidades da pesquisa não parecem destoar dos objetivos. Pois, se somada a restrição das manifestações religiosas com o contato permitido somente através das portinholas já se eleva especificidades bem delineadas do conjunto discursivo cristão possível dentro desta prisão. Isto é, se é tão rara a interação entre prisão e meio externo, também é entre as mulheres presas e o discurso cristão institucionalizado, sobressaindo a importância dada ao momento de visita religiosa e a exclusividade cristã. Já se trata, então, do primeiro aspecto de tateio e definição das possibilidades de analisar este conjunto discursivo.

Todavia, para que entendamos mais sobre a relação entre o objeto e o método analítico, passaremos, a seguir, por um trajeto de construção do *corpus*. Porque, é a partir desse *corpus* que encontramos e somos atravessados por camadas discursivas ativas na emergência da mulher no discurso cristão na prisão. Consideramos também que o posicionamento arqueogenalógico aponta ao mesmo tempo para a pesquisa relacional, através da análise ética do presente. Ou, como Revel (2004) sugere, trata-se de um jornalismo filosófico, que entende a prática analítica como uma problematização vertical da história do presente. Assim, delimita-se um recorte focado em compreender como o discurso cristão cria imagens sobre as mulheres presas.

Deste modo, para mensurar o funcionamento discursivo das visitas cristãs na ala feminina do Presídio Regional de Chapecó, são consideradas tanto a posição sujeito ocupada pelas mulheres detidas, como as falas proferidas pelos celebrantes. Se as visitas serão a base das análises, outros momentos serão considerados como apoio. Isto é, as entrevistas feitas com algumas internas e celebrantes e o material registrado no diário de campo. Elementos considerados necessários para definir o construto-baliza das análises, especialmente porque os enunciados das mulheres presas, além de escassos, pareceram diferentes daqueles produzidos, por exemplo, em templos e capelas. Na verdade, as falas das mulheres presas estiveram muito mais próximas da repetição das orações e de questionamentos sobre a mudança para a nova prisão.

A propósito, foram as respostas recebidas nas entrevistas, identificadas como uma extensão responsiva às visitas da PCr, que fortaleceram a leitura das diferenciações das

manifestações cristãs dentro da prisão. Fator que pode ser compreendido no embaraço de identificar a pesquisa e o trabalho pastoral. Além disso, foi perceptível a preocupação das entrevistadas em oferecer uma resposta que fosse considerada correta diante do cristianismo. Como por exemplo, quando questionado a uma das entrevistadas o que pensava sobre as visitas religiosas, ela responde:

SD1-entrevista: “**Vocês podem fazer uma oração melhor** pra gente, conversar de uma forma diferente” (Camélia¹¹, entrevista n°4, 17 de outubro de 2018, grifo nosso).

De modo que, as entrevistas sustentaram a impossibilidade deste *corpus* ser produtivo para tratar, por exemplo, da dessubjetivação ou mesmo de outros modos de subjetivação que não fossem atrelados de maneira mais objetiva ao discurso cristão prisional. Porque, das mulheres que se dispuseram a participar, na grande maioria foi identificado a utilização do espaço das entrevistas como parte das atividades da PCr.

Ou melhor, as entrevistas não são dispensáveis, mas requerem a noção de que são produções de verdades destinadas para o discurso cristão católico. Sob esse ângulo, se reforça ainda mais a delimitação do *corpus* diante das práticas cristãs que objetiva e subjetiva externamente as mulheres, tomando-as como sujeitos de uma verdade cristã. Além disso, autenticam a percepção de aspectos de governo dos sujeitos diante da verdade cristã, nas visitas religiosas.

Após essa primeira explanação da imersão da pesquisa, traremos na sequência como se desenrolou a coleta das informações de análise e as ferramentas utilizadas. Para isso, estabelecemos um roteiro das atividades e as primeiras demarcações teóricas e práticas, que serão descritas através do programa proposto pelo diário de bordo.

2.1 DIÁRIO DE BORDO: AS CONDIÇÕES E PERCURSOS DA COLETA

Para iniciar, precisamos falar do fluxo das informações do estudo de campo. Pois, se as sequências discursivas foram coletadas em seu acontecimento, precisam ser amparadas metodologicamente. Então, o material produzido foi dimensionado com o uso do diário de campo, para que funcione como um “diário de bordo” (ROESE et al., 2006). Nele, foram registradas descrições visuais, narrativas estruturais, descrições comparativas entre ala

¹¹ Optamos por nomear as mulheres participantes como flores e os celebrantes como frutas, acompanhará cada sequência discursiva transcrita a data da celebração ou a ordem cronológica da realização da entrevista.

masculina e feminina, questionamentos, enfim, as condições percebidas nas aproximações e afastamentos do tema. Pretendemos, assim, proporcionar aspectos descritivos das situações, dos espaços físicos, das construções dos diálogos para construir pistas sobre os acontecimentos emergentes. Além de, ao mesmo tempo, o diário de bordo servir de ponto de apoio e retomada próprios da descrição das atividades (ROESE et al., 2006). Sendo assim, as características descritivas e de agrupamento cronológico, permitidas pelo diário, contribuem de maneira substancial para a construção final das guias analíticas.

O diário de bordo é um arquivo externo ao texto dissertativo, mas seus principais pontos serão retomados para que a trajetória da pesquisa seja desenhada. Isto porque foi construído durante e após as visitas, ou seja, de abril de 2018 até abril de 2019¹². Nesse espaço de tempo, foram acompanhados todos os encontros da PCr, que como dito acima, não alcançaram o montante previsto de 15 horas captadas, totalizando cinco horas de áudio que foram transcritos. Porém, a primeira contribuição da organização da pesquisa no diário de bordo foi a identificação de elementos analíticos suficientes no material disponível. Além disso, o processo de transcrição do material captado em áudio também contribuiu para limitar a análise nos enunciados nas visitas, dada a quantidade de informações coletadas.

Apesar de já termos apontado a opção em tornar as entrevistas elemento de apoio das análises, o diário de bordo serviu para que não houvesse dúvidas da interferência da pesquisa tanto nas celebrações quanto nas entrevistas. Porque, nas entrevistas, a apresentação do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), não foi suficiente para que a produção de dados não se atrelasse a inquisição de uma verdade para a Igreja. Provavelmente, tomar as entrevistas como material de apoio foi a decisão mais delicada da pesquisa. Mas, a opção foi amparada na noção de que as entrevistas, nestas condições, iriam comprometer o método de análise, pois é necessário que o objeto discursivo seja percebido pelo contexto de sua emergência com o mínimo de intervenção (FOUCAULT, 2013 [1969]), em vez de solicitar respostas às posições-sujeito.

Nesse sentido, o objetivo da pesquisa requer, além da investigação teórica e literária, a relação aproximada com o ambiente a ser pesquisado, já que não existem documentos sobre as celebrações no Presídio Feminino de Chapecó, por isso, é necessário especificar o conjunto discursivo em sua prática. Ou seja, a análise recobre elementos universais do cristianismo, mas não é totalizante porque possui limitações no campo de abrangência. Deste modo,

¹² A pesquisa foi iniciada após a aprovação do projeto pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da Universidade Federal da Fronteira Sul, sob o CAAE: 83427318.0.0000.5564, todos os participantes aceitaram via Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) participar da pesquisa.

restringe-se consideravelmente a capacidade de coleta de enunciados, mas esta restrição também é compatível com a ausência de outras visitas religiosas ou filosóficas. Coloca-se, assim, o aspecto central da delimitação da pesquisa, nos conteúdos e formas das celebrações católicas, conduzidas pela PCr.

No diário de bordo, também se encontra uma espécie de passo a passo metodológico. Ou seja, depois de concedidas as autorizações institucionais e consentimentos pessoais, delimitamos os participantes em dois grupos, pela posição ocupada frente aos objetivos. O primeiro grupo foi o das mulheres detidas, que flutuava conforme as detenções e os alvarás de soltura, entre 80 a 90¹³ mulheres. A constante alteração das detenções fez com que a apresentação e autorização da pesquisa antes de seu início não tivesse a mesma validade que teria para outros grupos de pesquisa. A saída encontrada foi solicitar aos agentes pastorais que informassem as recém chegadas (que ficam na cela de triagem) do transcorrimento da pesquisa. Já o segundo grupo foi composto pelos celebrantes, totalizando cinco participantes, sendo um padre, duas agentes leigas da pastoral carcerária, uma Irmã da Congregação Paulina e um ministro da Renovação Carismática Católica. É válido dizer que buscamos incluir nas entrevistas a pastora responsável pelas visitas da Igreja Evangélica HB8.2, porém não obtivemos retorno.

Em síntese, outras medidas também foram tomadas com relação às observações das visitas, das quais ressaltamos as seguintes: identificar-se como pesquisadora, solicitar e explicar a pesquisa com antecedência, restringir a circulação visando diminuir a atenção a sua presença e o uso do gravador. Já com relação às entrevistas foram adicionados outros cuidados, como a realização destas em salas usadas para visitação, ou, no caso dos celebrantes, as entrevistas poderiam ser realizadas em locais definidos pelos próprios participantes. Tais cuidados visam diminuir o possível desconforto das entrevistas e essas informações foram apresentadas juntamente com o TCLE aos participantes. Obtivemos ao fim desses procedimentos, 14 participantes detidas, uma agente pastoral e um padre¹⁴. Entendemos que a mudança dos integrantes da equipe pastoral no fim de 2018 e o curto

13 Obviamente esse número pode variar de um dia para o outro, a depender dos alvarás de soltura e de novas detenções, ao total 90 vagas podiam ser ocupadas. Segundo a direção da unidade, dificilmente todas foram ocupadas, mas a margem de ocupação se mantém há alguns anos muito próxima de 100%. Inclusive, nas novas instalações, segundo a gestão atual, já são mais de 160 mulheres detidas, ou seja, em menos de 6 meses quase duplicou a quantidade de mulheres presas ou transferidas para Chapecó.

14 Como a análise não depende da identificação dos participantes, não foram coletados dados que permitam a identificação dos mesmos. Já com relação os dados divulgados, estarão disponíveis em um dispositivo remoto de armazenamento (HD externo) que ficará guardado durante o prazo de cinco anos, na sala 126 do Bloco dos Professores do Campus Chapecó da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), localizado na Rodovia SC-484 Km 02, Fronteira Sul, CEP 89815-899 podendo ser solicitada a sua leitura a qualquer momento.

período da pesquisa tenham contribuído para a ausência de mais entrevistas com os celebrantes, pois as duas agentes leigas se desligaram das atividades, o padre (atualmente responsável pela PCr) justificou que estava envolvido com outras pastorais e o ministro foi fixado no quadro da ala masculina, até mesmo a Irmã entrevistada foi transferida para outro estado.

Por fim, consideramos que o foco nas informações estruturadas a partir do diário de bordo são importantes porque contribui significativamente para a delimitação da pesquisa. Assim, após apresentadas as delimitações mais gerais, na sequência usaremos as imagens e descrições do espaço prisional feminino, inscritas no diário de bordo, para ambientar nosso trabalho.

2.1.1 Das instalações adaptadas ao funcionamento interno

Como as celebrações até 2018 ocorriam em um presídio misto, todas as instalações que comportam o funcionamento de um presídio e de uma penitenciária, como setor de revista, semiaberto, regime fechado, parlatório, oficinas de trabalho, cela de visita íntima, visita familiar etc., ou eram de uso comum com a ala masculina, ou estavam adaptados estruturalmente. Além destes espaços, apenas o berçário foi acrescentado como uma necessidade considerada especificamente das mulheres. Ainda, exemplifica bem estas adaptações, o espaço da visita familiar, visto que, nas instalações antigas, as mães recebiam seus filhos menores de 12 anos em um cubículo cercado de grades. Esse local era improvisado com uma única cadeira, em menos de dois metros quadrados, dentro da também adaptada sala das agentes plantonistas, com cerca de quatro metros quadrados.

Outra diferença é que uma cela comum, localizada na entrada da ala feminina, que era destinada às visitas íntimas, estava sendo utilizada ao menos desde 2014 pelas “regalias”¹⁵. Aliás, esta era a única cela que permanecia aberta e fora da galeria, em consonância com o regime semiaberto. Mas, por outro lado, não havia outro espaço disponível para visitas íntimas. Essa informação foi apresentada em uma das visitas, quando uma das agentes pastorais pergunta o que era feito quanto às visitas íntimas. A resposta, dada por uma agente prisional, foi que visitas íntimas eram raras e que quando ocorriam, eram agendadas na

¹⁵ Nome dado para quem está no semiaberto e desenvolve atividades como trabalhador interno. Segundo dados informais da PCr, somente em Santa Catarina estes trabalhadores são chamados deste modo, e, para as orientações de formação da PCr, utilizar esse tratamento é pejorativo.

penitenciária masculina. Disse ainda que foi a falta de visitas o motivo de a cela ter sido destinada para outros fins. Esta informação foi confirmada também pelas trabalhadoras externas, que informaram que anteriormente aquele espaço estava servindo de depósito de colchões¹⁶.

Mais um aspecto que queremos levantar, neste sentido, está na finalidade dos presídios, que por ser de prisão preventiva, não deveriam comportar cumprimento de pena como as penitenciárias. O julgamento também deveria ocorrer de forma rápida, para que se cumprissem as penas em penitenciárias ou com penas alternativas¹⁷. Mas, no caso das mulheres em Chapecó, até 2018, mesmo que estivessem julgadas não havia outro lugar para ir. A única mudança era a rotação entre oito celas dentro de uma pequena galeria, geralmente motivadas pela mudança de regime ou pela maternidade¹⁸. Além disso, o espaço físico do presídio, por ser provisório, não condizia com salas de aula e oficinas de trabalho, justificando o impedimento ao direito de estudar e trabalhar (BRASIL, 2008 [1984]).

Assim, em uma medida paliativa, uma das celas foi adaptada para a única oficina de trabalho interna, em que confeccionavam estopas com retalhos. O espaço do parlatório também era adaptado, quer dizer, nunca foi utilizado para sua finalidade. Neste caso, desde a inauguração do presídio¹⁹ não foram instalados os interfones, fazendo com que as mulheres se deslocassem pela área externa do presídio (inclusive sob chuva) para receber visitas na ala masculina.

Dentro dessas condições de improvisação, o modo comum de acontecer visitas religiosas era nas “portinholas”, que são aberturas retangulares de poucos centímetros na porta de metal maciço. Quanto ao espaço interior das celas, que não pode ser acessado por visitantes, são quadrados, que possuem apenas uma porta na frente e uma aos fundos. O espaço possui 8 camas (conhecidas como jegas) de concreto, um banheiro sem porta e sem vaso sanitário (a abertura no piso é conhecida como boi), dividido por uma cortina de plástico.

16 Como não obtivemos autorização para fotografar a estrutura física do Presídio regional de Chapecó disponibilizamos no APÊNDICE E uma representação da Ala Feminina realizado no de 2018.

17 Aqui <http://www.cnj.jus.br/noticias/cnj/79914-conheca-os-diferentes-tipos-de-estabelecimentos-penais>, é possível compreender melhor que presídios são destinados a deter pessoas que aguardam trânsito em julgado (presos provisórios que não foram sentenciados em última instância), enquanto penitenciárias são locais para aprisionar após a sentença (recebimento da condena). Por isso, alguns atendimentos de longo prazo, como educação e trabalho, não são obrigatórios em presídios, por serem considerados lugares temporários.

18 As diferenças do berçário para as demais celas era, a pintura nas paredes e alguns enfeites sobre um trocador. Também havia sido retirado quatro “jegas” (camas de concreto embutidas na parede), tornando o espaço de circulação maior e o quadrante ao fundo da cela ficava aberto para o banho de sol e secagem das roupas.

19 O Presídio Regional de Chapecó (Agora Presídio Masculino de Chapecó) foi inaugurado em janeiro de 2013, após 4 anos de obra, funcionando, portanto como presídio (e penitenciária para as mulheres) misto, por quase 6 anos. (<http://dc.clicrbs.com.br/sc/noticias/noticia/2013/01/novo-presidio-e-inaugurado-em-chapeco-4019478.html>).

A porta dos fundos (também de metal maciço) dá acesso ao pátio para banho de sol, que é um quadrante vazio da mesma proporção. Esta porta é aberta todos os dias (exceto quando chove e na cela de triagem que não é aberta) em turnos alternados, sendo que as trancas são acionadas somente pela ala superior. Durante o ano de 2018, apenas uma única vez todas as celas foram abertas ao mesmo tempo. O evento registrado no dia 11 de maio de 2018 foi uma missa com bolo e refrigerante em homenagem ao dia das mães, em que puderam rezar e celebrar coletivamente. Neste sentido, se considerada a entrevista com o Padre que foi responsável pela PCr por mais de dez anos, até a transferência das mulheres para o Complexo Penitenciário de Chapecó em 2013, as visitas para elas ocorriam apenas em datas como dia das mães e Natal.

Ainda, sobre as visitas nas portinholas, não havia muitas opções em não recebê-las, pois aconteciam da porta das celas para dentro, de onde não podiam sair. Há, contudo, algumas mulheres que na proporção inversa, também não podiam escolher participar das visitas e cultos, correspondente às presas que estavam trabalhando fora do ambiente prisional. Em contrapartida, somente as trabalhadoras internas, que realizam funções de limpeza, auxiliar administrativo, de entrega de alimentos, roupas e ordens na ala feminina, podiam escolher participar ou não das visitas. Durante a única celebração religiosa de 2018, quem estava no berçário também não pôde se juntar às demais, porque não é permitido o encontro entre alguns regimes, como presas civis e regime fechado. Diferentemente da abordagem religiosa nas portinholas, em que as parturientes e presas especiais²⁰ também não podiam optar em não receber as visitas.

Esse jogo que insere as visitas dentro das celas foi retratado nas entrevistas como algo majoritariamente considerado positivo para a rotina da prisão, pois efetivamente a maioria participa tanto das visitas como das orações diárias. Além disso, duas entrevistadas também indicaram que, se nem todas as mulheres participam ativamente das visitas e orações, não é bem visto na prisão criticar a fé das colegas. Assim, temos dois pontos importantes, percebemos que nem todas as mulheres aderem diretamente ao discurso religioso cristão, mas que indiretamente predomina o posicionamento a favor das visitas religiosas, como na única celebração coletiva de 2018, em que todas as mulheres participaram da missa e da confraternização de dia das mães (exceto as trabalhadoras externas e as parturientes e presas especiais que não podem se juntar as demais).

²⁰ A cela utilizada como berçário também era cela especial, dado que, o número de gestantes e parturientes não costumava atingir todas as vagas deste ambiente.

Ademais, as visitas podem ocorrer duas vezes ao mês, em 2018 geralmente ocorriam aos sábados, mas o dia da semana costuma ser alterado conforme muda a gestão da instituição, atualmente são permitidas nas quintas-feiras. No período pesquisado, as celebrações foram organizadas como encontros mensais, no primeiro ou segundo sábado de cada mês, mas em alguns meses as visitas foram canceladas pelos visitantes. Já em 2019, uma circular emitida pela diretora da nova unidade, a fim de informar e organizar a assistência religiosa, diz que as igrejas IURD e Batista estão desenvolvendo cursos de formação e celebrações mensais e solicita a adequação das visitas por parte das igrejas interessadas. Este documento ressalta que houve aumento da procura das igrejas na nova unidade feminina, reforçando que é recente o firmamento do trabalho de duas das principais igrejas evangélicas que já estavam presentes na ala masculina. Compreendemos, então, que a necessidade de reorganizar os horários para que a PCr possa se integrar as demais igrejas em 2019, reforça a exclusividade das atividades católica nas antigas instalações prisionais, já que, no período da pesquisa, não houve disputas ou conflitos de horários para as visitas da PCr.

Em vista disso, até 2018 a efetivação dos encontros religiosos ficava exclusivamente a cargo das igrejas que manifestassem interesse em visitar as mulheres presas, no caso, os horários eram praticamente exclusivos da PCr. Mas, esta Pastoral precisava internamente dividir-se para a realização das celebrações, conforme as possibilidades oferecidas pela demanda efetiva de agentes e as demandas pessoais dos celebrantes. Em outras palavras, as equipes de visitação estavam constituídas de pequenos grupos, geralmente de duas a três mulheres, que atendiam conforme suas possibilidades pessoais e as regras institucionais a ala feminina. Inclusive, o número reduzido de visitantes mulheres da PCr e a proibição, pela gestão da época, da entrada de homens (posterior a proibição da entrada de mulheres na ala masculina), adicionaram um diferencial a mais ao conjunto discursivo que circulava na ala feminina.

De fato, trouxemos essas descrições porque entendemos que o meio no qual se constitui o *corpus* de análise precisa ser visto em seus percursos e formas, para que se mantenha coerente com os objetivos de análise. Por isso também, a seguir descreveremos como tomamos as discursivizações realizadas nessas visitas. Essa descrição tratará da coleta de dados para que, na sequência, possamos tratar das categorias de análise propostas pela teoria da enunciação.

2.1.2 A descrição das coletas de informação durante as visitas

Como dissemos a pouco, para a realização desta dissertação acompanhamos e captamos áudio de seis visitas religiosas da PCr e neste momento descrevemos sucintamente cada uma delas. Queremos, com isso, desenhar as regularidades e dispersões que presenciemos durante os oito meses de trabalho de campo, ou seja, de abril a dezembro de 2018.

- 1ª visita, ocorreu no dia 11 de maio de 2018, teve início às 14 horas e encerramento às 16 horas, foi a visitação de maior duração, também a única que configurou uma celebração e que contou com a presença do padre. Nesta ocasião, o encontro religioso foi em homenagem ao dia das mães e o tempo de permanência da equipe no presídio foi o dobro das demais, devido a distribuição de bolo e refrigerante ao final da missa. Participaram dessa visita: um padre e duas agentes pastorais, sendo uma leiga e uma religiosa. Além disso, somente neste dia as internas foram reunidas em um dos quadrantes da galeria (trata-se do espaço que dá acesso a quatro celas), exceto 17 internas que trabalham fora do presídio. Estavam presentes também no local, uma agente carcerária feminina que circulava dentro da ala e outros dois agentes (feminino e masculino) na Ala Superior.
- 2ª visita, aconteceu no dia 30 de junho de 2018, teve início às 14:40 horas e encerramento às 15:20 horas. Nesta oportunidade acompanhamos um ministro da Renovação carismática Católica e um leigo, na única vez que puderam visitar a ala feminina no ano passado. Neste encontro, que ocorreu em um sábado após o cancelamento da visita sem aviso prévio no dia anterior, houve um atraso de 40 minutos devido a demora para liberação de entrada dos agentes da PCr. Liberação esta que, excepcionalmente neste dia, foi efetuada pelo chefe de segurança. É válido ressaltar ainda que a visita conduzida pelo ministro contou com a participação do leigo apenas em duas leituras e que o celebrante não pode reunir as participantes, por isso, circulava em frente as portinholas (todas abertas) falando e cantando em voz alta.
- 3ª visita ocorreu no dia 14 de julho de 2018 e foi realizada por três agentes pastorais, duas leigas e uma religiosa. Desta data em diante todas as visitas ocorreram no sábado e foram conduzidas por estas três mulheres. Neste dia a visita também teve duração de cerca de uma hora e atraso de trinta minutos para a liberação da entrada da Pastoral Carcerária. Entretanto, o motivo para o atraso foi uma revista de pertences de uma das internas, na qual foram retiradas as roupas, cobertas e itens de higiene das sacolas de plástico e despejados no

chão da galeria. A acusação, não confirmada, era de haver um bilhete (conhecido como teresa) destinado a ala masculina. Depois desse procedimento a visita foi acompanhada por uma agente prisional feminina, dois agentes masculinos (ala superior) e uma trabalhadora interna, que ficaram paradas na entrada da galeria. Esse foi o primeiro registro deste formato de visita, isto é, as agentes pastorais se dirigiam a cada portinhola, conversavam e faziam algumas orações.

- 4ª visita, foi no dia 08 de setembro de 2018 e teve duração de 48 minutos. Contou com as três agentes pastorais femininas e repetiu o modelo de intervenção da visita anterior, quer dizer, cada uma delas abria a portinhola (sem bater à porta ou avisar), cumprimentava, perguntava sobre saúde, visita e família, fazia uma oração, respondia perguntas (quando haviam), se despedia e fechava a portinhola com cadeado. Entretanto, nesta ocasião, nenhuma agente prisional observou a visita.
- 5ª visita, registrada no dia 13 de outubro de 2018, teve duração de uma hora e 10 minutos e foi organizada pelas duas agentes leigas e pela agente religiosa. A forma de realização da visita seguiu a mesma lógica das duas visitas anteriores, estabelecendo um modelo de visitação de portinhola em portinhola e com tempo de interação reduzido em cerca de 10 minutos em cada cela. Queremos aproveitar essa visita para contar que essa abertura nas celas, por estar localizada acima de 1 m 60 cm, dificultava ainda mais a visualização entre as visitantes e participantes, que precisavam ficar na ponta dos pés, ou então, no caso das visitantes, subir em um pequeno banco que ficava dentro da galeria.
- 6ª visita, a última visita que observamos foi no dia 03 de novembro de 2018 e também seguiu o mesmo modelo das anteriores. Nesta ocasião, também com duração de cerca de uma hora, podemos destacar maior quantidade de diálogo entre as participantes especialmente com relação a inauguração da Unidade Prisional Feminina que ocorreu no mês seguinte.

Essa breve descrição, retirada do diário de bordo da pesquisadora, tem a finalidade de situar o leitor cronologicamente e quanto a forma das visitas, duração e celebrantes. Acreditamos também que agora poderemos tratar com mais propriedade as categorias de análise propostas pela teoria da enunciação, perfilada por Benveniste (2005 [1966]), para compreender de que modo esta pesquisa se relaciona com a linguística. Portanto, a impressão dessa leitura deve expandir a percepção da construção do acontecimento enunciativo e do enunciado para podermos, finalmente, colocá-los sob a análise discursiva.

2.2 DAS FORMAS DA ENUNCIÇÃO AO DISCURSO

Como apontou Benveniste (2008 [1966]), a evolução dos estudos da linguagem ocorreu em diversas frentes, que fizeram firmar a sistematicidade das línguas independentemente do contexto cultural. Esses estudos são essenciais para esta pesquisa em dois aspectos: primeiro, porque desmistificam a superioridade de uma língua frente as demais e, por consequência, línguas escritas e não escritas tornam-se comparáveis em seu uso. Segundo, consideramos que o estudo descritivo das línguas pôde demonstrar similaridades tanto nas raízes de diferentes línguas, quanto demonstrar que a linguagem verbalizada possui uma estrutura identificável e finita de categorias e classificações. Ou seja, os linguistas ao mesmo tempo em que não desconsideram disciplinas vizinhas, como a história, puderam sistematizar exclusivamente as formas da língua. A linguística trabalha, então, com um objeto científico bem delimitado, focado especificamente sobre o seguinte princípio, “não há senão diferenças numa língua; a língua põe em jogo um conjunto de processos discriminatórios” (BENVENISTE, 2008 [1966], p. 9).

Contudo, há nos estudos linguísticos descritivos e comparativos, que formalizam os enunciados, o despreendimento do contexto situacional e cultural. Um posicionamento que, paralelamente ao viés discursivo que propomos, não está focado no fato de que a língua existe em função das relações entre poder e saber. São condições de estudo que não partem de como são acionados os sentidos, mais especificamente, porque estão focados no que sustenta o aparecimento das estruturas linguísticas nos enunciados. Ainda assim, é a constatação da língua, como elemento distintivo e ao mesmo tempo comum, que permite que a análise discursiva avance sobre e para além do aparelho formal da língua.

Então, para esse estudo linguístico-discursivo, interessa a compreensão de que o trabalho sobre a língua está voltado para como a estrutura formal do enunciado se põe em relação aos processos de construção da vida humana. Uma vez que, tanto o jogo de sentido quanto a mobilização da estrutura se organizam sobre o discurso (BENVENISTE, 2008 [1966]). A diferença é que a análise estrutural toma por objeto exclusivamente as formas da língua, já a Análise de Discurso (AD) pensa como os sentidos se materializam nestas formas (SOUZA, 2011).

Em virtude disso, concordamos com Fiorin (1996) quando afirma que o discurso ao mesmo tempo em que é condicionado pela forma da língua, também é um acontecimento, portanto, inscrito na história. Ademais, é a discursivização que desestabiliza a língua

colocando-a em movimento através da constante mudança dos efeitos de sentidos em cada lugar e tempo. Para falar de forma didática, o movimento das formas linguísticas sobre o acontecimento é efetuado no ato da enunciação, pelo sujeito e pelo espaço-tempo que ocupa. São, certamente, elementos presentes em qualquer enunciação, de qualquer língua e em qualquer época.

No entanto, para explicarmos como isso se relaciona com o discurso cristão prisional, precisamos deixar claro o que entendemos por enunciação e enunciado. Apesar de não nos aprofundarmos muito neste aspecto, não se trata de um resumo simplista, porque é motivado pela concentração na função enunciativa e não em sua categorização. Então, segundo essa base (BENVENISTE, 2008, [1966]), o enunciado, como uma formulação linguística identificável, não é necessariamente uma frase, pode ser apenas uma palavra ou mais que uma frase. Por exemplo, quando um dos celebrantes pergunta “Amém?” e as participantes respondem “Amém.”, ambas situações são enunciados. E mais, são enunciados distintos, exatamente porque compreendem fatores que fazem com que produzam sentidos que não são idênticos entre si.

Já a enunciação é o ato humano de produzir esses enunciados, de fazê-los aparecer na história. Vamos seguir esses exemplos assimétricos, contextualizando-os: o enunciador de “Amém?” é o sujeito que ocupa o lugar daquele que questiona a concordância dos demais. Isto é, trata-se de um sujeito certificado, naquele tempo-espaço, para enunciar a solicitação de uma resposta de fé, verdade e concordância. Já quando a mesma palavra é apresentada como uma resposta afirmativa, por outros sujeitos e em outro tempo-espaço, os efeitos discursivos que causam são outros. Isto porque, neste enunciado, representa-se a aceitação e filiação a uma verdade, construindo outro espaço temporal para esses sujeitos que concordam com o questionamento do primeiro enunciador.

Usamos esses exemplos simples para mostrar algumas postulações sobre o aparelho formal da enunciação, as quais vamos enumerar: 1) o enunciado depende de um ato de enunciação, ou seja, que um sujeito enuncie; 2) Se um sujeito fala e faz sentido o que diz, é porque se instala uma pessoa no enunciado, um fator insubstituível e sempre presente nos enunciados, que serve de ponto de referência da enunciação; 3) Se a condição de existência de um enunciado é produzir efeitos de sentido, então estará sempre relacionado com uma realidade histórico-cultural, como nos exemplos propostos acima; 4) Por consequência da marca do tempo no enunciado, aparece também o espaço onde se está enunciando. Este espaço, por sua vez, fica demarcado com relação aos demais.

Podemos permanecer no exemplo para finalizar a síntese. Os participantes que enunciaram “Amém?” e “Amém.”, aparecem como o ponto de referência de um enunciado, portanto, marcam a categoria de pessoa. Ou seja, ao mesmo tempo liga e separa celebrantes e participantes da celebração. A situação das celebrações cristãs, naquele momento temporal (2018), marca o tempo histórico em que o enunciado cristão pode ser reativado. Por fim, a prisão feminina como contexto de lugar marca o espaço dessas enunciações. Portanto, temos sujeitos específicos, em um tempo e em um espaço demarcado e identificável entre os demais.

Se realizamos essa síntese, a partir das proposições de Benveniste (2008 [1966]) estudadas por Fiorin (1996), foi devido à necessidade de compreender antes de tudo, como vemos o enunciado e a enunciação. Uma vez que, os desdobramentos da teoria da enunciação são fundamentais nos estudos linguísticos por caracterizarem o nó teórico de referência entre língua e discurso. Em outras palavras, a teoria da enunciação subsidia nossa proposta metodológica, por fundamentar-se junto ao acontecimento discursivo, na identificação das marcações linguísticas em um enunciado. Assim, ainda que o método da análise discursiva não retome a discussão formal da língua, é o ponto, em nosso caso, em que todos os fios discursivos podem ser conectados.

Em suma, as categorias de pessoa, tempo e espaço estão marcadas em todos os enunciados, mesmo naqueles onde não apareçam descritos, já que pressupõe-se, para que faça sentido, que o *eu* do enunciado fale em um determinado tempo e em determinado lugar. Agora, podemos seguir em frente, para pensar nas possibilidades de prática das formas finitas da língua. Pois, se podem ser múltiplas as estratégias mobilizadas pelas relações de poder, também pode ocorrer do enunciador não assumir a posição de eu, e/ou deslocar o tempo e/ou o espaço que enuncia. Para explicar de outro modo, em vez de o enunciador falar na primeira pessoa, cria um efeito de afastamento da enunciação, colocando-se na terceira pessoa, por exemplo. Ou então, marca o tempo e o espaço em outro lugar, no passado ou no futuro, que não seja o aqui e o agora da enunciação. Também é comum que o enunciador inclua outras pessoas na enunciação, ampliando a primeira pessoa.

Para explicar melhor, no trecho a seguir grifamos, a partir de Fiorin (1996), uma embreagem espacial e outra actancial (pessoa):

SD2: Já que vocês tão **ai** confinadas, **ali** né... tem que viver na fraternidade. Porque quando **a gente** vive em harmonia as coisas favorecem **a gente**. [...] Pra **ficarem** firmes, fiéis, na oração, no amor, né! (Lima, visita no dia 08 de setembro de 2018, grifo nosso).

Neste recorte a agente pastoral está na galeria, com as mãos dentro da cela e enuncia “aí” e “ali” para se referir ao espaço da instituição prisão, reforçando o confinamento. Poderia ter utilizado o dêitico “aqui”, já que está em contato físico com as presas e dentro da prisão, mas o enunciado favorece a compreensão de um distanciamento da condição de enclausuramento.

Já a embreagem actancial torna a enunciação ainda mais emblemática, porque depois de separar o espaço entre enclausuradas e livres, inclui em um único grupo as pessoas que devem viver em harmonia. Então, a agente pastoral além de não demarcar o espaço dentro e fora das paredes da prisão, que a colocaria naquele momento do lado de dentro, realiza a embreagem actancial, dizendo “a gente”. O fato de retirar-se do espaço da enunciação e depois recolocar-se, agora junto de quem deve viver em harmonia, parece reforçar a necessidade e o modo que as mulheres na prisão devem ser firmes. Ou seja, manter-se firme na fé enquanto na prisão, depende de uma postura comportamental que crê na oração como o principal meio para conviver em harmonia mesmo na adversidade.

Bom, consideramos esse percurso linguístico-enunciativo como uma primeira via da costura analítica, visto que, se os dêiticos são utilizados e trocados, será sempre em proveito da mobilização da língua pelo sentido. Assim, o objetivo não é tornar exaustiva a elaboração desse aspecto, mas demonstrar em que as funções de debreagem e embreagem são importantes para compreender como se materializam, em enunciados, os acontecimentos discursivos. Afinal, essa costura seguirá aparecendo neste trabalho como uma ancoragem teórico-analítica.

Outrossim, a análise da enunciação demonstrou que, de várias formas e por pessoas distintas, a posição ocupada pelas mulheres detidas é enunciada pelos celebrantes. Como evidenciado, em outra visita, quando o Ministro diz:

SD3: [...] que **eu** tenha coragem para poder vencer, Senhor. Para vencer essas humilhações que **eu estou** passando aqui. Tem misericórdia **de mim** Jesus [...] (Ministro Jaca, visita 30 de junho de 2018, grifo nosso).

Nesta situação o enunciador faz uma embreagem, colocando o *eu* da enunciação em referência às mulheres presas e não a si, como o celebrante que anuncia. O que fica comprovado na sequência, quando retoma a enunciação como Ministro da Igreja dizendo:

SD4: Coloca a mão na tua cabeça agora e diz assim [...] (Ministro Jaca, visita 30 de junho de 2018).

Essa troca aponta para efeitos de sentido de aproximação entre o celebrante e as participantes, afinal, está se colocando como uma participante e não como celebrante. Se falasse a Deus, como a segunda pessoa da enunciação, sobre as mulheres presas, sairia algo como: [...] que **elas** tenham coragem para poder vencer, Senhor. Para vencer as humilhações que **elas** estão passando aqui. Tem misericórdia **delas** Jesus [...], soaria menos íntimo. Pois, coloca o enunciador para fora do contexto em que é preciso ter coragem para vencer humilhações.

Outro momento que chama a atenção para o efeito causado pelas embreagens na enunciação é quando o Ministro fala sobre a presença de Jesus e faz uma embreagem para o ‘eu’ do próprio Jesus. É então produzido o seguinte enunciado:

SD5: [...] Lute pela tua família! Lute por ti mesma. Porque eu amo você! Eu não perdi a esperança em ti. Eu não perdi a confiança em ti [...] (Ministro Jaca, visita 30 de junho de 2018).

Não parece convincente colocar o enunciado na pessoa de Jesus Cristo? Já que, para esta enunciação, Jesus *seria* o ele, porque não é quem fala e nem com quem se fala diretamente. A produção de sentido mais evidente neste caso, é que, como Jesus tem um efeito religioso eficaz, cria-se um afastamento da propriedade humana do enunciador. Assim, o celebrante aproxima-se ao mesmo tempo das participantes da celebração e da figura divina de Cristo.

Enfim, estes trechos permitem mais que compreender a aplicação e a troca das categorias de pessoa, espaço e tempo nas enunciações. Permite, através da leitura das estratégias de formulação dos enunciados, perceber a construção da realidade pelo discurso. É claro que as embreagens dos dêiticos podem ser intencionais, contudo fogem ao controle total de quem enuncia. Por isso, nas celebrações o uso recorrente da embreagem, associada aos raros momentos em que há produção de enunciados por parte das mulheres detidas, oferece uma significativa baliza das possibilidades de enunciação. Mesmo que nem todas as mulheres detidas tenham aderido ao discurso cristão como produção de verdade sobre si, todas aderiram a não produção de verdade contrária a este discurso.

Nas próximas seções, pretendemos seguir costurando a emergência das formas enunciativas, mas aprofundando-as através da análise arqueogenealógica. Entendemos que, com essa associação, será possível abranger algumas das principais regularidades do discurso cristão específicas ao ambiente prisional feminino.

3 CONSIDERAÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS

A revelação, jamais acabada, jamais integralmente alcançada no arquivo, forma o horizonte geral a que pertencem a descrição das formações discursivas, a análise das positivities, a demarcação do campo enunciativo (FOUCAULT, 2013 [1969], p. 161).

Anteriormente, pudemos apresentar as condições das celebrações e o ponto de partida analítica, através das formas da enunciação. Agora, é o momento de explicar como entendemos que estamos condicionados a entrar “na ordem arriscada do discurso” (FOUCAULT, 1999 [1970], p. 7). Preferíamos não começar esse tópico tomando, mesmo que metaforicamente, este discurso considerado fundador. Mas, afinal, como é possível delimitar uma pesquisa, ignorando as redes que sustentam as possibilidades de análise? Pois são estas redes que demonstram como a construção do *corpus* é atravessada por linhas da ordem discursiva. Assim, mais importante que oferecer algum tipo de novidade teórica, o objetivo é saber usar estrategicamente as ferramentas disponíveis.

Além disso, entendemos que, assim como toda produção acadêmica, o desenho das redes que sustentam a análise se impõe, porque é necessário projetar no campo de trabalho as vias para sua discussão. Porém, o percurso linguístico que nos inscrevemos, ainda que verificável metodologicamente, não pode ser construído pela aplicação de perguntas e respostas fixas. Pois, se assim fizéssemos, correríamos o risco de girar sobre proposições tiradas do contexto de sua formulação histórico-política, aplicando-as nas análises como modelos. Desse modo, analíticas fixadas estruturalmente colocariam empecilhos à prática da AD na qual estamos inseridos, já que o suporte das possibilidades analíticas também são arranjos feitos sobre a emergência de discursos inscritos na história. Então, não há como não se inscrever “nesta ordem arriscada do discurso” (FOUCAULT, 1999 [1970], p. 7).

Mesmo assim, cabe buscar clarear e abrir esse trajeto da ordem discursiva. Então, esclarecemos por primeiro que, quando tratamos da ordem do discurso ou de suas estratégias, é do funcionamento do discurso que falamos. Em decorrência disso, consideramos a compilação de enunciados, arquivos, relações histórico-culturais e documentos que materialmente organizam um discurso, para assim, compreender como se organiza e quais efeitos produz. Busca-se, com isso, compreender como funcionam as relações saber/poder acionadas pelo discurso cristão, quando direcionado às mulheres em situação de detenção. Uma vez que, como propõe Foucault (2013 [1969]), é a ordem das relações da produção de saberes que define como emerge o discurso. Em outros termos, é a reunião das materialidades

em torno de um discurso que torna possível compreender como elas se interligam para que façam sentido entre si e, como um discursivo específico.

Em outras palavras, as materialidades discursivas podem ser compreendidas como tecidos, constituídas por tramas da relação poder/saber. Assim, se as redes que sustentam e dinamizam os discursos são construídas por “coisas” e fatos acontecidos, a relação poder/saber condiciona os sentidos. Ou seja, um discurso precisa ser específico e estrategicamente organizado com outros discursos, para emergir e se singularizar (FOUCAULT, 2013 [1969]). Isto é possível graças à construção contínua e não linear dos efeitos de sentido, que são engendrados historicamente. Esse conjunto de fatores para a emergência do discurso lembram também que é impossível a fixação de uma verdade analítica perene.

Dois aspectos foram apresentados acima: o primeiro, relacionado às materialidades que permitem identificar e ver como se organiza um discurso; e o segundo, sobre a contínua construção dos efeitos de sentido que viabilizam as redes de poder/saber sustentadas no funcionamento discursivo. Ambos os fatores apontam para a mobilidade dos sentidos, pois, são justamente essas características que oferecem condições para traçar um pontilhado do poder e do saber na discursivização.

Arcamos, então, com a responsabilidade de saber que este trabalho não poderia ser desamarrado das redes de sentido que o fizeram surgir, ou mesmo, que possa ser cortado em seus desdobramentos. Visto que, isso resultaria em encará-lo como uma análise que propõe uma verdade aplicável em outros contextos. Ora, na verdade o que queremos é justamente pensar como se constroem algumas verdades. Uma vez que elas são o fio material resultante da relação poder/saber (FOUCAULT, 2013 [1969]).

Diante disso, como nos preocupamos com o agenciamento dos sentidos materializados sob a língua, nos situamos no contexto linguístico que estuda a transposição da língua na fala. Em suma, não podemos propor uma verdade analítica absoluta, porque só podemos propor uma análise a partir das redes discursivas que também nos envolvem. Pois, se é possível que algo seja enunciado por um sujeito, é justamente pelo sentido que o discurso produz no momento que se relaciona com seu momento de enunciação.

Dessa forma, se deposita na posição do sujeito que está enunciando, as relações necessárias para que ocorra o sentido específico daquilo que é enunciado (FOUCAULT, 2013 [1969]). Então, cortar de alguma forma as relações dos enunciados com a mobilidade do discurso na história seria separar a singularidade do enunciado do referencial que o constitui.

Essa seria uma medida descabida, já que é exatamente a singularidade enunciativa que permite apontar os contornos dos sentidos enunciados na emergência dos acontecimentos. Neste sentido, a escassez de documentos históricos sobre a presença cristã na prisão de mulheres em Chapecó também evidencia um trajeto histórico silencioso e fragmentado.

Agora, se olharmos mais um pouco para esse trabalho inicial de pesquisa, mesmo que com poucas linhas riscadas, podemos novamente concordar com Foucault, que não há como ser somente “aquele destroço feliz” (FOUCAULT, 1999 [1970], p. 7) carregado pelos discursos. Além disso, também não é mais permitido negar o desejo que circunscreve o discurso, se é “pelo que se luta, o poder pelo qual nos queremos apoderar” (FOUCAULT, 1999 [1970], p. 10). Porém, se é desejo e não fato, é porque já é possível perceber que o sujeito quando enuncia não pode controlar todos os sentidos, sejam os sentidos históricos e culturais, acionados pelo discurso, ou os sentidos despertados pela construção imediata da enunciação. Por consequência, na discursivização, as posições sujeito não se relacionam nunca de maneira aleatória ou totalmente controlada (FOUCAULT, 2013 [1969]). Apesar de aprofundarmos essa discussão mais a frente, vale assinalar que, mesmo que o sujeito não assuma o poder das relações em que se constrói, ainda assim o discurso mantém com o sujeito enunciador um vínculo inquestionável.

Deste montante de apontamentos, podemos concluir que a análise de discurso que acompanhamos aloja-se no trançado dos fios do estudo da linguagem humana. Trançado este, que lido como Agamben (2009) propõe, é constituído de feixes de discursos e práticas que fixam entre si tramas que são visíveis apenas quando aproximadas. Em virtude disso, pode-se pensar com maior distância que o tecido construído é uma unidade, mas essa singularidade da “peça” discursiva sempre emerge de uma trama heterogênea de poder e saber.

Como, por exemplo, o conjunto dos discursos feministas, pois cabe neste dispositivo discussões amplas e em alguns aspectos também contraditórias. Ou seja, o posicionamento das primeiras ondas feministas americanas é analisado por autoras contemporâneas como Djamila Ribeiro (2017), devido ao apagamento sistemático das mulheres negras. Contudo, recentemente a relação internet e justiça foi palco de embate desta autora com a também escritora e ativista Andreza Delgado. A discussão girou em torno de outro processo de apagamento, o do trabalho de mulheres negras contra o encarceramento como método punitivo²¹. Quer dizer, usamos esse exemplo para dizer que, cada acontecimento discursivo

21 Djamila Ribeiro notificou extrajudicialmente Andreza Delgado, acusando-a de fake news. Pelo que circula no Twitter, Andreza, que é militante negra anti-encarceramento, teria questionado o posicionamento da filósofa, quanto a tweet's sobre o processo judicial contra Danilo Gentili. A discussão tomou forma em argumentos quanto ao movimento anti aprisionamento, sobre ser ou estar aparentando ser “coisa de branco” e depois sobre a

produz em seu contexto de emergência um feixe discursivo distinto. Mas que, mesmo assim, permanece relacionado a um amplo conjunto do discursivo. Como neste caso, da atuação política das mulheres negras e do punitivismo, que, se observado com distância, pode ser identificado como uma única peça ideológica.

Portanto, neste primeiro passo enunciamos o local onde nos situamos, pois nos pareceu necessário para compreender que há sempre um referencial insubstituível na emergência de um discurso. Além disso, partimos da ideia de que o entrelaçamento que sustenta o discurso não é a consciência do sujeito, mas o seu atravessamento constitutivo. Depois de feitas tais considerações, trabalharemos a seguir o conceito de acontecimento discursivo, tratando-o como um plano que sustenta ao mesmo tempo as bases teóricas, metodológicas e práticas, permitindo a expansão analítica.

3.1 ACONTECIMENTO DISCURSIVO

Como já anunciado, queremos neste momento, desenvolver alguns fios conceituais da teia de ideias que permitem a organização da AD a qual estamos nos pareando. Dessa forma, é útil abordá-la através de uma definição de acontecimento discursivo, ou seja, a situação em que o discurso é colocado no patamar de existência pelas regras de sua formação (FOUCAULT, 2013 [1969]). Pensemos, assim, no acontecimento das celebrações cristãs no cárcere feminino, compreendendo sua singularidade por regras que garantem a sua execução. Um acontecimento religioso único e delimitado de forma distinta de quaisquer outras celebrações cristãs.

Em decorrência disso, pode-se entender que qualquer mudança nos saberes e práticas relacionados às celebrações estará diretamente relacionada ao deslizamento (mudança em algum nível) dos enunciados emergentes no acontecimento. Essa mudança, ou deslizamento discursivo, é que será capaz de interceptar os sujeitos envolvidos de outro modo, em outra formulação, podendo construir outras formações discursivas, mas, ainda assim, se manterá uma lógica interna anterior, devido a relação entre as materialidades discursivas que causaram o deslocamento. Dito de outro modo, ao mesmo tempo em que há dispersão nas formações

questão do colorismo. A discussão se alastrou e gerou outros tweet's como estes (ficando no Trending Topic): <https://twitter.com/search?q=djamila%20ribeiro&src=typd>. Além de outras matérias como estas: <https://www.causaoperaria.org.br/quando-fake-news-e-lugar-de-fala-se-encontram/>, <https://medium.com/@gabriellyoliveira/quem-tem-medo-de-notifica%C3%A7%C3%A3o-extrajudicial-1a0aa4b3167>, nas quais percebe-se a complexa formulação dos discursos dentro de um conjunto discursivo político maior.

discursivas de um discurso, se mantém internamente um fio lógico/histórico para que permaneçam fazendo sentido dentro de uma sequência histórica maior. Por meio dessas características do acontecimento discursivo, entendemos que ele marca uma espécie de plano, como um tabuleiro em que se pode movimentar elementos para o estudo do discurso.

Apliquemos este raciocínio ao discurso cristão carcerário, tomando a ideia de dispersão que pode ser indicada, por exemplo, pela mobilização de conceitos na área penal e de direitos humanos que são acionados durante as celebrações. Tais conceitos podem remeter, mesmo que diversamente, a uma gama de práticas punitivas, entre elas às antigas punições dos suplícios, junto ao desdobramento do poder disciplinador e às formas biopolíticas de gestão humana (FOUCAULT, 1999 [1975]; 2008a [1977-1978]; 2008b [1978-1979]). Apesar de se tratar da mobilização de um conjunto ao mesmo tempo denso e disperso, ainda se relaciona de forma coesa. De tal forma que vigora como acontecimento que pode ser forjado a partir de materialidades, como a inexistência de locais destinados para celebrações, realidade da grande maioria dos presídios femininos (INFOPEN, 2017b), mesmo que haja garantia legal desde 1984 com a LEP (BRASIL, 2008 [1984]). Além disso, outra materialidade em que percebemos esta remissão, são as delimitações rígidas de tempo das visitas e a interferência de agentes prisionais durante algumas visitas religiosas. Essas situações, que ocorreram durante o processo da pesquisa, podem ser aproximadas de um semblante vigilante disciplinar, distanciado do viés moderno que é previsto pela Lei de Execução Penal (2008 [1984]).

Todavia, o que nos interessa no momento, é que mesmo sendo diferentes as situações prisionais antigas e modernas, o acontecimento discursivo das visitas cristãs é capaz de deslocar diacronicamente e agrupar sincronicamente vários enunciados. Assim, tanto o local físico das celebrações quanto as leis, as práticas, os estudos e as teorizações contribuem para a organização do discurso cristão nas celebrações no presídio feminino. Essa construção contínua, que mesmo dispersa é agrupável no acontecimento discursivo, demonstra como um enunciado pode ser ao mesmo tempo singular e móvel, permanecendo sempre idêntico a si (FOUCAULT, 2013 [1969]).

Seguramente, ao tomarmos um recorte do discurso cristão atual, em meio às práticas punitivistas, reconhecemos a dispersão discursiva no jogo da punição e o direito religioso. Evidencia-se, então, um discurso cristão moldado diretamente entre a punição disciplinar dos corpos e o jogo de construção dos direitos de dignidade humana dos condenados. Trata-se de um agrupamento mais evidente da demarcação que circunda uma celebração religiosa na ala feminina. Assim, o próprio acontecimento, diante do espaço punitivista, faz questionar: se

todas as celebrações foram marcadas por interferências ou cancelamentos, dado o formato de controle prisional, como não está sendo contrariada (ao menos em parte) a afirmação legal do direito ao culto? A resposta, dentro dessa concepção discursiva, demonstra que essa contrariedade, na verdade é um modo de rarefação e não de negação. Isto é, o complexo jogo punitivo estreita a possibilidade de vida religiosa na prisão, mas o efeito não é sua extinção e sim, a intensificação de sua valoração.

Por certo, o acontecimento discursivo não é suficiente para assentar as noções teóricas que nos norteiam. Por isso, vamos primeiramente tratar de outro questionamento: como a ideia de acontecimento discursivo estabelece nosso plano de análise? Sinteticamente, a ideia de acontecimento discursivo é o primeiro passo do plano, porque também constitui o ponto de levantamento das ferramentas a serem utilizadas. A ideia de acontecimento discursivo é, portanto, duplamente importante: por um lado se liga ao lugar de inscrição do estudo e, por outro, se cola com a explanação do objeto de pesquisa. Aproximamo-nos assim da necessidade de tomar pela língua o discurso, como ponto de partida e referência, e não a identidade das pessoas que verbalizam discursos.

De fato, são os jogos de estabilização da língua, quando praticada, que modula o acontecimento das enunciações e o curso dos enunciados no discurso. São esses pressupostos que fazem com que o discurso não seja somente o conjunto limitado de signos em infinitas relações, como na estrutura da língua, mas seja a emergência singular de seu ordenamento, de seu acontecimento. Dessa forma, ainda cabe dizer que o acontecimento discursivo nos é caro por marcar o conjunto das sequências linguísticas, efetivamente formuladas no sentido sincrônico, além de colocar o acontecimento em relação diacrônica com a transformação da língua.

Enfim, para assentar outras noções teóricas que nos norteiam, pensamos que o acontecimento discursivo pode ser tratado como uma insígnia presente indistintamente no estudo discursivo, para Orlandi (2009) no chamado campo de “entremeio”. Campo este que podemos remeter a outra definição, que nos parece mais precisa: “[...] o conjunto sempre finito e efetivamente limitado das únicas sequências linguísticas que tenham sido formuladas”. (FOUCAULT, 2013 [1969], p. 33). Falamos como uma definição, mas nos soa mais como uma ferramenta. Pois, diferentemente do caso das proposições gramaticais, não é possível delimitar a língua, nas análises de discurso, como um conjunto restrito de signos capazes de desempenhar infinitos conjuntos de enunciados (FOUCAULT, 2013 [1969]).

Dado que, como já mensurado, o discurso é a língua apreendida em constante curso (SOUZA, 2011).

Obviamente não estaria na AD a única forma de abordar o discurso cristão na prisão, mas a motivação mais relevante é a capacidade de propor análises em delimitações não disciplinares e sem cair no vácuo científico. Por exemplo, em todos os trabalhos de Foucault, as análises estão organizadas sob aspectos que transpassam a disciplinaridade, por se dedicarem a escavações de discursos como a punição, a loucura, a governamentalidade e a sexualidade.

Portanto, se móveis são as linhas de articulação da língua quando falada e se singulares os acontecimentos discursivos, a abordagem foucauldiana avança por temáticas que empreendem a constituição do sujeito através dos acontecimentos discursivos. Por conseguinte, a dedicação de Foucault à análise de discursos nas imediações do sujeito (FONSECA, 2003) denota a emergência de temas relacionados ao nosso. Uma ilustração dessa capacidade de compatibilidade está nas leituras que têm sido propostas para as relações entre o cristianismo e a construção do Ocidente, demonstrando a complexa estabilização do discurso cristão em mecanismos e relações de poder dispersas pela secularização (CANDIOTTO; SOUZA, 2012). São essas motivações de um conjunto propulsor geral que, para esta pesquisa, se apresentam com maior acuidade na guisa do acontecimento discursivo de base foucauldiana.

De modo que é chegado o momento de apontar com mais clareza para outros conceitos e terminologias que já vêm aparecendo no corpo do texto, pretendemos, então, tratar no próximo tópico, das ferramentas analíticas envolvidas na compreensão do acontecimento discursivo. Assim, trabalharemos dos eixos que permitem a identificação de um discurso e as movimentações que proporcionam a formulação e o deslize de sentidos discursivos. Em outras palavras, abordaremos a delimitação arqueológica e o reconhecimento genealógico das relações de produção de saberes e verdades.

3.1.1 Das ferramentas arqueológicas à genealogia do presente

Já tratamos do acontecimento discursivo, como ponto de saída para a leitura do dispositivo de análise, agora, para continuar, precisamos tratar do funcionamento do enunciado no acontecimento discursivo. Dado que, se “Uma série de signos se tornará

enunciado com a condição que tenha com ‘outra coisa’ [...] uma relação específica e que se refira a ela mesma – e não a sua causa, nem a seus elementos” (FOUCAULT, 2013 [1969], p. 107), então, é a marcação do enunciador que liga o enunciado ao acontecimento discursivo. Ou seja, é o sujeito, quando enuncia, que liga aquilo que diz a um referencial historicizado. Uma vez que, aquele que enuncia algo ocupa uma posição sujeito sempre em redefinição de acordo com as emergências singulares de discursos. Neste sentido, podemos retomar o exemplo de “Amém?” e “Amém.”, afinal, nas celebrações quem ocupa o lugar de celebrante costuma perguntar se há concordância. Mas, nada impede que nas orações diárias essa função seja alternada entre as participantes ou que haja momentos religiosos que independem desse enunciado.

Temos então, pela relação acontecimento discursivo e enunciação, uma posição ocupada pelo sujeito, que é bem definida no ato de enunciar, mas que não é estática. Vejamos nas palavras de Foucault (2013 [1969], p. 106):

[...] a posição sujeito é um lugar determinado e vazio que pode ser efetivamente ocupado por indivíduos diferentes, mas esse lugar, em vez de definido de uma vez por todas e de se manter uniforme ao longo de um texto, de um livro, de uma obra, varia – ou melhor, é variável o bastante para poder continuar, idêntico a si mesmo [...].

Pode-se dizer então, que a posição sujeito, em sua característica provisória, assinala um conjunto de signos no acontecimento discursivo. E são as condições de demarcação do enunciado pela posição sujeito que afirmam que um discurso não pode ocorrer sem um “domínio associado” (FOUCAULT, 2013 [1969], p. 106). Por isso, dissemos que nos interessam duas posições sujeitos – as mulheres detidas e as celebrantes – porque, ao tratar do discurso cristão, encontramos estas duas posições na circulando e criando imagens para a mulher presa.

Nesse sentido, é possível traçar um roteiro de regularidades sob as irregularidades e rupturas discursivas. Chamamos de roteiro, porque essas irregularidades formulam um sistema que as ordena internamente, em relação ao referencial de sua emergência discursiva. Sendo que, é essa ideia de ordenação que empreende o arranjo do estudo arqueogenealógico, porque quer escavar e esmiuçar como os elementos se interligam.

Dessa forma, como apontamos alguns exemplos nas considerações iniciais, o discurso cristão na prisão feminina trama uma multiplicidade de discursos dispersos que, quando agrupados em um enunciado, vestem-se de unidade. De modo que a ideia de formação discursiva facilita a compreensão dos feixes discursivos. Se ainda não havíamos referenciado

essa noção, foi em decorrência da leitura que temos dela, não por ser demasiadamente complexa, mas porque sinaliza uma cisão importante do trabalho da AD, impondo a necessidade de definição mais exata. Portanto, abriremos um parêntese para explicar a concepção de formação discursiva (daqui em diante FD), junto ao arcabouço de repetibilidade do discursivo dentro de um dispositivo. Afinal de contas, entendemos que já avançamos consideravelmente na construção analítica em uma base, sem dúvida, heterogênea, no que tange sua externalidade. Porém, também precisamos marcar que é na face interna das FD's que se garantem, além das contradições externas, a mobilização e a reorientação dos discursos ao longo da história (FOUCAULT, 2013 [1969]).

Pode soar um pouco estranho dizer que é a heterogeneidade interna da FD que garante seu transcorrimento histórico. Contudo, pensemos em um dos recortes apontados há pouco, a mobilização da concepção de punição, que até poucos séculos correspondia a aplicação de penas corporais e, hoje, condiz com a privação da liberdade. A penalização segue sendo aplicada na sociedade ocidental, mais ou menos com a mesma função, do mesmo modo que segue tendo uma relação direta com o cristianismo. Mas sua realização sofreu mudanças consideráveis que além de externas lhe são internas, dado que só é possível perceber seu deslocamento se observarmos com uma lupa sua organização histórica e compreender que as sínteses são produto de outro pequeno deslocamento.

Por isso, para além da heterogeneidade interna e externa das formações discursivas, há também a noção de regularidade e repetição, na qual a caracterização da singularidade de uma FD está em relação com o sistema que as organiza. Quando se fala em repetição ou regularidade para Foucault (2013 [1969]), tem-se em mente que não se trata somente da coexistência ou justaposição de enunciados, trata-se principalmente das relações entre eles. Na concepção foucauldiana, para que uma FD se mantenha funcionando, deve dispor de estratégias heterogêneas e também regulares entre os feixes discursivos que as sustentam.

Além disso, deve ainda ser realizada a análise do jogo de aparecimentos e das dispersões, pois pode-se descrever seus encadeamentos e as formas que sustentam as FD's, nos temas e nas estratégias que as movem. Observamos então que, “[...] se pudermos definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações), diremos por convenção que se trata de uma formação discursiva [...]” (FOUCAULT, 2013 [1969], p. 47). De modo que a dispersão do discurso religioso cristão na prisão pôde sustentar as relações que culminaram na construção de uma capela ecumênica no Complexo

Penitenciário Agrícola de Chapecó²², apenas com a contribuição de diferentes denominações cristãs. Uma obra que está, portanto, em uma mesma possibilidade de dispersão do discurso cristão com a prisão, como quando a IURD constrói templos nos presídios brasileiros²³. Afinal, estas salas estão sendo construídas pelas igrejas como medida paliativa diante da inadequação do Estado. Isto é, as igrejas cristãs na prisão marcam regularidades na forma como se relacionam com os deveres do Estado, alojando-se em uma formação discursiva que é cristã mas aparece dispersa nas medidas paliativas de adequação aos direitos dos encarcerados.

Ademais, se queremos nos fixar em como o discurso cristão atua no “sujeito mulher” presa, queremos fazê-lo tendo como ponto de referência a atualidade. É claro que, como nosso objetivo e tema são bem pareados em vários pontos com as buscas de Foucault, teremos presente, além da sua abordagem de estudo, a dimensão de suas leituras e formulações. No entanto, se anunciamos inicialmente a inserção nessa rede que sustenta nossa análise, foi porque também propomos vê-la trabalhar no presente e essencialmente sobre pontos até então desligados. Por isso, sujeitamos tais leituras ao contemporâneo e observamos como podem funcionar. A seguir, formularemos a ideia de dispositivo relacionada à noção de arquivo, visando analisar como elas se constroem e abraçam nossos objetivos de pesquisa.

3.2 CONSTRUÇÃO DO DISPOSITIVO ANALÍTICO

Como o objeto que propomos analisar transcorre em uma localização temporal sincrônica, estamos, a partir das delimitações das celebrações, acionando as informações e ferramentas que parecem mais compatíveis com a análise do discurso cristão-católico sobre as mulheres em detenção. Por isso, esse posicionamento pode privilegiar a utilização de algumas ferramentas e noções mais do que de outras. Porém, não há embaraços nesta seletividade, dado que é a ideia de positividade, despertada em uma comparação analógica, que vai de singularidade a singularidade, que interessa na investigação arqueogenalógica. Haja vista que, é a exceção diante da regra que pode guardar as proporções, tanto gerais como os desvios específicos (AGAMBEN, 2010), pois precisa ser singular para identificar o comum.

²² A entrevista com o Padre “fundador” da PCr chapecoense apontou para essas informações que podem ser verificadas na própria capela construída no Complexo Penitenciário de Chapecó. A sala serve ainda de local para cursos de formação.

²³ Em estados como Rio de Janeiro, já foram inauguradas as primeiras obras da IURD nos presídios (<https://extra.globo.com/noticias/rio/governo-autoriza-igreja-universal-construir-templos-ecumenicos-em-presidios-do-rio-21089354.html>) Acesso: 10/04/2019.

Neste sentido, evidencia-se que, se tomamos o presente como ponto referencial, não há como totalizar respostas acerca da temática e nem generalizar aplicações metodológicas, ou ainda, definir precisamente um dispositivo. Dessa forma, a partir do conjunto das obras que temos acesso, bem como do tensionamento consequente de leituras feitas no século XXI, é que nos aproximamos mais da discussão de algumas ideias do que de outras. Uma situação, que não impede que o tema também seja abordado por outros ângulos ou aprofundado em outras especificidades. Visto que, de modo aproximado ao que propõe Agamben (2009), o dispositivo é qualquer mecanismo que seja capaz de interceptar e governar a vida.

Assim, chegamos a uma pergunta importante: qual é, afinal, o montante das coisas, a partir das quais formula-se um dispositivo para e das mulheres presas em Chapecó nas visitas religiosas em 2018? Para responder essa pergunta, é necessário primeiro compreender o que podem ser essas ‘coisas’. Em *Arqueologia do Saber* (2013 [1969]), Foucault propõe a ideia de monumento para tratar da concretude de pontos marcados na história, criados ao abrigo da linguagem. Nesta ideia, quando um fato pode ser identificado e marcado no tempo, através de práticas discursivas, aparecem monumentos históricos. A materialidade monumental, por ser linguagem – mesmo que um objeto físico, espacial, documental ou mesmo cultural –, em essência, marca ao mesmo tempo uma heterogeneidade discursiva em uma regularidade histórica. Como no apontamento da presença física de capelas e templos cristão nos presídios.

É desta forma que os monumentos manifestados através dos discursos podem ser entendidos como “coisas” que identificam e estabilizam a representação de fatos históricos. Graças a sua função, a materialidade monumental caracteriza os rastros da elaboração dos enunciados organizados junto a uma formação discursiva. Ou melhor, o modo como Agamben (2009) retoma a noção de positividade de Foucault (2013 [1969]) nos parece mais precisa que o monumento, porque pensa no montante de regras, instituições e ritos externos que se significam em crenças e sentimentos internos. Recapitulemos então que, se as celebrações forem tomadas como pertinentes para a mobilização de um dispositivo, a instituição de entidades cristãs específicas para o atendimento prisional, como a UNP e a PCr, por exemplo, podem ser identificadas como positivities – elementos históricos –, haja vista que são determinantes para a existência de visitas religiosas no presídio feminino de Chapecó.

Outro elemento determinante é a própria identificação da prisão de mulheres, porque insurge institucionalmente no Brasil, por volta de 1940, ou seja, depois das prisões masculinas (BORGES, 2017). Neste aspecto, Angotti (2011) também questiona como as primeiras penitenciárias femininas, no Rio Grande do Sul, Rio de Janeiro e São Paulo, estiveram

vinculadas à Igreja Católica. A autora trabalha retomando as atividades da Congregação de Nossa Senhora da Caridade do Bom Pastor D'Angers, a primeira a receber mulheres, apontando que se tratavam de prisões voltadas às atividades do lar e da maternidade, isto é, estava voltada à educação doméstica. Anteriormente, segundo a pesquisadora, as mulheres raramente apareciam em relatórios prisionais e, quando apareciam, eram em condições deploráveis de prostituição e exploração perpetradas em celas masculinas. Além disso, ela também chama atenção para as prisões corretivas despendidas pela polícia, mesmo sem haver processos judiciais, demonstrando a passagem da punição da mulher do doméstico para o público ao lado da presença da Igreja Católica.

Assim, também entendemos como parte deste dispositivo, o pareamento da imagem de mulher no jogo legalidade-punição, construída em relação ao modelo feminino cristão. Pois, o processo de identificação da mulher como presa desvia por outros caminhos, diferentes em alguns pontos do homem preso. Quer dizer, existe uma definição de mulher presa, que passa por um tipo de molde mais direto com a religião cristã. Neste âmbito, a pesquisa realizada nos arquivos públicos municipais²⁴ demonstrou que mulheres eram indiciadas por crimes, (principalmente pequenos roubos, prostituição e curandeirismo) ao menos desde a década de 1950. Porém, não foi localizada qualquer menção ou arquivamento de documentos de mulheres presas, ou seja, a não visibilidade da mulher neste aspecto é um elemento histórico recente e insubstituível para que haja celebrações.

Entretanto, para além da ideia de levantar esses elementos históricos, é necessário refletir como as materialidades funcionam no dispositivo (AGAMBEN, 2009). Porque esse arcabouço é um espaço, ainda que abstrato no conceito, que acumula um arquivo, mas essencialmente organiza os objetos históricos diante dos seres vivos. Se pensarmos somente no arquivo discursivo, concordamos também com Dreyfus e Rabinow (2010 [1982]), sobre como apontar para vários monumentos de um discurso é insuficiente, ainda que se parta da emergência do acontecimento discursivo.

²⁴Durante o primeiro semestre de 2019, quando procurávamos arquivos sobre a prisão feminina de Chapecó, nos foi disponibilizado, pelo Museu Público Municipal, os registros de Boletins de Ocorrência da Comarca de Chapecó. Tratava-se de documentos ainda ser tratamento museológico, correspondente aos períodos de 1958 até 1963 e de 1972 até 1975, nos quais identificamos o aparecimento repetitivo do nome de algumas mulheres, chamadas de meretrizes, acusadas de roubo, de falar alto e xingar pessoas nas ruas sob efeito de álcool e até mesmo são acusadas pela própria atividade de prostituição. Estes documentos foram uma das únicas pistas sobre a relação mulher – punição em Chapecó, sendo importantes para mensurar a raridade de documentos que tratem da existência de mulheres na prisão.

Deste modo, o método que nos propusemos, para ser efetivo, precisa, além de descrever as formações discursivas, compreender como se efetivam nas enunciações. O trabalho se situa, então, no estudo do regime necessário para que uma verdade, que é fundada sobre monumentos, se mostre e seja vista como verdade (FONSECA, 2003). Podemos pensar, neste regime da verdade, aplicando-o à manutenção das visitas cristãs às mulheres presas, para além de seu caráter rarefato.

Queremos dizer com isso, que nesta região, onde se desenvolveu a pesquisa, obviamente também ocorrem outros deslizamentos complexos do *ethos* feminino. Então, a imagem da mulher presa reflete também a imagem da mulher que circula na sociedade sem muros. O livro *Sociodicéia às avessas*, de Arlete Renk (2000), nos lembra de alguns aspectos interessantes, com relação ao vínculo histórico com a Igreja Católica na delimitação do papel da mulher na sociedade oestina, apesar de tratar apenas do viés camponês colonizador. Nesse espectro, demonstra, por exemplo, que o sacramento do casamento das colonas era tratado como fator econômico decisivo das famílias migrantes, que apesar de ganhar mais elasticidade nas últimas décadas, ainda representa um padrão cristão. Ou, também, a alteração, no final da década de 1980, dos documentos pessoais da função de “do lar” para agricultora, devida a influência de movimentos populares em vertentes católicas.

O artigo de José Carlos Radin (2001), registrado no livro *A Região em Perspectiva: diferentes faces da história catarinense*, que aborda o estudo regional em uma vertente geopolítica, também retrata o processo de colonização europeia intercedido pelo discurso cristão da época. Contudo, Radin, compara o interesse dos bandeirantes em escravizar os indígenas catequizados pelos jesuítas no Rio Grande do Sul, com a desvalorização comercial dos indígenas do Oeste Catarinense. A relevância desse aspecto, da não valorização dos nativos tidos como selvagem, está na constituição de um povo denominado caboclo, do qual a população chegada aos meados do século XX tinha por objetivo se diferenciar. Para isso, imprimiu formas de discriminação fortemente atreladas ao trabalho e à forma de conduta cristã. O Estado-nação, então, trabalhava abertamente, até as primeiras décadas do século XX, no incentivo para a imigração para os sertões brasileiros como se fossem regiões desocupadas e distantes da salvação divina.

Logo, uma região tão disputada territorialmente como o Oeste Catarinense, seja pela Argentina ou pelos estados vizinhos, fortalecia um discurso de enfrentamento à fama que a região ganhava, de fanatismo e banditismo. Neste sentido, Radin (2001) aponta que os colonos, descendentes de imigrantes europeus do Rio Grande do Sul, se fixaram na região na

perspectiva de fazer fortuna e expandir seus modos de vida. Por isso, na antiga Xaçecó²⁵, as companhias colonizadoras tiveram a preocupação de incluir o credo religioso na venda da ideia de colonização²⁶, uma “COLONIZZAZIONE CATTOLICA” (RADIN, 2001, p. 158). Assim, aparece a formulação de uma comunidade expoente, de base familiar, que ansiava construir a vida política e social em torno da capela. Tão preocupada que, além de evidentemente silenciar as culturas indígenas e caboclas, também separava quais regiões deviam ser apropriadas por protestantes e católicos, concentrando o segundo grupo no distrito que se tornou a cidade de Chapecó.

Assim, se quisermos retomar o papel do discurso religioso, no eixo do exercício dos direitos humanos e diante da categorização legal da mulher como criminosa detida, lidaremos com um jogo mais abrangente, porque nos reporta para outras leis, além da LEP, que sustentam o direito religioso e das mulheres no Brasil. Como a Constituição da República Federativa do Brasil, promulgada em 1988 (2007), que garante no Artigo 5º o direito ao culto e à liberdade religiosa, e mais, o inciso VII que reforça o direito de celebrações religiosas em ambientes coletivos, como a prisão. Além disso, a Constituição ratifica em seu texto a Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) (ONU, 1948), que fundamenta a necessidade planetária de medidas que garantam direitos mínimos e iguais a todos os seres humanos. O Brasil também participa da Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher de 1984 por meio do Decreto Nº 4.377, de 13 de setembro de 2002 (BRASIL, 2002). Fatores que reforçam, em diversos pontos, a forma como as igrejas circulam na prisão feminina de Chapecó. Pois, a ideia de laicidade nesta região não cessa a interferência cristã, pelo contrário, abre possibilidades para que outras igrejas (ainda que também cristãs) ocupem o espaço político.

Neste sentido, percebemos a formulação de um conjunto de fatores que orientam ao mesmo tempo que delimitam a existência das celebrações na prisão. Um conjunto complexo, tanto nacional quanto local, em que o Estado é laico e ao mesmo tempo centrado no

25 A cidade de Chapecó, foi uma das comarcas do antigo município denominado Xaçecó, que recobria boa parte da porção oeste do estado de Santa Catarina na entrada do século XX. As nomenclaturas de boa parte das cidades da região são provenientes de línguas nativas e o processo colonizador e municipalizador alterou a grafia de Xaçecó para Chapecó, na emancipação do município em 1917.

26 A historiadora Mônica Hass, que trabalha com a política local, também aponta para essa relação arraigada da sociedade local com a Igreja católica no século passado. No livro **O linchamento que todos muitos esquecer** (2007), costura fragmentos do linchamento de duas pessoas pela comunidade local, com o aval das autoridades policiais, devido ao suposto incêndio da capela. A obra, resgata a relação de um ideal cultural cristão-católico com o transcorrimento de uma série de incêndios e o mandonismo do coronelismo. O livro anterior, **Os partidos políticos e a elite chapecoense: um estudo do poder local** (2000), também aponta essas questões, mas se dedica a traçar as relações políticas partidárias na construção do município do século XX, com a ascensão democrática tardia.

cristianismo, afinal, na prisão feminina de Chapecó, é improvável que tenham ocorridos cultos que não fossem cristãos. Da mesma forma, não é muito difícil encontrar menções cristãs nas ações do Estado brasileiro, até nas cédulas de real a inscrição permanece sendo “Deus seja louvado”. Nesse mesmo arcabouço, o Estado pode se posicionar oficialmente contra as formas de discriminação da mulher e, ainda assim, ser um dos países em que mais se mata e expõe mulheres a pobreza. Uma situação imensamente mais grave para as mulheres negras e de camadas populares no Brasil²⁷.

Ademais, a DUDH assegura que todos os Estados participantes declaram “sua fé nos direitos humanos fundamentais, na dignidade e no valor do ser humano e na igualdade de direitos entre homens e mulheres [...]” (ONU, 1948, p. 3). Em outras palavras, o Estado brasileiro se declara contra várias formas de discriminação, como racismo e questões de classe e gênero, mas isso não elimina tais situações. Pelo contrário, as leis existem porque essas práticas são anteriores às leis e às estatísticas. Constrói-se, então, mais alguns elementos de um dispositivo, no qual podemos pensar que essas “coisas” também sustentam as relações de espaço-tempo que permitem as celebrações em análise.

Além do que, esses enunciados, desde a história local até as declarações de direitos humanos, estão em um jogo com a concepção de dignidade humana, que precisa ser tirado de sua obviedade. Porque, quando se identifica e se observa um discurso, é devido ao fato dele se evidenciar como verdade. Por isso, para que se destaque como verdade, necessita de relações que o torne singular e, ao mesmo tempo, relacionável a outras verdades/saberes, portanto, identificável. Assim, quando a PCr trabalha como verdade, que as mulheres presas estão em condições ainda menos dignas que os homens²⁸, podemos perceber que essa construção se alavanca a partir da concepção de direitos humanos e pode reverberar sobre uma construção cultural regional.

27 O Atlas da Violência disponível em http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/relatorio_institucional/180604_atlas_da_violencia_2018.pdf, dispõe de quadros e análises comparativas tanto entre continentes e países como entre os estados e raça/cor, nos quais verifica-se o aumento da violência no mundo todo. Destas informações gostaríamos de destacar alguns pontos relevantes: as Américas constituem o grupo populacional que mais mata e morre, os homens negros e jovens brasileiros estão entre as maiores vítimas de homicídio no mundo, o feminicídio e o estupro passam a ser discutidos como formas de violência especificamente feminina, as mulheres catarinenses não-brancas tiveram o maior crescimento de homicídios (27,7%) entre 2015 e 2016.

28 Além dos documentos como a CPI do Sistema Carcerário (2009) e os relatórios do Infopen (2014, 2017a, 2017b) que dedicam textos específicos para as mulheres aprisionadas, há vários materiais em que a figura da mulher presa é utilizada para representar a violência exemplar das práticas carcerárias. É neste sentido, que a Pastoral Carcerária para Mulheres têm acentuado a condição materna como o signo máximo da violência contra a mulher presa. Neste mini documentário <https://www.youtube.com/watch?v=ij7LPsvjMQs> produzido pela CNBB e apoiado pelo Fundo Brasil de Direitos Humanos e da Oak Foundation, pode-se identificar um bom resumo dessa imagem criada sobre a mulher presa.

O que vale nossa atenção, de maneira geral, é que essa verdade, do direito universal de dignidade humana reforçado na imagem da mulher, justifica a formação discursiva de que elas dependem de maior interferência da Pastoral (ou até do discurso cristão como um todo) para que sejam minimamente assistidas. Em vista disso, entendemos que o modo como a dignidade humana das mulheres no cárcere é tomado, demonstra a sacralidade da vida humana enquanto característica biológica ao mesmo tempo universalizável e única. Uma condição inteiramente compatível com a identificação proposta por Agamben (2010), de que a vida biológica passa, através do poder soberano, para o centro da vida política. Assim, não se trata apenas de uma mudança moderna, no acirramento da inclusão da vida biológica (zoé) nas redes políticas, mas do processo pelo qual a exceção torna-se regra por todos os âmbitos da vida humana.

Por consequência, estudar o engendramento das verdades e saberes formulados sob o arcabouço de um discurso, coloca em evidência as relações no plano extralinguístico. Porque a identificação das mulheres presas como mais vulneráveis, a partir da construção da ideia de direitos humanos diante de ordens discursivas historicamente voltada à produtividade da mulher no âmbito doméstico, não é somente discursiva, é também física. Afinal, a grande maioria das mulheres presas, efetivamente estão detidas em “puxados” de prisões masculinas, e por isso, tem o acesso ainda mais restrito a atividades consideradas dignificantes, como estudo e trabalho profissionalizante (DEPEN, 2017b). Inclusive, a circunstância de adaptação prisional para as mulheres parece reforçar a imagem de cadeias femininas mais limpas e organizadas, tratada como um signo de diferenciação da ala masculina. O livro *Prisioneiras*, do médico Dráuzio Varella (2017) também fala sobre esse aspecto, quando menciona o uso e comércio interno de tapetes, guardanapos e “jogos de quarto”, apontando para um tipo de economia que relacionam a cadeia com um ambiente doméstico.

Esse ponto de observação também não permite ignorar que a escolha da relação entre reprodução e responsabilidade familiar não é igual para homens e mulheres, nem presos e nem fora da prisão. Um indício simples disso está na utilização da filiação materna como elemento básico de identificação em qualquer setor público. Interessante também no meio prisional que em termos de quantidade os homens são disparadamente mais numerosos e, assim, mais sufocados pela superlotação, mas a dignidade humana parece estar colada a pessoa individual sincronizada na mulher. Ao menos, é essa a abordagem que a PCr local trabalha, sustentada nas políticas de direitos humanos (PASTORAL CARCERÁRIA, 2018).

Podemos, agora, com mais tranquilidade, voltar para a noção teórica que privilegia o ponto de convergência entre arqueologia e genealogia (AGAMBEN, 2009): trata-se da noção de dispositivo. Uma organização que além de englobar o arquivo, onde se depositam as positivities de uma formação discursiva, complexifica-se na armação em torno e no entremeio dos discursos. Assim, o dispositivo compreende além do material linguístico assinalado nos enunciados, as estratégias extralinguísticas envolvidas nas formulações do discurso.

Com efeito, no dispositivo, pode-se compreender como os discursos são ativados, ocultados, como sofrem transformações e como intercambiam a realidade das “coisas”. Optamos em permanecer chamando de coisas tudo aquilo que compõe a vida humana, isto é, o conteúdo dos dispositivos. Uma vez que, como indicado acima, não se trata somente de textos, de conceitos, de leis ou quaisquer outros artefatos propriamente linguísticos. Pois se somaram a estes elementos as edificações, as técnicas, as regras não escritas, as condições geográficas, culturais e naturais. (FOUCAULT, 2013 [1969]). Enfim, cabem na compreensão do dispositivo todas as interações entre o linguístico da enunciação e o extralinguístico de seu referencial. O dispositivo passa a ser, então, o espaço-tempo em que nos encontramos com essas formas e, também, as necessidades de uso estratégico do discurso a fim de produzir verdades.

Feitas essas delimitações, percebemos alguns saberes, verdades, práticas, enfim, coisas que possibilitam que o discurso cristão na cadeia feminina singularize sua existência. Por fim, é possível perceber, de maneira geral, que as práticas espirituais/religiosas que se dão em referência a questões como a fé, a cultura, o tempo e a sociedade, no caso da prisão, também estão em relação direta com outra gama de “coisas”. Assim, elementos como a LEP, as normativas internas, os documentos informativos e/ou formativos das instituições cristãs, a materialidade física do espaço prisional, a ideia de dignidade e discriminação humana especificada para as mulheres e a cultura político-religiosa local, verificam algumas dessas “coisas” que estão presentes na atuação cristã na prisão feminina de Chapecó. Mas outros elementos também aparecem nesse jogo, quando pensado no contexto em comum das prisões, quer dizer, o uso de algemas e uniformes, os hábitos internos de segurança, a demarcação no chão nos locais onde as pessoas presas podem circular etc., também são relevantes na construção deste dispositivo.

Além do que, em um aspecto mais específico, esse dispositivo também está relacionado com coisas como a discussão sobre a autorização da presença física ou não da

Bíblia, as poucas igrejas visitantes, a forma de enunciação da Palavra pelos visitantes (leitura, oração, louvor), os cantos escolhidos, os espaços adaptados ao culto, os sujeitos responsáveis pela condução das celebrações, o tempo e a assiduidade das visitas, a pluralidade cristã popular e evangélica etc. Percebemos, portanto, que condições como estas estão no grupo de “coisas” que possibilitam o acontecimento das celebrações observadas na ala feminina do Presídio Regional de Chapecó. Pois, se trata de uma situação de fermentação discursiva que cria um espaço possível para uma demanda infinitesimal de especificidades, isto porque permite a circulação das formações discursivas mesmo nas contrariedades.

Podemos ainda levantar mais um elemento específico, para privilegiar a compreensão de contradição, ainda que seja pouco provável esgotá-la. Quer dizer, a determinação do espaço físico para celebrações religiosas e filosóficas, em Santa Catarina, é seguida apenas nos presídios de Criciúma²⁹ e agora de Chapecó, ambos finalizados durante 2018. Desse modo, podemos dizer que há, no mesmo dispositivo, determinações legais que garantem o direito de celebrações em todos os presídios e a contradição da recorrente inexistência dos espaços para celebrações. Enfim, são paradoxais as formações discursivas que justificam a inexistência desses espaços, seja no nível da precariedade dos presídios (DEPEN, 2017a, 2017b) ou, então, pela história de adaptações feitas nas prisões para deter mulheres.

Assim, é o dispositivo que se recolhe e se expande, deixando marcas nas imediações povoadas do arquivo enunciativo. São essas mediações que fazem o perfilamento de uma série de enunciados, que mesmo dispersos e por vezes antagônicos, formam um conjunto quando se trata de um objeto em específico. Entretanto, é importante lembrar que por mais sedutor que seja tentar ver o que está “por trás” de um discurso, não é isso que nos propomos. É por isso que a FD só pode ser encontrada em sua materialidade, ou seja, a partir de um acontecimento discursivo. Em virtude disso, nas especificidades que constroem as celebrações na ala feminina, há diferenças e ao mesmo tempo semelhanças com a ala masculina e com as celebrações cristãs fora dos presídios.

Por fim, cabe uma última observação, antes de tratarmos sobre esse sistema vertical, que forma conjuntos nas relações de poder que permeiam o discurso. Isto é, o apreço ao

29 Apenas o Presídio de Criciúma inaugurado em janeiro de 2018 e o de Chapecó inaugurado em dezembro de 2018, não são misto. Outras duas obras têm previsão de entrega em 2019: Joinville e Itajaí, que “Junto com a de Criciúma [e Chapecó], totalizarão 1.144 vagas, num universo de quase mil mulheres presas. Nosso planejamento prevê a extinção dos presídios mistos em todo o Estado até 2019”, palavras da secretária de Justiça, Ada de Luca, disponível em <<http://www.deap.sc.gov.br/index.php/noticias/608-vice-governador-e-ministro-da-justica-inauguram-primeira-penitenciaria-feminina-do-estado-2>>, acessado em 17 de outubro de 2018. Reparem que essas novas obras demonstram a centralização das detenções femininas do estado todo em 4 unidades, localizadas nas maiores cidades de cada região.

estudo proposto por historiadores, que Foucault apresenta como uma nova porta de entrada ao estudo do discurso, não pode ser interpretado como uma filiação da AD ao método da história. O que esse apreço propõe é perceber como na história houve a inversão da perspectiva centralizadora do sujeito. Se está, neste aspecto, intimamente de acordo com a formulação de Marx (FOUCAULT, 1997 [1975]), em retomar o sujeito como produto de áreas de saber, e não como ponto de partida de todos os saberes. De modo que, em especial na linguística, notamos que essa releitura da noção de língua e sujeito dependeu dessas recentes problemáticas epistemológicas e propiciou analisar a língua enquanto prática.

Após esse desenho do dispositivo religioso cristão na prisão feminina e da delimitação dos arquivos enunciativos em análise, pretendemos, na próxima seção, discutir como a ideia de sujeito se coloca ao mesmo tempo como o grande desafio e projeto das ciências modernas. Trataremos deste objetivo, através das formas de desenvolvimento da ideia de governamentalidade dos sujeitos modernos, tendo em vista que essa questão deverá ser intensificada quando estudarmos mais a fundo o discurso cristão. O que é válido, por ora, é que as formas de organização do poder sobre as vidas são capazes de produzir modos de ser.

3.3 GOVERNO DOS SUJEITOS E OS JOGOS DE PODER

Nessa subdivisão, queremos destacar que a investigação sobre os saberes que constroem a sociedade lança luz sobre o sistema de relações de poder que sustentam e fazem emergir esses saberes. Coloca-se, assim, no trabalho de reencontrar as diferentes situações onde um saber desempenhou funções distintas, descredibilizando a ideia de origem. De tal forma, tem-se em vista as irregularidades discursivas em dispersão, que demonstram justamente o trabalho metódico do poder, que seleciona qual interpretação se tomará historicamente por verdade.

Pensamos, então, que é somente a partir da escavação dos saberes, diante dos mecanismos de sua emergência e sustentação, que se torna possível compreender as formas de governo dos sujeitos (FOUCAULT, 2008 [1977-1978]). De fato, suspendemos um pouco mais a ideia de governo dos humanos, para ver que quando Foucault aponta a concepção de governar a todos de maneira específica, a trata como técnicas introduzidas pelo Cristianismo no Ocidente. Haja vista que “o governo das almas se constitui na Igreja cristã como uma atividade central e doutra, indispensável a salvação de todos” (2008 [1977-1978], p. 490). Isso ocorre porque o poder de governo das vidas, neste âmbito, está mais alinhavado com a

condução de uma multiplicidade de vidas rumo a um objetivo. Dessa forma, ocorre um deslizamento do saber/poder político ocidental do território para a população, desdobrando-se em novas necessidades de governo, como o governo da família e das crianças.

Assim, aparecem outras estruturas políticas e econômicas sob a formulação de uma governamentalidade “em razão do Estado” (FOUCAULT, 2008 [1977-1978], p. 491). Vê-se desenvolver uma força de Estado sob essa razão, que se organiza em uma “tecnologia diplomático-militar [...] em formato de alianças e organização de um aparelho armado [e na] polícia, como o conjunto de meios necessários para fazer crescer as forças do Estado” (FOUCAULT, 2008 [1977-1978], p. 492). Em virtude disso, organiza-se o problema da população-riqueza, arranjando-se sobre uma economia política. A lógica dessa problemática entende que certo número de fatores políticos orquestrados através do Estado incidem sobre a população e que pode intervir nas maneiras de fazer e de viver dos sujeitos.

Assim, a partir da noção de dispositivo, sobreposta as linhas do poder, propomo-nos a compreender como se organizam os jogos de constituição das mulheres presas como posição-sujeito do e no discurso cristão. Desta maneira, trataremos das formulações que tendem a conduzir sujeitos contemporâneos por determinados modelos de governabilidade, cravados na constituição da humanidade. Este é o motivo pelo qual falávamos anteriormente do delineamento do discurso sob a contextualização histórica, no tratamento das positivities e do arquivo discursivo, dentro do dispositivo cristão prisional feminino de Chapecó. Contudo, ainda resta apontar como essas sistematizações – características da língua discursivizada –, entalham-se junto às (re)alocações do poder. Uma vez que, são os processos estratégicos de agenciamento do poder nas relações socioculturais que distribuem a credibilidade e compressão da verdade para um discurso (FOUCAULT, 1984 [1979]).

Logo, levando esses elementos em conta – o dispositivo e o poder/saber – trataremos da inscrição dos sujeitos nas possibilidades de vida humana. Dado que, como ressalta Fonseca (2003), não há no sujeito o núcleo da organização dos objetos. Compreendemos também, que os sujeitos se constituem em relação com o que é considerado como verdade, portanto, em relação ao saber que é validado quando enunciado. Por consequência, para identificar saberes afirmados como verdades, é necessário olhar para a função que exercem e em relação a que esses saberes puderam emergir.

Para autores como Fonseca (2003) e Dreyfus e Rabinow (2010 [1984]), que discutem a obra de Foucault quanto a constituição dos sujeitos com relação à verdade, há dois aspectos centrais que precisam ser esmiuçados. O primeiro sobre a objetivação do sujeito e o segundo

da subjetivação do sujeito. Perguntamo-nos, de imediato: o que é objetivar um sujeito? Em que consistem as práticas de subjetivação dos sujeitos? Nossa tarefa será contextualizar melhor o que entendemos a respeito desses mecanismos.

De maneira geral, a objetivação pode compreender uma ação vinculada à ideia de objetivo/objeto. Parece válido pensar que objetivar pode ser entendido como uma definição de concretude para a realidade, como algo que não pode ser variável em nuances. Dessas vagas definições, algo é passível de afirmação: a objetividade é certamente algo delimitado e identificável. Todavia, se compararmos essa definição, mesmo que rasa, com a concepção de sujeito que viemos alinhando neste trabalho, podemos inferir a seguinte alocação: se é a verdade, quando atribuída e organizada sob o discurso, que viabiliza a enunciação das FD's em um jogo direto de emergência com seu contexto, então, os processos de constituição dos sujeitos são essenciais para a análise de discurso. Pois, esta é a posição da trama em que podemos analisar a ebulição dessas verdades, pela consequente articulação das vidas em torno delas.

Vamos por esta pista, para ver mais a fundo a noção de objetivação. Para começar, releamos Fonseca (2003, p. 21) quando diz que a objetivação ocorre “[...] pensando no sujeito como sujeito falante, produtivo e vivente, realizada por modos de investigação que procuravam obter algum estatuto de ciência; estudando a objetivação do sujeito enquanto dividido no interior de si próprio e perante os outros [...]”. Ou seja, a objetivação é constituída de todos os processos que tornam o sujeito como um objeto. Dentre os exemplos mais solidamente discutidos por Foucault, estão as questões da objetivação dos sujeitos em loucos ou sãos e em criminoso ou “de bem”, em obras como *Vigiar e Punir* (1999 [1975]), *O nascimento da clínica* (2011 [1980]) e *A História da loucura* (1978 [1972]). São trabalhos nos quais o autor discute como os saberes/verdades sobre a loucura, a doença e o crime nos séculos XVIII e XIX mantinham o seu campo de delimitação em relação direta com parâmetros de sanidade e civilidade.

Para descrever acertadamente: em *Vigiar e punir* (1999 [1975]) são discutidos os rituais de punição baseados em uma ação totalitária exemplar, que deveria ao mesmo tempo demonstrar o poder do rei e a obediência às normas por ele determinadas. Essa forma secular de punição ocorria aproximadamente da seguinte forma: os sujeitos que cometiam crimes eram executados em praça pública e neste local eram mantidos os corpos torturados e esquartejados, conforme a sentença proferida pela coroa. Portanto, os condenados não iam para as prisões cumprir a pena, pagavam-na através da mitigação do corpo e na complexidade

do sofrimento que lhes era aplicado. Além de ser um evento a cada execução, os corpos também eram fixados em pontos estratégicos da cidade para que as pessoas que ali circulassem se mantivessem temerosas e, como consequência, obedientes ao seu rei.

Logicamente, hoje a punição se dá de outro modo, ou ao menos, é outro o discurso considerado verdadeiro sobre a punição. Isso porque, um complexo sistema de saberes, como o médico, psicológico, do direito e da estatística passaram a integrar a decisão sobre a punição. Porém, é possível pensar em situações mais específicas, como a das detentas-mães lactantes, que não passam pelo suplício da pena na praça pública, mas passam pela penalização, também no corpo, da separação dos filhos de até 6 meses³⁰. Ou seja, além da penalização perpetuada através da maternidade interrompida, seus corpos sofrem a abrupta retirada de seus filhos antes do desmame causando perda de saúde de ambos.

Outros aspectos dessa objetivação no ser presa e no ser mãe, quer dizer, das práticas totais sobre o corpo, podem manter algumas de suas linhas fundamentais, como identificado nos relatos do trabalho de Dráuzio Varella (2017), em que o Primeiro Comando da Capital (PCC) demonstra uma faceta arcaica da punição ao mesmo tempo que privilegia o papel da mulher-mãe no crime organizado. Isto é, seja dentro ou fora da prisão, algumas mulheres podem estar encontrando, mesmo que por forças antagônicas – no Estado e no crime organizado –, a maternidade como norte de vida.

Se comparamos esses dois exemplos foi para dizer que a objetivação em uma faceta de poder soberano encontra linhas regulares para ser verdade em meio a outras práticas mais finas de governo. Concordamos com Agamben (2010) quando indica que, ainda que as formas de governo possuam modos de penetrar no corpo e nas formas de vida humana, são nas técnicas políticas de cuidado da vida natural que sobressaem as práticas totalitárias. Isto é, o poder soberano decide se há normalidade e toma para si o monopólio da decisão última (AGAMBEN, 2010).

Parece-nos razoável, então, que em condições específicas, reapareçam ressignificações objetivas do discurso punitivo exemplar, como acontecia, por exemplo, nos atos dos carrascos que executavam indivíduos e no aparecimento dos sujeitos punidos como corpos. É este limite da disciplinarização, que mata ou deixa viver, que parece fazer sentido para as execuções das organizações criminais, bem como, de modo análogo, para o sujeito com posses, que à sombra de um discurso punitivo moderno, executaria quem invadisse ou roubasse sua

30 A Lei de Execução Penal de 1984 (2008) diz que as crianças nascidas ou que as mães foram presas antes que completassem 6 meses, devem permanecer abrigadas com as mães na prisão. Após esse período, algum familiar próximo ou o Estado, em caso de ausência da família, deverá se responsabilizar pela criança.

propriedade/família. O que aproxima ambas as situações é o acesso a um poder soberano capaz de objetivar, pois, em ambos os casos, o que está em jogo é a obediência aos negócios do crime ou das posses privadas, a posse de um pequeno ou grande “reinado”. Esse limiar permite o que Agamben (2010) chama como zona de indiferenciação entre natureza e direito, isto é, mais uma vez, é a constituição da exceção que dá clareza a regra.

Mesmo que essa seja uma releitura de uma forma de poder disciplinar, relacionada diretamente ao conjunto do crime, não quer dizer que os desdobramentos sejam semelhantes aos que ocorriam no século XVIII. Propusemos este alongamento para dizer que na punição há indícios de que se acionam tantos os mecanismos disciplinares de maneira definitiva, quanto procedimentos contínuos e internalizados. O resultado são corpos, mortificados ou definitivamente mortos, como nos parece ocorrer com a mulher presa. Pois, ainda que a morte não seja definitiva, o luto da impossibilidade de vida extramuros, de manifestação política ou mesmo de resposta a objetivação na vida maternal, são linhas bem diretas que cruzam essa posição-sujeito.

O essencial, de todo modo, de acordo com o que propõe Foucault (1984 [1979]), é que no centro de todos os modos de objetivação do sujeito, aparece o contexto dos saberes que o envolvem. As objetivações são, então, os meios externos, e de certa forma mais universais, de controlar o ser humano. Contudo, as verdades que se manifestam nos discursos são exteriores ao sujeito, e é pela sujeição a esses discursos que se fixam “valores” em seu interior. O que faz com que o sujeito se mova atrelado à verdade dos discursos que o categorizam (FOUCAULT, 2004 [1982]) e que objetive a si próprio como sujeito, ou seja, apareçam linhas para a existência de subjetividade.

São esses meandros dos discursos, sobretudo do científico, que nos levam a refletir sobre outros discursos presentes na análise da problemática do sujeito, pois todos os sujeitos passam a estar objetivados em bons e maus, em aptos e inaptos, em loucos e sãos, em boas mães ou mães más, em drogados e sóbrios etc., ficando claro que há um norte disciplinador. Porém, se permanecermos privilegiando o exemplo da relação do discurso cristão com a mulher presa, parece haver em meio a essa dicotomização objetiva uma gama maior de definições e algumas intersecções cercadas de possibilidades de ser sujeito.

Em vista disso, apontamentos sobre as mobilizações humanas voltadas, em escalas macro e micro social, para a prisão como o local das devedoras morais/econômicos/sociais (e talvez afetivas) da sociedade, coloca em evidência a reflexão sobre formulações políticas e históricas ocidentais. Aparecem neste aspecto, ainda no texto de *Vigiar e Punir*

(FOUCAULT, 1999 [1975]), postulações que consideram o trabalho de captura moral dos presos pelo cristianismo, como método para reduzir os crimes que prejudicam a sociedade. Isto é, através de práticas de expiação dos pecados, fizeram com que fossem inseridos comportamentos condizentes com a norma, o trabalho e a educação moralizante vigentes naquela época. Não se fala explicitamente sobre as mulheres, porém podemos identificar que a captura cristã é também acentuada na posição de mulher presa.

O interessante é que essa expiação dos pecados relacionada com moldes comportamentais, também pode ser verificada em trabalhos recentes, nos quais, os enraizamentos quase naturalizados entre o cristianismo e a sociedade, carregam a prisão de características incisivas, evidenciadas em enunciados como este:

Na perspectiva de agentes penitenciários e não penitenciários, a assistência religiosa, bem como a circulação do discurso religioso cristão, desempenha um papel positivo do ponto de vista individual e institucional. Com isso, para as agentes e a administração penitenciária, os grupos religiosos constituem um mecanismo indireto, mas efetivo, de controle sobre a massa carcerária, uma vez que sua presença no cotidiano prisional suaviza e ameniza as tensões diárias das internas tornando-as mais dóceis (VARGAS, 2005, p. 33-34).

O posicionamento de Laura Ordóñez Vargas (2005), preocupado com a finalidade produtiva da punição, na relação que as “[torna] mais dóceis”, precisa ser retomado. Porque, a objetivação de um discurso trajado de disciplinarização dos corpos, se aprofundado, demonstra uma aproximação com o poder condutor. Pode-se dirigir, então, pela compreensão de que o sujeito, neste caso, a cristã presa, também emerge da dependência da experiência, da necessidade de significar sua existência para se relacionar consigo mesma em seu passado e presente e com o mundo a sua volta (OTTAVIANI; FABRA; CHACON, 2012). A docilidade obediente poderia ser, efetivamente, um objetivo de dupla face, que retroalimentaria interna e externamente, a condição produtiva de ser sujeito para as mulheres presas.

De todo modo, ainda é ampla a discussão que podemos fazer das relações que constituem o espaço de vida prisional moderno, mas utilizemos essa mensuração da objetivação e subjetivação no que possui de nuclear. Isto é, a paradoxal afirmação do ser cristão como meio para romper com quaisquer relações soberanas externas, ironicamente pela condução cristã organizada internamente, em um poder que transborda em práticas biopolíticas (FOUCAULT, 2008a [1977-1978]). Por isso, relembremos a condição de acirramento do espaço prisional feminino que cresceu mais de 500% nos últimos anos (DEPEN, 2014). Ou então, o trabalho de Juliana Borges (2017), que narra além da

precariedade, os dilemas da condição (não)política das mulheres presas. Por conseguinte, foram desses trabalhos, da realidade percebida no estudo de campo e da proposta de análise de discurso foucauldiana, que extraímos subsídios para demarcar tais processos no governo das mulheres presas.

Para aprofundarmos a compreensão dos processos de governo das mulheres presas, utilizaremos dos enunciados da missa realizada pela Pastoral Carcerária da Igreja Católica, ocorrida no mês de maio de 2018, como emblema das práticas do discurso cristão-católico na prisão. Inicialmente, gostaríamos de destacar o seguinte trecho enunciado por Acerola:

SD6: [...] e para quem crer e que for batizado no Evangelho, nos tornamos todos irmãos (Visita do dia 11 de maio de 2018).

Já a partir deste trecho, pensamos ser possível inferir a correlação com a ideia de apreender os sujeitos pela unificação em um único grupo, o dos cristãos. Uma formulação que precisa partir da aceitação individual da verdade pela fé de “quem crê” na salvação. Entretanto, a verdade depende ainda da proclamação dessa fé, que deve começar pelo batismo na Palavra de Deus. Ou seja, a divisão entre batizados e não batizados é um sintagma de diferenciação e oposição maniqueísta. Ainda que a base da fé seja a crença individualizante, é a demonstração pública, pelo batismo e em atos e palavras que garantem a união dos “irmãos” em torno das práticas cristãs. Essa ideia, de demonstração objetivada do sujeito, por práticas discursivas e comportamentais, é o que deve certificar a unidade dos cristãos.

Essa reflexão nos leva a outro trecho, quando o padre, que é praticamente o único a falar durante toda a celebração, diz:

SD7: [...] Construir essa paz, mesmo aqui dentro vocês podem ser mensageiras da paz né... [...] Entre vocês que aqui trabalham, com os agentes e assim por diante né... tem que ser, tem que tentar manter esse diálogo [...] (Acerola, visita do dia 11 de maio de 2018).

São aquelas que aceitam a Palavra de Deus, ou seja, que são batizadas e vivem conforme as práticas cristãs que precisam encarar a prisão como sua punição pelo pecado. Então, além de aceitar (SD7) “[...] *tem que ser, tem que manter esse diálogo*” (Padre Acerola, visita dia 11-05-2018), com a lei prisional, também internaliza um modo de vida do presídio. Em vista de que, é assim que se identifica como cristão, ou seja, é pela obediência como crença interna, além da demonstração objetiva externa, que se merece a salvação. O próprio Jesus Cristo, que, como filho enviado por Deus por obediência aceitou ser condenado

como criminoso, exemplifica bem essa dupla relação entre verdade da obediência cristã e o comportamento cristão. Maria, a mãe virgem que nunca abandona sua missão como mulher em busca da perfeição pela maternidade também pode ser demarcada nesse arcabouço (BÍBLIA, 2013).

Por conseguinte, como apontamos acima, para além das práticas divisórias que objetivam de maneira categórica, há um emparelhamento com outros moldes de constituição do sujeito. Isto quer dizer que, para aquelas mulheres emparelhadas com a criminalidade, é necessário lidar com a aceitação da pena como uma oportunidade de remissão de seus pecados. Afinal, todo cristão em primeiro lugar precisa assumir como seu o papel de prostração diante da concepção de bondade e retidão que emana exclusivamente do Deus cristão. Precisa, para isso, lidar, mesmo que com sofrimento, com todos os humanos e perdoá-los, sem se exasperar (CANDIOTO; SOUZA, 2012). Como emitido na sequência do trecho enunciado pelo padre com relação aos agentes prisionais:

SD8: Não foi eles, não é o desejo deles também que estivessem aqui. Mas é a missão deles não é?! Para estar aqui protegendo, cuidando né... (Acerola, visita dia 11 de maio de 2018).

Essa sequência discursiva (ou SD) mostra, mais do que enunciados de objetivação das mulheres em criminosas que necessitam acreditar no discurso disciplinar como saída. Porque demonstra que o processo de acreditar nessas práticas de disciplinarização é uma forma de condução das mulheres presas que se dá em moldes de uma sujeição subjetiva.

Chegamos, assim, ao ponto em que é possível considerar como objetivação das vidas, a concepção de que as mulheres presas só podem ser verdadeiramente livres e salvas se assumirem que são pecadoras. Bem como, chegamos a injunção da aceitação deste modo de ser salva, como uma prática de subjetivação. Isso faz com que uma das únicas formas de serem livres seja a oferecida pelo viés cristão. O que nos faz chegar a essa leitura, pode ser visto neste outro enunciado proferido e cantado também pelo padre:

SD9: [...] E agora, nós queremos então cantar né... um canto que é o sonho de vocês e que é um sonho para nós também... (música) [...] E ser cristão é ser libertador/Nascemos livres pra crescer na vida/Não pra ser pobres e viver na dor! [...] (Acerola, visita dia 11 de maio de 2018).

Visto que, o “*sonho de ser livre*” só é possível pela fé em sua salvação, tornando o período de prisão como modo de expiação e condição de merecimento para ser salva. Neste recorte,

encontramos a reverberação desse desejo de ser livre na obediência cristã nas enunciações das mulheres, em momentos como este:

SD10-entrevista: Eu me reconciliei com Deus aqui, com minha família e vou para o lado bom assim que sair daqui... Eu era uma cristã perdida até entrar aqui [...] (Tulipa, entrevista nº 6, setembro de 2018).

Ou seja, a cadeia para várias mulheres pode estar servindo de reafirmação objetiva e subjetiva da liberdade na obediência à vontade do bem cristão.

Enfim, gostaríamos de pensar como os modos de governo dos sujeitos pode se espraiar em outras tecnologias. Pois, como Ruiz (2016. p. 3) anuncia, “as sociedades de controle não cessam de ampliar os dispositivos para monitorar comportamentos e avaliar condutas de todos os indivíduos nas diversas instâncias”, assim, a relação com o discurso cristão pode ser vista na rede dos dispositivos de controle dos comportamentos. Isto é, para além da delimitação dos sistemas do poder apenas como objetivantes ou subjetivantes, mas como a junção que cada espaço de saber/poder proporciona por suas relações micro e macro políticas nas emergências de formas-sujeito.

Compreendemos ainda que, a partir do funcionamento do discurso cristão, neste meio específico, podemos discutir aprofundadamente a tensão das ramificações locais na extensão dos dispositivos de poder. Pensemos então nos desdobramentos possíveis para o “sujeito mulher criminosa” no discurso cristão-católico. Há, certamente, mudanças em algumas considerações que hoje podem ser feitas sobre mulheres condenadas por crimes. Foi por este motivo que apontamos anteriormente, que ocorrem algumas situações em que se podem deslocar a polarização da constituição das mulheres, como os direitos humanos, os direitos da mulher, a valorização moderna da produtividade da família através do papel mãe/esposa.

Assim, se acima falávamos das práticas que objetivam o ser mulher presa no discurso religioso cristão, delimitando critérios rígidos de formas de vida humana, a outra face dessa sistematização é mais difusa em seu modo. São, propriamente, instrumentos da arte do governo das pessoas, capazes de conduzir as consciências, de modo que, se pudermos apontar aproximação entre a objetivação e a subjetivação é, certamente, a capacidade de atingir a todos. Já uma diferença certa é a forma que atinge as pessoas. Na aplicação dessa lógica, na relação entre punição e moralidade cristã, por exemplo, vemos que a punição exemplar do rei que decide fazer morrer ou deixar viver também se deixou conduzir para outra face da sistematização. Isto quer dizer que vemos a face do governo dos sujeitos, pela subjetivação da

vida nas prisões contemporâneas, acontecer no mesmo contexto das práticas de vigilância contínua e privação da liberdade como penalizações.

No entanto, a institucionalização da prisão feminina e dos direitos religiosos, as preocupações de direitos humanos ao mesmo tempo em que ocorre a elevação das taxas de aprisionamento, demonstra a proficuidade de realocar a análise destas sistematizações em outros desdobramentos. De tal forma que encontramos de *Segurança, Território e População* (2008 [1976-1977]) até a *Hermenêutica do sujeito* (2004 [1982]) aglutinações do poder como práticas biopolíticas, que são capazes de estabilizar as técnicas de exercício do poder por justificá-los racionalmente. São formas de subjetivação que mobilizam questões como a proteção da vida humana, sob um cálculo do poder. Porém, além disso, atualizam e flexionam outras tecnologias, ditas antigas, que ligam a vontade do poder na construção das verdades e saberes que são enunciados a partir do “eu”. Portanto, demonstram outra faceta que tem reforçado o poder mobilizado pelo cristianismo, constituindo um conjunto de saberes capilares e específicos que se estabelecem na constituição de práticas aparentemente distantes da religião.

Essa análise que nos apoiamos demonstra a articulação da biopolítica como forma de condução moderna, que parece se estabilizar na prisão através da tecnologia do poder pastorado, definido como as relações cotidianas e individuais que, como lê Kleber Prado Filho (2012), formulam as identidades. Dessa forma, a colonização do Estado, pelas formas de condução micropolítica marcam e preveem os comportamentos humanos e assim a sujeição se mostra como a única forma de ser de cada sujeito.

No entanto, vale recorrer a outros trabalhos para pensar esse processo de subjetivação, uma vez que, como defendido por Thompson (2002), aparecem outras encruzilhadas na formação das identidades na prisão. Este autor compreende que todas as organizações sociais adotam a postura do ambiente vivenciado e, neste contexto, a prisão se dá a partir da “adoção, em maior ou menor grau, dos modos de pensar, dos costumes, dos hábitos – da cultura em geral da penitenciária” (THOMPSON, 2002, p. 23). Dessa forma, num processo lento e gradual de assimilação da cultura social carcerária, é que os sujeitos presos percebem o ambiente em que foram inseridos. Porém não se pode pensar que esse processo se dá de maneira consciente, pois se deixaria de ver o conjunto constituído pelas instituições, pelas sistematizações e as táticas que estão dentre os formatos que sustentam essa assimilação ao ambiente.

Retomamos mais uma vez a proposta de Foucault (2008a [1977-1978]), para reforçar que a governamentalidade não é meramente casual, mas também não é consciente. Isso ocorre porque a centralidade do poder de governar os sujeitos está identificada em uma complexa economia política dos corpos que atua na condução da vida das pessoas. Para isso, utilizando-se de dispositivos de segurança que cerceiam a realidade, oferecem as respostas e as perguntas necessárias aos sujeitos no contexto que estão inseridos. Daí emergem as técnicas biopolíticas de governo dos sujeitos, como as relacionadas ao consumo e a exasperação da produção após o capitalismo (FOUCAULT, 1999 [1975]; 2004 [1982]). Entendemos que, neste âmbito, é possível relacionar essas técnicas biopolíticas com o desaparecimento das fronteiras simbólicas do ecumenismo cristão. Segundo Pace (1999), a dissolução mobilizada pelas próprias igrejas, visando um termo ético em comum, teria se tornado capaz de ligar-se tanto a uma perspectiva local como global. As conexões inter-religiosas e interdenominacionais estariam, assim, na margem interlocutora das políticas sociais e econômicas planetárias.

Por causa disso, entender a teorização sobre o cristianismo na prisionalidade, em face da perspectiva de governamentalidade foucauldiana, é ver também a capacidade contemporânea da manutenção da pena, sustentada ao mesmo tempo tanto por códigos de leis e regimentos morais como por verdades individuais. Podemos afirmar, então, que o discurso cristão assume e conduz a população carcerária, que manifesta o discurso religioso, colocando-se como sustentáculo da legalidade e da relação racional quanto a pena, a vida e a morte (WOOD Jr, 2014).

No entanto, como Foucault (1993) indicava em sua genealogia, o sujeito vivo é caracterizado sempre pela falta e pela própria possibilidade de subjetivação, condição que abre também a possibilidade de dessubjetivação. Então, a penetração do poder em uma rede biopolítica, como “técnicas de individualização subjetivas e procedimentos de totalização objetivos” (AGAMBEN, 2010, p. 13), não exclui as possibilidades de se dessubjetivar para se subjetivar de outro modo. Torna-se legível, deste modo, que em algum nível todos os sujeitos contemporâneos ocupam um espaço de exceção entre a vida biológica/natural e a vida política. Isto é, que estejam “a mercê de...”, em uma situação em que a vida é posta para fora do âmbito humano, sem, contudo, atravessar para o divino (AGAMBEN, 2010, p. 84). Mas, ao mesmo tempo torna-se possível a compreensão da existência de linhas de si que forçam para fora dos modos de ser instituídos para cada sujeito. Como no caso de Pierre Revière, que atravessa a compactação de sua existência dada como de um louco criminoso, escrevendo a

própria história de si, algo impensável para aquele camponês de séculos atrás (FOUCAULT, 2013 [1973]).

Neste espectro, há algo de substancial para onde a leitura de Agamben (2010) consegue deslocar a condição do sujeito. Leitura que foi importante para precaver-nos de uma visão reducionista das relações de poder. Nesta guisa, o autor propõe que a religião é o que mantém a distinção virtual entre o humano e o sagrado. De modo que, as posições-sujeito que excedem a formulação natural e política humana, entram em uma zona de indistinção da sacralidade da vida e tornam-se ao mesmo tempo vidas matáveis e inconsagráveis. Quer dizer, esse espaço da exceção – ou do *bando* – em face a biopolitização da vida, ocupa um terreno perdido entre a cidade (*pólis*) e a casa (*óikos*) em que somente o poder de morte parece conseguir politizar (AGAMBEN, 2010).

Assim, sem considerar esse conjunto de mecanismos dos jogos poder/saber na constituição dos sujeitos, imaginávamos, quando iniciamos esta pesquisa, encontrar mulheres efetivamente produzindo a verdade acerca de si, diante das vertentes cristãs. Entretanto, não foi assim o espaço que encontramos nas visitas católicas, pois deparamo-nos com um silêncio do lugar de fala ou com respostas mecanizadas, repetindo outras vozes. Dito de outro modo: as ouvimos repetindo orações, respondendo perguntas corriqueiras, falando sobre o clima e a chuva, a cadeia nova etc., mas muito pouco se pôde ouvir falarem sobre si nas celebrações. Isto é, a organização dos enunciados efetivamente produzidos pelo discurso cristão no Presídio Feminino de Chapecó (SC) não demonstrou articulação com enunciações realizadas pelas mulheres sobre si próprias. As enunciações estão mais alinhadas com o reflexo dos enunciados produzidos sobre elas, em quadrantes bem delimitados, até mesmo quando entrevistadas. Um reflexo que está interpelando-as como mulheres criminosas e, por conseguinte, em pecadoras que dependem da crença cristã, essencialmente da moral, para se encontrarem com a verdade.

Em vista disso, o recorte da pesquisa elimina a possibilidade de compreender e afirmar as formas de dessubjetivação de si das mulheres presas. Bom, acreditamos que podemos deixar essa guia em suspenso, por um único fato contundente, uma pesquisa científica é também um modo formalizado de objetivar sujeitos³¹. Assim, dizer de quais formas as

31 Em Arqueologia do Saber (FOUCAULT, 2013 [1969], p. 222-223), lemos: “encontra-se uma relação específica entre ciência e saber em toda formação discursiva; a análise arqueológica, em vez de definir entre eles uma relação de exclusão ou de subtração [...] deve mostrar, positivamente, como uma ciência se inscreve e funciona no elemento saber.” Essa forma de entender a ciência como um saber contido, portanto, junto ao poder demonstra como o método científico está fundado em premissas da necessidade de produção de saber sobre e para sujeitos.

mulheres que estão presas podem se dessubjetivar do discurso cristão prisional, pareceu pouco proveitoso, mesmo que os próprios silenciamentos e repetitividades pudessem indicar algo nesse sentido.

Atribuímos esse silenciamento de si, além das formas tradicionais das celebrações católicas, com poucas aberturas, também à realidade intramuros prisional. Pelo conjunto de objetivações e subjetivações que acentuam os procedimentos de suspensão dos papéis que eram expressos no mundo extramuros, como a obrigatoriedade de despojar-se dos espaços, atividades e posicionamentos anteriores à detenção. Enfim, por uma série de rituais e enquadramentos, como: a impossibilidade de bens e pertences, a convivência contínua e obrigatória em grupo etc. Nessa lógica, tocamos também no que Goffman (1988, 1990) chama de mortificação do eu, ou seja, não apenas o ato externo de romper e fazer ver o rompimento com tudo aquilo que vincula com a realidade antes da prisão. Mas, também o rompimento interno, simbólico e material, que ao mesmo tempo em que eliminam ações e comportamentos, delimitam as formas de ver e ser visto no mundo.

Devido a estes ângulos e enfoques dados às formas de governo da prisão, nos pareceu visceralmente relacionado com o que Foucault (2008a [1977-1978]) nomeou como poder pastoral, na relação entre formas de objetivação e subjetivação. Uma vez que age como presença na consciência e, apesar de exercer o controle sobre todos, age especialmente sobre cada um. Conforme discute Ruiz (2016), o poder pastoral é antes de qualquer coisa a técnica de cuidado do outro idealizado na conduta cristã. O cuidado e a responsabilidade pelo rebanho e por cada ovelha individualmente já caracterizavam, antes mesmo do cristianismo, como dispositivo de controle com a finalidade de governar.

Mantemos a pesquisa, portanto, na investigação das práticas cristãs gerais e específicas que criam retratos de sujeitos. Pois, ainda conforme Ruiz (2016), de acordo com o que propõe Foucault (2008, [1976-1977]), a secularização da conduta pastoral no espaço moderno constituiu a transição entre ordenar, propor e ser aceito como verdade. Interpretamos que a proposta aceita, neste caso, é de ressocializar pela crença na tarefa de permitir à apenada o encontro com o bem para si e para os outros pelo viés cristão. Caracteriza-se de uma maneira tão forte e verdadeira essa conduta, que passa a se configurar como uma das únicas maneiras aceitáveis de, se não recuperar e ressocializar, ao menos aquietar os encarcerados pela possibilidade da salvação.

Finalmente, no próximo capítulo, aprofundaremos mais a questão do poder pastoral. Para isso, o tomaremos como um elo das práticas de governo e constituição dos sujeitos

diante do discurso religioso cristão na prisão. Também pretendemos aprofundar a explicação sobre as relações que possibilitaram a construção de um conjunto discursivo cristão específico para as mulheres presas.

4 A RARIDADE DO CONJUNTO DISCURSIVO CRISTÃO NA PRISÃO DE MULHERES DE CHAPECÓ

SD11: [...] Eu deixo 99 ovelhas que se acham, que se consideram as perfeitas... Que não tem defeitos, pra mim elas não tem muito valor. Porque mais vale um coração arrependido que um coração orgulhoso. Porque eu te amo, porque eu me entreguei na cruz por você. Eu amo você do jeito que você é. Lute pela tua vida e pela tua família, porque eu não te condeno. Eu morri para os teus pecados serem perdoados [...] (Jaca, visita do dia 30 de junho de 2018).

Durante os procedimentos de pesquisa, percebemos que recortar o discurso cristão em um local fora das paredes das igrejas nos faria obrigatoriamente passar pela mediação de poderes entre religião e política, bem como, ao mesmo tempo, colocaria uma questão entre sujeito e religiosidade. Na verdade, questionar de maneira específica, como um discurso tão extensivo como o cristão se organiza na prisão, pode articular respostas em vários campos. Porém, o *status* de acontecimento das celebrações religiosas delimitou uma passagem mais estreita, que evidencia como podem haver formas institucionalizadas de se conduzir na prisão, que não partem exclusivamente do formato punitivo-disciplinar. Ou, mais precisamente, percebemos que existem formas de condução que remetem a uma noção de governo que não é somente disciplinar. Uma dessas formas de condução, contudo, parece se apresentar mais ativamente na organização da vida individual de cada encarcerada e, ao mesmo tempo, não se desligar do espaço fora da cela.

O estudo desse governo concentra-se, então, nas possibilidades de realização de um conjunto discursivo cristão para e das mulheres que estão presas. Assim, compreendemos que nos posicionamos diante de um complexo de relações discursivas cristãs que possivelmente guiam a vida das mulheres presas através de paradigmas político-sociais. Isso porque, esses paradigmas se apresentam como questões individuais de fé e experiência, colocando as mulheres em uma posição-sujeito de escolha obrigatória e bem delimitada das formas de produção da verdade sobre si mesmas. Ou, ao menos, são obrigadas a lidar com a escolha de como produzir verdades sobre si com relação ao discurso cristão.

Queremos dizer com isso que, se a cadeia é um local de repressão de quem de alguma forma derramou a norma, também é um lugar de onde as redes finas do governo biopolítico podem capturá-las. Ou seja, ocorre uma espécie de renivelamento imediato da produtividade desses sujeitos, que não cessa de enquadrar o crime com relação ao pecado e sinalizar os caminhos da produtividade. Desta forma, entende-se que as visitas cristãs não podem ser dissociadas do cárcere, aliás, se existem regras tão específicas para, ao mesmo tempo,

restringir e garantir a presença das igrejas no ambiente prisional, é porque ocorre primeiramente um alinhamento discursivo entre ambas. Assim, regras como: a especificação do tempo de permanência dos visitantes, a restrição da entrada de pessoas e materiais (como canetas, microfones, instrumentos musicais e papéis) e a inexistência de outras formas de cultos ou encontros, aproximam o discurso cristão das formas de condução prisional.

Em vista disso, neste capítulo apresentamos quais fatores fazem com que entendamos, ao menos para essa pesquisa, que o ângulo da tecnologia pastoral permite enxergar singularidades no discurso cristão que circula na cadeia. Quer dizer, vamos explorar algumas nuances do cristianismo ao longo da história para ver como se ligam ao poder/saber estabelecido no ambiente prisional e como organizam formas específicas de governo dos sujeitos. Para isso, inicialmente, gostaríamos de discutir a SD abaixo, produzida por uma das celebrantes da Pastoral Carcerária, após a mudança no dia e horário das visitas.

SD12: Nos proibiram de entrar tá?! Então, assim... Eles querem apertar o cerco. Quanto mais sabe?! Pra que a gente desista. Por Deus a gente não desiste nunca! Então, a gente amo aqui de novo e se tem alguma coisa pra falar, pra dizer... E, se não tá preparado, pode se preparar durante a semana. – “Ah, mas tem tal coisa. Não sei se devo fala” – Mas peça força [...] (Agente Maracujá, visita dia 14 de julho de 2018).

A quem exatamente esse enunciado se refere com “fechar o cerco”? A administração prisional local? O sistema penitenciário ou mesmo a sociedade? Talvez, neste momento a resposta não importe tanto como a pergunta. Isso porque a enunciação evidencia a valoração dada à visita religiosa como um momento de combate às condições prisionais, difícil de se concretizar do lado de dentro dos muros.

Cria-se, então, um momento em que se pode e deve falar sobre aquilo que ninguém mais poderia escutar. Uma abertura subjetiva única na prisão, que é estimulada como espaço de denúncia e/ou de testemunho – de uma verbalização de si – o que é incabível em outras situações. Pois, somente a presença dos representantes religiosos poderia criar este momento e certificar a manifestação de uma verdade emocional íntima. Dito isso, delimita-se nas celebrações a possibilidade de aparecimento de um espaço singular que quer individualizar a posição-sujeito ocupada pelas mulheres que estão presas.

Nesse sentido, quando dizemos que ocorre um espaço singular de manifestação subjetiva na prisão temos uma pontuação fundamental a fazer: se o processo de produção da verdade sobre si pode ser entendido como uma prática subjetiva, então, a restrição dessa verbalização reforça o conjunto de verdades objetivas que sujeitam estes sujeitos. Afinal, se

da portinhola para dentro só entra kits de alimentação e higiene (conhecidos como jumbos), remédio, refeições e às vezes a Palavra de Deus, para fora deve sempre e somente sair a verdade inquirida. Podemos pensar, sob esse quadro, na análise da sujeição feita por Butler (2018), que faz considerar que o poder regulador atuando na psique mantém os sujeitos em subordinação. Quer dizer, o poder atuando na face da construção psicológica dos sujeitos explora a exigência de continuidade e visibilidade de um lugar delimitado para cada sujeito.

Consequentemente, apesar de considerarmos que é possível que o silenciamento das participantes nas visitas religiosas conduza para uma forma de dessubjetivação, foram com formas complexas de sujeição que nos deparamos. Ou seja, estamos de acordo com Agamben (2010), que se a linguagem impele a todos a potência de dizer, a potência da não-potência é uma forma de transgressão à regra. E que, assim, caracterizar-se-ia como uma prática reflexiva e de posicionamento ético-político não participar de um acontecimento discursivo, constituindo, portanto, outro eixo das práticas de constituição de si. Entretanto, mesmo que o silenciamento total ou parcial seja uma prática de não-dizer, ainda assim, no contexto das relações formais na prisão, apenas a religiosidade como um poder institucional abre o espaço desse não-dizer. Visto que, as outras interferências portinhola adentro exigem tão somente a efetivação da verbalização de uma verdade, ou não lhes seria dirigido a palavra.

Compreendemos então que, do ponto de vista do discurso cristão, não é possível dizer que o silenciamento, ou mesmo o automatismo das respostas, seja uma prática ética de si. Além disso, a construção da verdade nas visitas religiosas também se diferencia dos outros espaços individuais de fala para quem está presa, porque com advogados, juízes, agentes prisionais e com a família as conversas não são ao mesmo tempo íntimas e destinadas a Deus. Portanto, apesar de provavelmente falarem sobre coisas de suas vidas para essas pessoas, ou então, de não falarem nas celebrações, são os representantes da igreja que ocupam a posição “oficial” de ouvidos da verdade para Deus.

Também contribui para essa leitura da valorização do momento religioso institucionalizado um detalhe importante: não é a pessoa do visitante em si que deve certificar a verdade, mas ainda assim, trata-se do interlocutor essencial. Dado que os visitantes religiosos aparecem como os ouvidos que representam os únicos canais formais com Deus na prisão, além de um dos poucos com a vida fora das celas. Então, ao mesmo tempo que as visitas representam o espaço da possibilidade de escuta individual, também condizem com a oportunidade única de a comunidade prisional se aproximar da comunidade cristã.

Desta forma, as noções cristãs se aglutinam de vários modos ao espaço coletivo da prisão e são uma presença determinante nas práticas de construção das verdades subjetivas. A propósito, essa aproximação não é recente ou isolada, pois podemos encontrar em vários momentos uma Igreja histórica como sustentáculo punitivo e disciplinar. Como quando Woods Jr (2014) aponta o cristianismo como responsável pelo primeiro conjunto de leis sistemáticas da Europa medieval, um fator determinante para a preocupação legal com a intencionalidade dos crimes e com a racionalidade da aplicação das penas. Haja vista que a expiação dos pecados, explicada a partir de Santo Anselmo, se sustentava na “[...] ideia de que a violação da lei era uma ofensa contra a justiça e contra a ordem moral do Universo” (WOODS JR, 2014, p. 185) e, portanto, deveria haver graduações na punição e estas deveriam ser equiparáveis a todos.

Ademais, ainda para Woods Jr (2014), a posição determinantemente produtiva do Cristianismo também é indissociável da formação Ocidental, por sustentar avanços científicos, liberais e do direito natural do ser humano moderno. Para este autor, foi a dedicação da Igreja em diversos aspectos, como o ensino do latim, das antigas escrituras e das artes aos povos bárbaros (apesar de para isso dominá-los), que subsidiaram a construção de um império intelectual a partir dos mosteiros. De modo que, além das estruturas físicas como fórmula de concentração de tradição, por outro lado, a Igreja também garantiu, através dos monges, a concentração no governo da vida espiritual e o desligamento do pensamento na vida mundana. Isto é, a Igreja Cristã antiga participou, e em alguns momentos ditou o ritmo, da construção coletiva da sociedade Ocidental trabalhando excepcionalmente sobre a dobra que internaliza o saber sobre e em cada sujeito.

Assim, a ideia de elevação espiritual como pensamento metafísico nos interessa, especialmente, no sentido da busca pela dissociação do mundano. Porque contribuiu significativamente para os usos do corpo, não só nas penitências e nas verbalizações de si, como em coisas aparentemente mais distantes, como por exemplo, no trabalho laborioso de preparo da terra e nas atividades das primeiras indústrias (WOODS JR, 2014). No entanto, é válido ressaltar que tais práticas do pensamento extramundano tiveram como horizonte a racionalização, como o meio de compreender humanamente a grandeza divina. Foi este fundamento, isto é, a noção da criação dos humanos como semelhança a Deus e dotados da capacidade de racionalização que fundaram as primeiras reflexões sobre os direitos de todos os humanos. Como na exploração dos nativos e das posses do Novo Mundo, quando a Igreja afirma que “o direito natural não existia apenas para os cristãos, mas para qualquer ser

humano” (WOODS JR, 2008, p. 135) apontando mais uma vez para a Igreja como meio de reflexão individual e comum.

Contudo, há de se atentar para como se constitui esse direito humano, porque relaciona a capacidade racional humana com a propriedade, que, neste aspecto, se aproxima da ideia de cidadãos atenienses, os únicos participantes da *pólis* (leia-se das decisões políticas). Basicamente, a justificativa era ser livre, homem e responsável por tudo que possuía e por sua família. Conjunto de aspectos este que serviram de parâmetro para que a Igreja, junto da invasão da América, declarasse que a conversão não deveria ser forçada, pois se tratavam de humanos semelhantes (WOODS JR, 2008). Quer dizer, claro que entre essa declaração e a morte das populações ameríndias há uma diferença enorme, que desconsiderou que a conversão era impositiva e arbitrária. Mas, mesmo assim, é possível pensar que a Igreja efetivamente possa ter considerado esta estratégia de conversão como uma forma de governo positiva e necessária e não como uma violência.

Essa digressão temporal pareceu-nos relevante porque encontramos esta face da constituição do direito humano no cristianismo, em especial nos católicos, trabalhando no embate ao punitivismo. Em outras palavras, um conjunto de formações discursivas de base cristã, que participa diretamente do discurso dos direitos inalienáveis, contra o encarceramento e está ligada ao governo dos sujeitos. Sob esse ângulo, compreendemos que a participação da PCr em questões limites como: o aborto, a homofobia, a maternidade e direitos reprodutivos (PASTORAL CARCERÁRIA, 2018) está situada no arcabouço que associa as possibilidades de conduta na prisão com os direitos humanos. Ou seja, quando a PCr mantém aproximação política de situações que vão do acesso a materiais de higiene, passando pelo exercício da sexualidade, até os direitos das crianças nascidas na prisão, aparecem práticas agrupadas em redes de sentido político-humanitárias do que especificamente teológicas.

Essa ampla colagem de discursos humanitário e religioso pode ser encontrada de forma direta no livro de formação para agentes pastoras, utilizado no momento, intitulado *Maria e as Marias nos cárceres: mulheres atrás das grades* (PASTORAL CARCERÁRIA, 2018). O livro trabalha essencialmente como os agentes pastorais devem dialogar e agir com relação a elementos como saúde, identidade e justiça restaurativa, mas, se singulariza por enfatizar a mulher como representante da atual necessidade de humanização. Além disso, a abordagem pastoral tem traços em comum com a ideia de direito, demonstrado no fato de se

subsidiar em legislações como o Marco Legal da Primeira Infância³², para fortalecer um discurso que passa a ser comum entre o cristianismo e uma justiça humanitária secular.

Então, como olhamos para as materialidades discursivas coletadas usando lentes para as formas de governar os sujeitos (FOUCAULT 2008a [1977-1978]; 2008b [1978-1979]), afirmamos que há algo de raro na forma como o discurso cristão (especialmente o católico) emerge na prisão feminina. Isso se deve ao fato dessa raridade discursiva relacionar as celebrações religiosas católicas com uma tecnologia capaz de conduzir, por produzir efeitos de sentido entre a condução e a produção de verdades. Situação que encaminha, se não todas e o tempo todo, ao menos muitas e em boa parte do tempo, a uma única concepção de salvação possível para uma mulher presa: a fé inabalável em Deus.

Motivados por essa raridade discursiva, acolhida como a verdade íntima e pertencimento individual e social a Deus, a seguir discutiremos os principais aspectos que subsidiam essa tecnologia de face condutora nas visitas observadas. Portanto, a delimitação da abordagem que será feita sobre a tecnologia pastoral será importante para que, na sequência, possamos nos aprofundar mais nas singularidades do discurso cristão que podia circular no Presídio Regional de Chapecó.

4.1 TECNOLOGIA DE PODER PASTORAL

De início, retomemos o trecho que abre este capítulo:

SD11: [...] Eu deixo 99 ovelhas que se acham, que se consideram as perfeitas... que não tem defeitos, pra mim elas não tem muito valor. Porque mais vale um coração arrependido que um coração orgulhoso. Porque eu te amo, porque eu me entreguei na cruz por você. Eu amo você do jeito que você é. Lute pela tua vida e pela tua família. Porque eu não te condeno. Eu morri para os teus pecados serem perdoados [...] (Ministro Jaca, visita do dia 30 de junho de 2018).

De forma que discursos análogos a este trabalham na construção de verdades sobre as mulheres presas? Como apontamos a pouco, uma pista nos pareceu clara e podemos retomá-la em Foucault, essencialmente em seu curso *Segurança, Território e População*, de 1977-1978 (2008a): a ideia de que as mulheres presas estão para o discurso cristão como as ovelhas estão para o pastor e que pelo pecado e arrependimento valem mais que qualquer outra, mesmo que precisem ser resgatadas. Essa descrição, tão aproximada com as antigas práticas de pastoreio,

³² Trata-se de uma legislação recente (março de 2018) que tem por objetivo garantir o desenvolvimento saudável de crianças de 0 até 6 anos. Neste documento se atualiza antigas legislações como o Estatuto da Criança e do Adolescente, contudo especifica a condição das responsabilidades com os filhos de mulheres presas. O texto completo está disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2016/Lei/L13257.htm

nos serviu de ponto de partida para compreender uma abertura sem precedentes em uma arte de governar a população para um objetivo benéfico. Então, para pensar como o discurso cristão participa da prisão, vamos nos aproximar um pouco mais dessa concepção de governo.

Para isso, recorreremos a explicação de como a concepção de governar a todos de maneira específica foi introduzida através do Cristianismo no Ocidente (FOUCAULT, 2008a [1977-1978]). Ou, nas palavras do autor, o curso trata de como “o governo das almas se constitui na Igreja cristã como uma atividade central e doutra, indispensável a salvação de todos” (FOUCAULT, 2008a [1977-1978], p. 490), que pôde se transpassar nas práticas políticas, formulando um poder que tem caráter de governo. A partir dessa novidade, isto é, do exercício de um poder que se destinava a cada um e a todos com finalidade benéfica e, através da formulação de um problema de população-riqueza, se engendraram novas relações econômicas e políticas. Contudo, a novidade desse exercício de poder somente pôde se estabilizar sob diversos fatores, como a emergência de novas doenças e a necessidade de cereais para manter uma população agrupada. Além, é claro, de ter se passado nesse processo um longo período, que corresponde aos primeiros séculos do cristianismo.

O que é importante reter é que, dos conjuntos dessas práticas e disputas, passou-se a pensar em gerir uma população para que se tornasse cada vez mais ativa e com uma finalidade, se não benéfica, ao menos positiva de fazer viver e produzir. A partir daí, Foucault (2008a [1977-1978]) aponta também para a conseqüente necessidade do desenvolvimento contínuo das faces do policiamento. Não restritas à polícia como instituição, mas às práticas de policiamentos da saúde, da higiene, da demografia, do público e do privado e das liberalidades. Práticas essas que puderam ser tomadas como estratégias que gerem continuamente e de diversas formas a vida de cada indivíduo e tem por modo e objetivo produzir verdades sobre cada um e saberes sobre todos.

Foram tais elucidações, sobre as formas de policiamento totalizante, que abriram a leitura das práticas que racionalizam os procedimentos de conduta dos sujeitos sob a égide da verdade, visando uma razão política estatal. Ou seja, a Igreja participou de conjunto de mudanças multiplicada no governo de si mesmo, da cidade, da família, das mulheres e das crianças que fez aparecer outras estruturas políticas, em que a aceitação não se dará pela imposição da lei, mas “[...] vai instaurar um tipo de relação de obediência individual, exaustiva, total e permanente” (FOUCAULT, 2008a [1977-1978], p. 242). Implantam-se, então, práticas e saberes que tornam possível a obediência através do conhecimento daquilo que ocupa a preocupação mais oculta do sujeito. Motivo pelo qual se trata de uma atividade

douta que captura uma verdade íntima. Assim, chegamos à afirmação: “É, portanto, uma individualização por sujeição” (FOUCAULT, 2008a [1977-1978], p. 243), quer dizer, o poder pastoral é uma prática objetivante que atua sob a perspectiva da sujeição subjetiva.

Nesse sentido, o poder pastoral em seu período primitivo, quando rastreado nas obras foucauldianas por José Luís Câmara Leme (2012), é identificado como o principal responsável pelo rompimento da barreira de um novo saber, obtido através das práticas de inflexão sobre si mesmo. Há, então, algo de muito característico ao discurso cristão que permite interpelá-lo como uma modalidade própria de poder, já que, cria-se junto a esse poder/saber um extrato de *ethos* também específico, que são a exegese de si e um horizonte de subjetivação (LEME, 2012).

Assim, se por exemplo, revisitarmos a obra de Foucault e a apresentação dada por Leme (2012) sobre as relações que fizeram com que a loucura se tornasse um objeto, podemos perceber que o central é o aparecimento de um horizonte objetivo para a subjetividade. Um horizonte, que é possível identificar na definição da ruptura entre razão e desrazão na nomeação da loucura, como um procedimento simultâneo e objetivo de mortificação e nascimento do sujeito. Comparativamente, o aparecimento do cristão aponta para a emergência de uma forma de governo das almas, em que a sondagem infinita de si tem por fundamento e dever a verbalização contínua de verdades consideradas subjetivas. Como aparece na SD11, na qual as mulheres presas têm a possibilidade de identificação no amor sacrificial de Cristo dada pelo reconhecimento contínuo da obediência prostrada pela falha. Afinal, se

[SD11] Eu deixo 99 ovelhas que se acham, que se consideram as perfeitas... que não tem defeitos, pra mim elas não tem muito valor [...] (Ministro Jaca, visita do dia 30 de junho de 2018).

é porque aparece na faceta cristã um procedimento de mortificação e nascimento do que é ser um sujeito-mulher-presa que se reconhece no erro/pecado. Comprendemos, então, a partir desse outro fragmento da SD11, que é o horizonte sempre aberto da subjetivação que garante a possibilidade de errar novamente e, por isso, de ser sujeito. Quer dizer, se

[SD11]: [...] mais vale um coração arrependido que um coração orgulhoso [...] (Ministro Jaca, visita do dia 30 de junho de 2018).

formula-se um modo de ser em que não só se reconhece a possibilidade do erro como pecado, como que a repetição da falha é fundamental para que se reconheça a necessidade de salvação

em Deus. Essa via analítica também pode ser entendida junto ao que Foucault (2008a [1977-1978]) trabalha como economia dos méritos e deméritos, que é como um cálculo contínuo da condução e do exame realizado pelo pastor para definir o merecimento da salvação da ovelha.

Dessarte, se é válida essa leitura dos primórdios do cristianismo é para resgatar algo que atualmente é largamente comum, apesar de não muito estudado, e que pode nos dar indício da construção de verdades cristãs sobre as mulheres presas. Quer dizer, a tecnologia pastoral explana as formas duplas de governo: na questão da direção da consciência e na questão do governo da humanidade. De modo que, quem estuda o poder pastoral, como Leme (2012) e Candiotto (2008; 2012), está tencionando no presente o estudo de uma das histórias que fizeram com que o ser humano, continuamente buscasse uma direção individual e coletiva. Obviamente, houve e há inúmeras formas de recusa dos tipos de direção de conduta que foram se cristalizando na história, contudo, a necessidade de ter direção, mesmo que de outro tipo, não desaparece.

Essa necessidade pode ser vislumbrada, inclusive, no que Velho (1999) chama de ‘pentecostalização’ presente na virada do século XXI, na qual, em uma extrapolação do termo neopentecostal, todas as igrejas cristãs atuam com vistas ao Espírito Santo. Indica-se com isso, que a tradição teológica cristã, fundada na perspectiva racional, daria espaço tanto para uma complexa relação entre público-privado quanto entre racionalidade-emotividade. Em outras palavras, ao que parece, a abrangência de uma tecnologia de poder capaz de objetivar os sujeitos pela sujeição obediente à perspectiva benéfica e com vistas individuais, estaria se alastrando na dissolução das fronteiras simbólicas.

Em Arendt (2010), também podemos ver essa necessidade de governo junto a dissolução das fronteiras simbólicas. Visto que, para a autora, na destruição do limite entre o comum e o privado a esfera pública torna-se uma função da esfera privada e a esfera privada a preocupação pública. Por conseguinte, se aproximarmos a leitura da tecnologia pastoral das formas de governo da humanidade na perspectiva arendtiana, todos têm em comum um caminho de sujeição traçado que é compreendido como uma vivência individual. No qual, parece compatível emergir, na relação de obediência individual, o reconhecimento da falha em comum a todos e a possibilidade de salvação.

Nesse caso, podemos inferir que nem quando a Igreja começa a deixar de ser o poder mais hegemônico do Ocidente, a partir dos séculos XV e XVI, irrompendo do cristianismo verdades dissidentes ao exercício eclesiástico, se faz suprimir a produtividade do poder pastoral. Muito pelo contrário, pelo que demonstram os pesquisadores na guisa foucauldiana

arrolados até o momento, o poder pastoral se alastra em diversas formas, através das revoltas e dissidências. Assim, se pensarmos no contexto atual e em contraponto com Velho (1999, p. 56), “[...] a ênfase no Espírito pareceria consistir em um formidável recurso cultural justamente para desrespeitar os padrões culturais estabelecidos, criando conexões e misturas surpreendentes. Revela [...] uma renovação ‘caótica’”. Isso porque, busca-se se livrar de tipos de governo criando outros, o que só faz ampliar o arcabouço da governabilidade. Podemos, enfim, entender que o poder pastoral é uma tecnologia, uma atualização de um modo de poder que não cessa de se transformar em vista da condução benéfica.

Assim, a tecnologia pastoral parece ter contribuído de modo determinante para a formulação de um poder secularizante, que extrapola a teologia e reverbera nas práticas místicas e políticas. Como resultado, a verdade íntima de cada um é verificada junto a uma comunidade e a uma autoridade, daí também a manutenção da duplicidade, de poder capilar e total, que cria ao mesmo tempo a individualização e a população. Essa extrapolação é demarcada também em outras mudanças bem precisas como, por exemplo, para Leme (2012), a medicina assumir o lugar da determinação de saúde, dizendo que a salvação passou a ser na terra mesmo que a promessa só possa vir do céu. Ou, pensamos também na análise de Prandi (1999), da possibilidade do aparecimento das “agências do sagrado”³³ como local onde os humanos fracassados ou acidentados na conquista profana material e espiritual podem buscar respostas. Isso permite que, mesmo que essas respostas oferecidas pelo serviço religioso sejam apenas momentâneas, se acredite em uma magia universal que submete a racionalidade pela experiência individual.

Há, ainda, outro aspecto que mencionamos anteriormente e que precisa ser melhor trabalhado sobre o poder pastoral na perspectiva de Foucault (2008a [1977-1978]): a necessidade do “Outro” para a veridicção e a discriminação daquilo que é verdadeiramente o bem. Uma equação complexa, haja vista que sob este ângulo o bem vem somente de Deus e o mal pode ser fruto da ação de outros e de si mesmo. De tal forma que esse “Outro” da veridicção estará também em suspeita, fator que somente é solucionado se o mesmo obtiver

33 Diversos autores, entre eles destacamos Freston (1994) e a classificação das três ondas pentecostais, Mariano (2004) e o neopentecostalismo e Oro (1996; 2005-2006), discutem a pentecostalização como um processo de transformação das igrejas em “agências do sagrado”, a concepção, de maneira geral, gira em torno da igreja como um serviço moderno de atendimento. Este artigo: “**O pentecostalismo no Brasil: uma reflexão sobre novas classificações**” de Mariana Reinisch Picolotto (2016), disponível em: <<https://seer.ufg.br/contraponto/article/view/65741>> apresenta algumas das principais aproximações entre os estudos cristãos-pentecostais no Brasil, demonstrando a compatibilidade da ideia de prestação de serviço sagrado no trânsito neopentecostal. Paegle (2013), também utiliza desta noção empregando-a ao que chama de macdonaldização da fé, ou seja, uma experiência religiosa análoga com o sistema operacional *fast food ou de drive thru*.

caráter de autoridade. Por consequência, a construção dessa necessidade interna e externa no sujeito de produzir verdade, também faz necessária a vigilância daquilo que é íntimo em si e nos outros. A finalidade dessa vigilância é discernir aquilo que é ruim em cada um, utilizando-se, para isso, de mecanismos de verbalização que interiorizam a obediência pela busca pelo “bem verdadeiro”. Uma vez que a obediência, novamente, se apresenta como uma virtude em aceitar que a perfeição provém somente de Deus e, portanto, a busca constante em se livrar do erro é o horizonte obrigatório para a salvação humana.

Trata-se, enfim, de uma espécie de retroalimentação da obediência em promover sempre a verdade sobre si. Desta forma, passa a existir o dever de articular nas verbalizações aquilo que é mal e a aceitação de seguir a direção daquilo que é o bem. Parafraseando Leme (2012), quanto maior o vínculo maior é o exame que a ovelha dará a conhecer o seu pastor. Queremos dizer com isso que, quanto mais a obediência for entendida como necessidade de se livrar do mal, que já está em si mesmo, maior será a verbalização sobre si que o sujeito concederá. Ao passo que, aparece um paradoxo determinante, a obediência é tão sistematicamente valorizada porque é, em si, a verdade sobre ser cristão.

Em síntese, se por um lado deve-se aderir à Verdade, ao Dogma, ao Livro e a Igreja e proclamá-la como no modelo mariano, por outro lado, a direção da consciência também exige que se pratique um exame do pensamento para si mesmo. No entanto, não basta somente o exame interno, ele precisa ser verbalizado para outro para que possa ser verificado, como percebemos na SD12, que demonstra o reforçamento contínuo da verbalização de si com a finalidade de exame pela representante religiosa. Como já dito, não se trata de qualquer outra pessoa, nesse caso, trata-se de sujeitos específicos que simbolizam a relação com o horizonte da perfeição, daí a junção da obediência como qualidade e necessidade.

A este propósito, da necessidade de um saber que é para si mesmo, mas que depende de outro para expurgar a possibilidade do erro, no curso de 1977-1978 (2008a), Foucault trabalha a direção de consciência comparando as noções grega e cristã. Diferenciando a primeira da segunda em três pontos: a) é provisória, b) visa a apreensão de uma competência, e c) o aprendizado é cumulativo e visa uma maestria. Realmente são características distantes da direção proposta no poder pastoral, em que é necessário ser humilde, submisso e paciente, já que a revelação vem sempre de outro e a verdade não cessa de romper daquilo que não é capaz de saber. Por isso, essa injunção dupla da verdade precisa sempre achar um sinal.

Da mesma forma, podemos visualizar na constituição religiosa brasileira, que explodiu em novos conjuntos de simbologias, rituais, teologias e crenças fundamentadas a partir da

colagem de experiências, essa busca por sinais verificados pelo “*Outro*” autorizado. Surge assim, não apenas um catolicismo popular e plural ou um cristianismo difuso internamente, o que não deixa de fazer sentido, mas outras inúmeras denominações e com elas complexos culturais e políticos assentados sobre vivências individuais. Constitui-se, deste modo, relações de poder que tomam forma e rompem os limites tradicionais, pois “Não há mais uma única grande fonte de transcendência capaz de dar sentido à vida e à sociedade como um todo. A religião está tão diversificada quanto tudo o mais” (PRANDI, 1999, p. 67). Enfim, a obediência à busca por sinais não pode mais se encontrar de forma direta com a antiga Igreja, precisa passar por um complexo encontro e desencontro consigo mesmo e com o mundo para obter algum sinal.

Neste aspecto, há mais um ponto na busca da verdade que precisamos resgatar deste mesmo curso (FOUCAULT, 2008a [1977-1978]), que é a relação entre a contemplação cristã e a estoica. Ou melhor, na primeira, há a necessidade de paciência, humildade e submissão dos cristãos, para que a Verdade se revele e as coisas do mundo se tornem insignificantes (cabe ressalva quanto a relação neopentecostal com mundano que abordaremos mais adiante). Já na segunda, a contemplação faz o processo contrário e oferece a purificação das opiniões e o alcance das verdades do mundo. Deste modo, podemos sintetizar afirmando que a relação com a verdade no cristianismo fez surgir uma espécie de fundo em cada sujeito, que é, ao mesmo tempo, único e de todos. Um fundo, no qual, a realização da obediência à produção da verdade, dá profundidade a perspectiva da constituição do pensamento, visibilizando o sinal de revelação. Dado que, o pensamento passa necessariamente a existir como o lugar de (re)articulação da verdade de si de cada sujeito. Ou seja, um local privilegiado, no qual pode se revelar a Verdade de Deus na matéria humana impura que necessita de verbalização para que o sinal não seja ação enganadora do mal.

Pode-se dizer então, após esse percurso pelos principais elementos da tecnologia de poder pastoral, que a identidade como conceito atual, para existir, depende dessa abertura e fechamento do sujeito em pensamento e verbalização de si (OTTAVIANI; FABRA; CHACON, 2012). Para dizer de outro modo, o poder que abre e obriga a existência objetiva do sujeito pela verbalização também funciona na identificação desse sujeito em uma perspectiva coletiva e ao mesmo tempo única.

Agora, ao correlacionarmos novamente esses levantamentos com as visitas pastorais, apresentam-se questões bem próximas das técnicas abrigadas na tecnologia pastoral, como na SD13:

E assim... Quem não tem coragem de falar agora. Que pensa: “- Não, não vou falar”. O momento que você parar pra pensar, se for amanhã, no outro sábado ou no outro também falar. Né?! [...] (Maracujá, visita do dia 08 de setembro de 2018).

Este enunciado traz em cena, de forma direta, como o discurso da PCr apresentava o exame da consciência e a confissão como algo continuamente necessário. Ainda que, neste caso, a injunção da verdade, que falávamos acima, tenha se caracterizado somente na via externa do exame, ou melhor, na abertura permanente para a verdade como algo que depende de coragem para ser enunciado. Ou, ao menos nas visitas da PCr em 2018, foram recorrentes enunciados como este, que remetem a produção de exame, embora as participantes não tenham feito dessa abertura a manifestação de verdades confessionais sobre si.

Denota-se, desta maneira, o aparecimento da produção de verdade objetiva sobre o sujeito “mulher presa”, isto é, deste sujeito com relação a verdade cristã. Destes momentos, destacamos também as preces espontâneas enunciadas ao final dos demais pedidos preparados para a missa de dia das mães:

SD14: Acerola: Alguém deseja fazer uma prece? Espontânea...
 Primeira participante diz: **Pela nossa família...**
 Todos: [Continuam repetindo o verso das preces] - Cristo, Rei da glória, escutai a nossa prece.
 Segunda participante: **Pelos nossos filhos...**
 Todos: Cristo, Rei da glória, escutai a nossa prece.
 Terceira participante: **Pela nossa liberdade...**
 Todos: Cristo, Rei da glória, escutai a nossa prece.
 [Outras duas participantes simultaneamente]: **Pela nossa saúde... Pela nossa paz...**
 (Visita em homenagem ao dia das mães, realizada no dia 11 de maio de 2018, grifo nosso).

Estes enunciados possibilitam identificar que a produção de verdades objetivas internalizadas pela fé se dá na resposta positiva das participantes à inquirição para que houvesse preces. Em outros termos, institui-se uma verdade do eu – mulher presa no dia das mães –, mas não uma verdade que possa ser lida em si mesma como uma verdade íntima de cada uma.

Todavia, ainda gostaríamos de mergulhar um pouco mais neste tipo de relação apontada nas SD's católicas, para esboçar indicativos do aparecimento do exame sem que houvesse confissão. Haja vista que, como Manicki (2012), nos chama a atenção um fato da constituição dos sujeitos no cristianismo pouco tratado na interface dos estudos foucauldianos, que é a questão da obediência. Ou seja, a obediência como conceito tratado até aqui possui facetas produtivas na subjetividade de forma objetiva, em que a relação ocorre no eixo sujeito/dogma/fé. Desta maneira, apesar de ser possível produzir uma verdade sobre si

que parte do conhecimento que este tem sobre si mesmo, certamente é preciso percorrer primariamente o caminho da verdade com relação ao externo, a verdade do “Outro” (do mundo).

Neste sentido, nas visitas católicas também foi perceptível a valorização dada a inquirição sobre a leitura da bíblia nas celas, o cuidado do corpo e bem-estar e a instrução sobre assuntos administrativos e religiosos como elementos compatíveis com um exame externo. Como nos questionamentos repetidos a cada encontro:

SD15: Lima: E vocês? Estão bem de saúde? / Participantes: Nois tamo. / Lima: [...] E vocês tem recebido mais visita? Além de nós? Tem recebido? (Visita do dia 09 de novembro de 2018).

As respostas objetivas e também repetitivas, demonstram a dobra da realização do exame das verdades e sustentam novamente que nas visitas católicas há uma prática objetivante de produção de verdade de si, pois ocorre uma relação do sujeito com uma verdade que lhe é externa. Ou seja, é uma verdade que é tomada como individual, mas que parte de um pressuposto objetivo que é aplicável a todas as mulheres em condição de privação. Talvez, possamos ser mais enfáticos se dissermos que a pergunta não é feita a fulana de tal, da qual se conhece a história de vida e saúde, a pergunta é feita para todas aquelas que estão atrás da portinhola. Afinal, na perspectiva do discurso cristão prisional entende-se que todos os sujeitos precisam que alguém se preocupe em saber a verdade sobre ter saúde, visita e fé garantidas.

Outro momento também demonstra essa possibilidade, como apresenta-se na SD16:

Lima: Mas a gente veio aqui ver vocês, parece que vocês estão todas bem, né?! Vocês têm conseguido, assim... Quando pede alguma coisa? Tem conseguido? [após um silêncio prolongado uma interna responde]: Ah... remédio pra dor não tem... eu entendi se você pedir pra Deus... / Outra participante: Ah, não, pra Deus sim! Agora... (novamente silêncio e risos) É meio complicado... Mas, até que atendem a gente bem, não podemos reclamar. / [Lima continua]: **A gente percebe que vocês estão bem**, sabe? (Lima, visita dia 13 de outubro de 2018, grifo nosso).

Pelo diálogo, pode-se presumir que o fato de o catolicismo historicamente se estabelecer no público como um espaço formal, contribuiu para uma relação de produção de verdade sobre si que não é só interna como na Revelação ou na mística. Assim, o viés do discurso cristão-católico salienta uma motivação na busca pelas práticas que representam ao mesmo tempo uma verdade local e global.

Enfim, essas sequências discursivas permitem compreender alguns pontos essenciais das relações entre as igrejas cristãs e a prisão, que estão na reafirmação da fé como modo de salvação na imperfeição. De tal modo que, se nessa sociedade quem está preso é considerado no mínimo imperfeito para as regras, então, um discurso que assegure que, apesar de tudo, aquele que crer será salvo, parece ter alguma serventia. Por isso, como apontamos na SD13, a cada semana pode ressurgir um espaço para formalizar sua fé pela verbalização de sua imperfeição. Um caminho que sempre torna a surgir no horizonte dessas mulheres e que parece central no modo como os discursos que circulam na prisão podem se relacionar.

Além disso, a abertura para a técnica do exame evidenciou que o discurso cristão na cadeia feminina se transpassa por outros discursos, como o pedagógico, de saúde e dos direitos humanos. Assim, o fluxo cadenciado de um discurso que pede por verdade condiz com a possibilidade de outros procedimentos inquisitórios, aos quais todas as mulheres estão submetidas. Como na SD16, que demonstra o questionamento repetitivamente focado no bem-estar, ainda que efetivamente essa preocupação demonstrada pela PCr não reverbere em práticas que visem promoção de saúde. Afinal, os silenciamentos e breves respostas oferecidos pelas internas deixam uma lacuna na compreensão da qualidade dos atendimentos de saúde, e a agente, mesmo assim, conclui que estão bem.

Podemos perceber, também, que algumas outras FD's começam a ser mais enfáticas na definição da identidade da mulher presa, como: em ser mãe, filha e esposa, causando efeitos de sentido identificáveis, como mulher de... uma família, geralmente. Vejamos a SD a seguir:

SD17: Então a gente quer tá aqui e espera que convide vocês, que muitos só vem jogá, jogá, jogá... **Então a gente vem pedir como você... Como eu... Aqui dentro, como mãe, como mulher, como esposa né?! Como filha... Todas as formas... Como eu, né?!** Aí muitos podem dizer de repente assim: “- Mas ninguém tem nada a ver com a minha vida”. Pode ser que não eu aqui. Mas quem tá lá em cima que sabe. Você não pode se desligar dele... (Maracujá, visita no dia 14 de julho de 2018, grifo nosso).

Nesta SD, a partir da utilização da embreagem enunciativa, vemos o reforçamento da noção de recaída e de reconciliação na fé como verdade de si e para si, que relaciona a identidade das mulheres presas com a busca por uma segunda chance para suas famílias. No mesmo sentido que a ovelha desgarrada precisa de mais atenção do pastor para ser produtiva e consequentemente viver (FOUCAULT, 2008a [1977-1978]).

Em vista disso, da relação entre as formações discursivas sobre a identidade das mulheres presas, argumentamos que a introdução da noção de recaída e reconciliação condiz com um ponto em comum entre todas as mulheres. Quer dizer, admite-se a partir das visitas cristãs-católicas a renovação da segunda chance. Assim, a verdade pode adquirir a capacidade de proteção, porque se a recaída não só é possível como previsível, as igrejas cristãs oferecem “microfone” para demonstração da imperfeição e da dependência como caminho da salvação. Vejamos como a próxima SD demonstra claramente essa possibilidade de reconciliação e segunda chance na produção da identidade da mulher presa pelo olhar cristão.

SD18: A pena você está cumprindo, mas eu dei minha vida porque você é uma alma importante para mim e eu não quero perder você. Porque me interessa saber o que você sente. Porque pra mim você é importante. Então, esquece os julgamentos, esqueça as calúnias, esqueça os inimigos. **Porque que eu não vim aqui medir o tamanho do teu pecado, eu já paguei o teu pecado. Eu sei bem quem você é, levanta-te! Levanta, toma teu leito, toma a tua vida, toma a tua cruz, mas não abandona a tua família** (Jaca, visita do dia 30 de junho de 2018, grifo nosso).

Observem que a embreagem realizada pelo visitante, que coloca Jesus Cristo como o enunciador, demonstra perfeitamente a validade de admitir-se como uma pecadora para assim receber, através do amor inesgotável de Deus, a possibilidade da segunda chance. Segunda chance, na qual todos os pecados são perdoáveis desde que não abandone sua família, reforçando a relação da identidade da mulher presa com a responsabilidade familiar, a única que não pode abandonar.

Portanto, o pastorado se fortalece justamente na fraqueza humana (LEME, 2012), devido ao fato do erro reconduzir para Deus e reafirmar a escolha em ser conduzido por Ele. Mas, além disso, também define de modo específico como a identidade das mulheres presas deve se relacionar com os representantes religiosos. Como evidencia-se nesta outra sequência discursiva:

SD19: [...] porque sem Deus a gente não é nada. Nem aí dentro e nem aqui fora também [...]. Mas, confia e conta conosco (Lima, visita dia 03 de novembro de 2018).

Trata-se, assim, de uma abordagem ampla, em que encontramos a um só tempo a perspectiva de recaída devido a imperfeição, a obrigatoriedade de produzir verdade e o (re)encontro com Deus através da obediência delimitada no eixo familiar. Mas, encontramos além disso, a objetivação da identidade das mulheres presas como dependentes do discurso cristão, como uma rara possibilidade de confiança.

Então, mesmo que as enunciações das igrejas cristãs estejam rateadas, ou, ao menos essa é uma prática recorrente das vistas católicas, parece frutífero pensar na tecnologia do poder pastoral na prisão, pois a forma como o *corpus* se apresenta evidencia a manutenção formal do espaço cristão na prisão. Um espaço que revigora o laço da contínua possibilidade de renúncia de si pela redenção em Deus. Em virtude disso, mesmo que outras igrejas possam ocupar o espaço do eixo da direção da consciência como prática interna de subjetivação, o que ocorre nas visitas católicas têm servido de elo entre o governo de todas e de cada uma. De maneira a abrir uma via particular de verbalização, que presume a necessidade de exame da consciência porque o humano é falho, de conduta benéfica que é objetivante e de economia dos méritos e deméritos para a salvação.

Por fim, dado esse conjunto de procedimentos que adotamos até o momento, pretendemos abordar, na próxima seção, como o papel das igrejas no cárcere em análise pode ser entendido de maneira interligada a outra gama de práticas condutoras das vidas. Para realizar esta tarefa, focaremos primeiro nos posicionamentos públicos da Universal nos Presídios (UNP) e da Pastoral Carcerária sobre suas atividades e objetivos. Uma vez que, apesar das igrejas possuírem abordagens distintas, guardam aproximações, tanto em suas construções históricas como no trabalho realizado no Presídio Feminino de Chapecó, afinal, ambas ocupam o mesmo espaço e interagem com o mesmo público.

4.2 DOS DOIS LADOS DA PORTINHOLA

Estudar o cristianismo não é uma atitude propriamente inovadora, afinal de contas são várias as formas como as ciências têm tomado para si e discutido as ramificações das vertentes cristãs, principalmente após a expansão neopentecostal. Assim, como aponta Paegle (2013), se a preocupação acadêmica com as igrejas ganhou expressão nas últimas décadas, isso se deve principalmente as disputas internas dos evangélicos com o catolicismo, que fez as práticas cristãs emergirem como fenômenos social a serem analisados. Contudo, não somente não é inovador estudar o cristianismo atualmente, como há uma outra face mais antiga destes empreendimentos que precisa ser lembrada. Isto é: o saber científico, como conhecemos, só se torna possível porque ao longo do tempo diversos empreendimentos cristãos tornaram a existência da ciência viável³⁴ (WOODS JR, 2014). Podemos perceber, então, que o leque de

³⁴ De acordo com o professor de história e religião Thomas E. Woods Jr (2014), a religião cristã se diferencia de todas as demais religiões com relação as premissas científicas, porque somente nas Escrituras cristãs se sustenta a existência de um único Deus transcendental que condiciona organizadamente a concepção de início e fim. Assim, o historiador discute que no Ocidente a despersonalização da natureza e do estudo de suas leis próprias

possibilidades de análise sobre o cristianismo se abriga nas facetas da própria religião, pois permanece se alocando nas dobras de outros trabalhos que possuem em comum um fundo metafísico.

Por isso, no desenho analítico que fizemos, nos esforçamos em demonstrar que a dobra científica que nos localizamos está fundamentada no estudo das relações específicas entre formações discursivas cristãs, e por isso, irreduzíveis a qualquer tipo de aplicação universalizada. Isso porque, é daí, justamente da heterogeneidade discursiva, que podemos apontar como relevantes as investigações deste *corpus*, sem desconsiderar que se trata apenas de mais um trabalho alojado nas dobras entre ciência e cristianismo. Então, neste momento vamos refazer alguns trajetos das disputas e encontros do discurso cristão institucionalmente estabelecidos no Presídio Feminino de Chapecó a fim de proporcionar o acabamento do recorte discursivo cristão que identificamos nesta pesquisa.

Porquanto, a principal discussão que queremos levantar nesta seção é o motivo pelo qual até o momento propositalmente ainda não fizemos distinção entre os discursos católicos, protestantes, pentecostais e neopentecostais. De tal forma, queremos evidenciar que no espaço analisado é imprescindível considerar a rarefação e complexidade dos embricamentos dos discursos cristãos. Dado que, durante a pesquisa, mesmo que nítidos os esforços das partes cristãs em se diferenciar uma das outras, a dispersão das FD's cristãs parece tensionar modos específicos de ser cristã na prisão, localizando-os, assim, em um jogo de fluidez das fronteiras denominacionais. Ler desta forma o discurso cristão pode causar estranhamento somente se desconsiderado que o espaço prisional destinado ao culto religioso é idêntico para todas as religiões e que apenas duas igrejas efetivamente ocupavam esse espaço até 2018. Para sermos mais exatos, entendemos que as visitas de cela em cela, tanto da Pastoral Carcerária como das mulheres (de pastor) da Universal nos Presídios (UNP), e as escassas celebrações coletivas puderam atuar na dispersão das diferenciações religiosas, aproximando um conjunto cristão que circulava apenas nesta prisão. Na verdade, entendemos que se trata de um indício importante, esta aproximação das FD's cristãs enquanto evento institucionalizado, porque aponta para um espaço-tempo exclusivamente destinado às visitas das mulheres de Chapecó.

não se apresentam como formulações contrárias a Deus, e sim, que são vias de conhecimento viabilizadas pelo poder transcendente de Deus. Assim, a cultura Ocidental voltada à cientificidade, diferencia-se das demais culturas quanto a premissa de ordens físicas estáveis que podem e devem ser compreendidas racionalmente, já que, o poder divino poderia mais uma vez ser constatado deste modo. Como, por exemplo, o 'primeiro motor imóvel' de Aristóteles que é teorizado por São Tomás de Aquino como uma das provas da existência onipresente e onipotente de Deus.

Um contexto, no qual, ocorre a dupla restrição de não poder falar a cada uma e nem a todas ao mesmo tempo.

Já aparecem, assim, ao menos a partir das visitas católicas apoiadas nas entrevistas, aproximações relevantes entre as atividades e práticas religiosas, criando uma leitura de um jogo restrito do espaço cristão-prisional. Nestas condições específicas, pode-se dizer, então, que o discurso da Igreja Católica Apostólica Romana e das igrejas evangélicas, principalmente da IURD, constitui a heterogeneidade rarefeita e dispersa do conjunto discursivo cristão destinado às mulheres presas em Chapecó até 2018.

Assim, o conjunto de restrições que aparece ao mesmo tempo que apenas duas igrejas frequentavam a ala feminina, eleva a necessidade de observar como essas formações discursivas cristãs se aproximam. Por isso, motivados pelo fato da IURD não ter autorizado a participação em suas visitas, analisamos a imagem criada nas redes sociais da UNP e site da Rede Universal³⁵, na qual, se caracteriza como uma organização que acolhe pelos testemunhos, batiza e encaminha na vida evangelizadora para a salvação, de forma parecida com a Pastoral Carcerária, criada a partir do Conselho Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB)³⁶. Entretanto, a PCr diferencia-se da IURD por assumir, além da função evangelizadora, a frente missionária e socialmente ativa da igreja Católica. No mais, as medidas e pronunciamentos públicos tomados pelas duas igrejas parecem representar faces do mesmo jogo da assistência espiritual para as mulheres. Isto é, partem de um pressuposto em comum, que delimita as mulheres presas como descredibilizadas moralmente e carentes da fé no Deus cristão que pode salvá-las. Um fato que também manifesta essa aproximação é que tanto a IURD quanto a Pastoral Carcerária fazem utilizações muito próximas da mesma passagem bíblica como lema: “Estive preso e vieste me visitar” (BÍBLIA, 2013, p. 1214). De modo que, a exemplo dessa passagem bíblica, ambas tratam a prisão como um local de provação e confirmação da fé em Cristo.

Certamente, também aparecem diferenças, principalmente em como as igrejas entendem que podem praticar a assistência religiosa cristã em vista de oferecer esse caminho. Mesmo assim, em ambas, a salvação precisa vir da vida como testemunho e fé, bem como entendem que o caminho da vivência espiritual no sistema carcerário passa diretamente pela

³⁵ A UNP alimenta semanalmente seu site oficial com matérias desenvolvidas em presídios do Brasil todo, conferindo a Igreja uma imagem de trabalho contínuo nos mais de trinta anos de atendimento. Disponível em: <<https://www.igrejauniversal.pt/universal-nos-presidios>>.

³⁶ No site da Pastoral Carcerária (<https://carceraria.org.br/>) é possível encontrar, além da missão e das atividades realizadas pelas equipes, relatórios sobre as condições prisionais de todo país.

interferência na vida e necessidades cotidianas. Assim, de um lado a PCr assume em sua *homepage* uma postura política combativa no espectro dos direitos humanos, afirmando que;

[...] promovem um serviço de escuta e acolhimento, anunciam a Boa Nova, contribuem para o processo de iniciação à vida cristã e para a vivência dos sacramentos, e atuam no enfrentamento às violações de direitos humanos e da dignidade humana que ocorrem dentro do cárcere [...] (PASTORAL CARCERÁRIA, 2019).

Por outro lado, a UNP concentra suas narrativas, sobre os objetivos de seu trabalho nas prisões, de modo mais assistencial: “levar Vida, por meio da Palavra de Deus, aos encarcerados, apoio espiritual e social, além de auxílio direto aos familiares deles” (IURD, 2019).

De qualquer forma, esses apontamentos nos levam a outra aproximação, ou seja, se a primeira se posiciona politicamente contra a expansão dos cárceres e se mantém dentro dos cárceres pela crença na primazia da dignidade humana e na denúncia de violações destes direitos, a segunda, também é politicamente ativa ampliando tanto seus fiéis e a sua abrangência que tem consecutivamente aberto templos dentro das unidades prisionais³⁷. Além disso, a IURD (2019) publica em seu site que espalha com suas ações, kit de higiene, dias de beleza, livros, folhetins da igreja e alimentação para familiares visitante. Logo, ambas as igrejas parecem estar com faces voltadas para uma mesma espécie de fazer, no qual a primeira ocupa o ambiente prisional forçando-o politicamente de dentro para fora, em um perfil que humaniza para evangelizar e a segunda de fora para dentro, que evangeliza para humanizar. Em vista disso, ainda que a PCr se posicione contra o encarceramento, as duas igrejas acabam por participar de um conjunto de discursos e práticas que teria por finalidade tornar mais tolerável a prisão.

Se aproximarmos mais a lupa no acontecimento das visitas cristãs, vemos que essas ações não apenas não se mostram conflitantes, como era comum que ao receber as visitas da Pastoral Carcerária se questionasse de qual igreja se tratava. Apresentamos essa dúvida no seguinte diálogo:

SD20: [Participante questiona]: - Vocês são de qual igreja? [Kiwi responde]: - Oi? [Participante repete]: - São de qual igreja? [Kiwi responde]: - Católica! Uhum. Vem alguém aqui de evangélico? Nosso Deus é tudo o mesmo, né?! Mas, não vem algum... algum pastor aqui? Não? [Participante responde]: Não têm vindo... [...] (Visita do dia 08 de setembro de 2018),

³⁷ Desde 2017, o governo do Rio de Janeiro autorizou que a IURD construíssem templos ecumênicos em todas as unidades do estado, <https://guiame.com.br/gospel/mundo-cristao/igreja-universal-ira-construir-templos-em-todos-os-presidios-do-rio-de-janeiro.html>)

É perceptível nesta SD que, ao menos para algumas participantes, não estava claro qual igreja cristã as visitava. A recorrência deste tipo de questionamento, relacionada com a dificuldade de algumas entrevistadas identificar quais as igrejas frequentavam o presídio, também reforçam a leitura de um discurso cristão prisional heterogêneo. Ou seja, o aparecimento de um conjunto discursivo com faces aproximadas entre católicos e evangélicos sustentado sobre condições específicas de dispersão.

Vejamos então, estas outras sequências discursivas apresentadas nas entrevistas, que também dão indícios desse embaraço denominacional:

SD21-entrevista: [...] Vem as Irmã que eu acho que é evangélica, se eu não me engano, elas vêm na sexta-feira, [...] E a pastoral, se eu não me engano vêm também. Mas não tem muitas pessoas... Só é a oração na porta né?! (Entrevista nº 1 realizada com Dália, dia 17 de outubro de 2018).

SD22-entrevista: Pastoral né?! A pastoral e das vez vem a Católica... Católica e pastoral acho que é a mesma... (Entrevista nº 2 realizada com Jasmim, no dia 17 de outubro de 2018).

Embora nem todas as participantes confundam as igrejas durante as visitas, afinal o simples fato de questionar os celebrantes já dilui a possibilidade de confusão, esses indicativos evidenciam que a forma das visitas não é suficiente para deixar claro quem é católico e quem é evangélico. Ou, ao menos não da forma que seria ao entrar em uma igreja cristã qualquer.

Novamente, parece influenciar neste sentido, o tempo e espaço de visita que permite pouca interação, as restrições administrativas que não deixam ver muito mais que o rosto das mulheres dos dois lados da portinhola e a impossibilidade de optar em escolher por qual igreja quer ser visitada. Além disso, como o número de mulheres presas é inferior ao de homens e os visitantes religiosos são poucos, se chegassem a um pequeno número de participantes se fosse dada preferência pela ala feminina, afinal, as visitas tanto da ala feminina quanto da ala masculina ocorriam nos mesmos horários. Inclusive, antes da proibição de homens na ala feminina, e vice-versa, no dia 05 de maio de 2018 a única equipe da PCr que foi até o Presídio Regional de Chapecó optou por visitar a ala masculina, justificando-se na quantidade de pessoas presas em cada galeria. No entanto, se esse fato pode ser entendido como contribuinte para a delimitação do discurso cristão na ala feminina do Presídio Regional de Chapecó, é porque também se reflete no aumento da procura das igrejas cristãs após a inauguração da Penitenciária Feminina de Chapecó. Ou seja, a duplicação da quantidade de mulheres detidas

e a disposição de novos espaços acompanhou a aproximação de outras igrejas, a saber, a Igreja do Evangelho Quadrangular, a Igreja Evangélica HB8.2, Igreja Batista, a Igreja Evangélica Batista Getsêmani, que já atuavam no Complexo Penitenciário de Chapecó mas não visitavam a ala feminina. Então, se outras igrejas (e religiões) não prosseguiram ou iniciavam seus trabalhos na prisão feminina até o ano de 2018, como era o caso das Igrejas HB8.2 e Igreja Batista, sobressai o reforçamento da aproximação entre o discurso Católico e Iurdiano dados naquele quadrante prisional.

Desta forma, como aparece na SD21, o discurso heterogêneo cristão na prisão feminina de Chapecó convergia em um pequeno grupo de pessoas que realizava tanto a função espiritual do direito religioso quanto recebia a estima da função moral deste serviço, exclusivamente Católico e Iurdiano. Função legal, mas sobretudo moral, já que a demonstração de comportamentos de uma mulher cristã permite algumas possibilidades de ser integrada a outra gama social, principalmente na expectativa de uma vida de mais prestígio. Dois exemplos desta moral cristã podem ser visualizados nestas duas situações, primeiro, na tomada do comportamento como medida para as possibilidades de trabalho durante o cumprimento da pena. Já o segundo, mais particular, aparece atrelado à imagem da mulher-mãe na responsabilidade de manter a família unida e fora da prisão, para assim receber algum apoio da comunidade religiosa.

Mais uma vez, nas entrevistas, percebemos a confirmação dessa valorização da visita religiosa cristã, tratada como um momento de reafirmação moral e espiritual que sustenta modos específicos de ser mulher na prisão. Os quais esta SD mostra:

SD23-entrevista: Depois que eu vim aqui presa [...] é o lugar em que a gente mais busca, revive aquele sentimento, aquela esperança. Porque quem chega aqui chega com os sonhos apagados... Não tem uma perspectiva, não tem um pensamento de futuro né?! **Então, a Bíblia em si não importa... independente de qual religião for né?! A Bíblia é uma palavra que te motiva a ter um sentido pra viver e tudo que eu já aprendi lá fora, que eu já passei por católica e por evangélico, mas o que é o essencial é Deus Jesus. [...]** É a força que a gente encontra pra continuar, se não dá muito desânimo, fraqueza, tem dia que tu pensa em suicídio, [...] Então, se todas não se “uni num” propósito e não apoiá uma a outra é complicado (Entrevista nº 4, Jasmim, 17 de outubro de 2018, grifo nosso).

A nosso ver essa enunciação demonstra algo costumas nas interações religiosas, melhor dizendo, é recorrente o aparecimento de enunciados produzidos na flexibilização das barreiras de identificação entre as segmentações cristãs. Portanto, compreendemos que as formações discursivas cristãs na prisão não aparecem do mesmo modo que fora dela, ou seja, há compatibilidades importantes entre os discursos católicos e evangélicos que são possíveis

no cárcere. Assim, pelo que indica as SD's coletadas, das quais as SD11, SD18, SD19 e SD23 podem ser consideradas arquétipos, o modo de ser cristã na prisão e crer no Deus Trino é entendido como algo benéfico e essencialmente necessário a todas, independente da igreja. É essa chave de leitura que permite ver que no ambiente prisional a Palavra de Deus (conhecida como A Palavra), que tem na Bíblia um signo em comum, possa abarcar diversas práticas religiosas cristãs.

Portanto, um último apontamento sobre as possibilidades e restrições do discurso cristão na prisão feminina de Chapecó ainda é válido e será aprofundado nas próximas seções. Quer dizer, essa aproximação cristã, que as celebrações apoiadas nas entrevistas nos permitiram entrever, retratam o primeiro vínculo religioso das participantes com a Igreja Católica. Ou seja, o trânsito entre as denominações cristãs, que pode ser anterior a prisão, se manifesta de forma contundente no ambiente prisional. Uma vez que, se relacionarmos os enunciados das SD20 e SD23, percebemos que esse trânsito se mantém fluido, fazendo com que tanto as internas quanto os visitantes católicos se posicionem receptivos quanto a pluralidade de experiências cristãs. Assim, ainda que esse trânsito acentue-se especialmente em uma mão dupla, pois, eram duas das maiores igrejas cristãs que dividiam o mesmo espaço, ambas possuíam exatamente o mesmo público para exercer funções análogas.

Nesse sentido, indicamos a emergência de um agrupamento de FD's cristãs, que em suas contradições e divergência, permanecem embaixo de um guarda-chuva da prisão feminina. Esse guarda-chuva, por sua vez, demonstrou que as ações políticas e religiosas das igrejas sofrem escamações que permitem ler um discurso cristão especificamente direcionado a estas mulheres presas. Dado que, se não há "O discurso cristão" como também não há limite definitivo nas relações discursivas, sustentamos que no ambiente específico desta prisão ocorreu uma manifestação cristã híbrida e que está relacionada às formas de gestão e condutas das vidas.

Por fim, após apresentarmos as rarefações das celebrações cristãs no Presídio Feminino de Chapecó no ano de 2018, na sequência, reconstruiremos em alguns pontos as disputas e convergências cristãs ao longo da história. Para isso, retomaremos o terreno fértil de pesquisas sobre as igrejas cristãs e adotaremos um contraponto sistemático e restrito às práticas da IURD e da Igreja Católica. Pretendemos, com isso, ver emergir a espinha dorsal em comum que sustenta os atendimentos religiosos cristão, para, então, aprofundarmos nas formações discursivas coletadas nas visitas católicas.

4.3 OS MOVIMENTOS EVANGÉLICOS: A VEZ DE PENTECOSTES

Quando afirmamos que são as mobilizações poder/saber estrategicamente organizadas no discurso cristão que oferecem modos de renovar um sistema de conduta capaz de ser tomado como da verdadeira salvação, queremos dizer que há especificidades no conjunto discursivo cristão que permitem entrevê-lo deste modo. Uma vez que, se retomarmos a tecnologia pastoral como uma organização estratégica que se espraia na institucionalização do governo das populações, descortina-se também o vínculo entre o catolicismo, o protestantismo e o pentecostalismo na construção da salvação. Apresenta-se, então, um arquivo discursivo cristão que está concomitantemente relacionado, por exemplo, com a emergência da IURD e da Renovação Carismática Católica. Duas frentes cristãs divergentes sob diversos pontos, mas compatíveis ao menos na importância dada às disputas políticas e na ressignificação da relação com a mística através de Pentecostes.

Então, nesse capítulo, ainda queremos estudar como os fios que atam as práticas religiosas cristãs entre si e com a sociedade possuem relações decisivas apesar da aparente separação. Isso porque, como Oro e Stteil (1999) e Paegle (2013) demonstram, nas Américas as correntes cristãs tradicionais são atualizadas na pluralidade do fervilhamento popular, que é evidenciado, por exemplo, no crescimento neopentecostal do Brasil para o mundo. Assim, mesmo que hajam incongruências nas categorizações pentecostais e na leitura do posicionamento católico, a prática baseada na mística do Evangelho parece ter se estabilizado como um caractere moderno do discurso religioso cristão.

Desta forma, resgatamos primeiramente os elos mais elementares apresentados nos estudos das igrejas evangélicas brasileiras para compreender a explosão de suas práticas e alcance, para depois observá-los diante da organização da Igreja Católica.

Começamos com uma ressalva, pois, o esmiuçamento das expansões pentecostais se apresentou como um desafio, dado que em cada autor percebe-se demarcações temporais e denominacionais distintas, que dificultam uma descrição linear. Contudo, o método comparativo empregado por Paegle (2013) faz um trabalho interessante na identificação dos elementos pentecostais, do qual faremos uso. Dado que o pesquisador, ao analisar diversos autores sobre o tema, dos quais destaca, Oro (1996), Freston (1994), Mendonça (1995), Azevedo (1996), Bitencourt Filho (2003), Cunha (2007), Alencar (2005), Siepierski (2003) e Mariano (2004), permite identificar aspectos em comum nas demarcações cristãs. Os quais, a grosso modo, podem ser identificados em níveis específicos: inicialmente no fortalecimento

do posicionamento anticatolicismo destinado aos pobres, na pregação da rejeição ao mundo, na glossolalia (falar em línguas) e no batismo no Espírito Santo. Depois, mas ainda a partir da centralidade da fé nos dogmas, expandidos nas curas divinas, nas relações urbanas e tomando outros meios e públicos. E atualmente, através de um processo de implosão das tradições cristãs, que passa a se identificar com a catarse coletiva mediada pelo “show da fé”³⁸, a Macdonaldização religiosa (PEAGLE, 2013), a teologia da prosperidade e a guerra espiritual³⁹.

Ainda partindo do geral para o específico, os quadros de Peagle (2013), evidenciam que esses autores concordam quanto as formas moralizantes de vida e o batismo no Espírito Santo como práticas presentes em todas as denominações. Por isso, apesar da comparação das tipologias evangélicas se enquadrar em uma classificação das igrejas, o que nos interessa é levantar as características evangélicas que se aproximam do trajeto católico na ênfase no Espírito Santo. Até porque, como é discutido em *Religião e Globalização* (ORO; STTEIL, 1999) essa flutuação terminológica, tomada a partir das práticas de cada igreja, é parte constitutiva da religiosidade moderna, considerada um paradigma de bricolagem da experiência humana.

Neste sentido, de acordo tanto com Oro (1996) quanto com Freston (1994 *apud* PEAGLE, 2013) a primeira mobilização evangélica identificada no Brasil se dá em vias de um novo protestantismo ou de um protestantismo popular, em que se fortalece a negação de santos, do papa, de oração para os mortos e da Virgem Maria. Esse período também caracteriza, de maneira geral, as denominações que viveram a disputa da independência de outros países, como a Igreja Assembleia de Deus no processo de desligamento dos EUA. Em vista disso, o século XX foi marcado pela rápida integração da população em cultos que se distanciam do catolicismo, mas que demonstraram também afastar-se do protestantismo tradicional⁴⁰. Foi esse momento que reapresentou ao cristianismo formas de se relacionar com

38 A extrapolação deste termo neste trabalho, está relacionada a aspectos mais gerais, como a pregação para grandes públicos, a utilização de mídias e meios eletrônicos, a constituição de um mercado musical gospel e o aparecimento de celebridades gospeis. Não está, portanto, diretamente relacionada com o Programa Show da Fé do Missionário R.R. Soares, apesar de deste ser compatível com a ideia de espetacularização das celebrações religiosas pentecostais.

39 Diversos autores nomeiam o fenômeno de ataque as igrejas afro-brasileiras e a católica perpetrado por igrejas neopentecostais, como uma guerra explícita de intolerância religiosa. Oro (1997) em **Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá essa guerra?** disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/viewFile/2686/1502>> retoma os seguintes termos e autores: "conflito religioso" (M. C. Soares, 1990); "guerra religiosa" (L. E. Soares, 1993) ou "guerra espiritual" (Corten, 1996), em nosso caso optamos por utilizar a nomeação de guerra espiritual por entendê-la como mais adequada a conjuntura contemporânea.

40 Entendemos, como Paegle (2013), que o protestantismo tradicional pode ser definido como as dissidências cristãs mais antigas, movimento que protestava a definição da religião pelo Estado. Sobressaem dessa definição

a fé através de outros elementos, marcando o chamado reavivamento cristão. Ou seja, se fortaleceu, nesse contexto, instrumentos não-tradicionais, como a imposição das mãos e a expulsão de espíritos malignos e outros mais ousados, como o uso do rádio e de pregações itinerantes⁴¹. Ambos iniciados pela Igreja do Evangelho Quadrangular, que demonstram o renivelamento do discurso cristão com a mística pentecostal (PAEGLE, 2013).

Já na segunda metade do último século, o crescimento das cidades e o acesso a outras mídias, como a televisão, bem como o avanço da industrialização no Brasil, parecem ter exposto em definitivo as dissidências brasileiras do catolicismo. Além de evidenciarem também, o derramamento das igrejas pentecostais sobre o ataque e reapropriação de outras religiões, como a Umbanda, o Candomblé e a Quimbanda. Ao menos os trabalhos de Pedro Ari Oro, e aqui enfatizamos *Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: passado e presente* (2002) *Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá essa guerra?* (1997) e *O “Neopentecostalismo macumbeiro”* (2005-2006), analisam a demonização das vertentes religiosas negras brasileiras, ao mesmo tempo que integra elementos populares e dessas religiões às suas práticas. Deste modo, salientando como o hibridismo contínuo das igrejas neopentecostais se tornou possível.

Entretanto, como dissemos a pouco, embora o objetivo não seja precisar as categorizações pentecostais, gostaríamos de apresentar um esquema teórico proposto por Oro (1996) que retoma outros autores, entre eles Freston (1994) e as três ondas pentecostais, – além de também ser discutido por Peagle (2013) – para auxiliar na compreensão dos movimentos evangélicos no Brasil. Dito de outro modo, Oro (1996) propõe nove faces para compreender a atuação do (neo)pentecostalismo: a) o pentecostalismo dos desfavorecidos – dedicado aos mais pobres e menos escolarizados; b) o pentecostalismo exclusivista – contrário ao ecumenismo e centralizado no modelo de seita; c) o pentecostalismo emocional – focado no “show”, com música, luzes e catarses coletivas; d) o pentecostalismo ideológico – caracterizado na teologia da prosperidade e na identificação do mal; e) o pentecostalismo dos líderes fortes – que se sustenta no carisma pessoal do líder, por exemplo, Edir Macedo; f) o pentecostalismo “liberal” – que proporciona a relativização evangélica de costumes estéticos, especialmente os femininos; g) o pentecostalismo da cura divina – na eficácia terapêutica das

as denominações: Luterana, Anglicana, Calvinista e Anabatista.

41 As chamadas cruzadas nacionais de evangelização iniciadas por volta de 1950, demarcaram a relativização das fronteiras religiosas entre protestante e pentecostais, popularizando a utilização de instrumentos musicais destoantes da igreja tradicional e marcando a igreja itinerante como local de cura massificada. Permitiram assim, o aparecimento de diversas igrejas pelo Brasil, como a “Deus é amor” e a “Igreja do Evangelho Quadrangular” fortalecendo uma ruptura significativa com as igrejas protestantes dado seu alcance às comunidades pobres (PAEGLE, 2013).

“agências de cura”; h) o pentecostalismo eletrônico – como demonstrativo de capital e *status* da igreja; i) o pentecostalismo empresarial – que parte das estratégias mercadológicas para atingir mais fiéis. Essa caracterização torna-se essencialmente importante porque permite vislumbrar o processo de deslizamento das práticas evangélicas, além de pontuar o aparecimento de aspectos análogos em igrejas distintas, até mesmo nas igrejas tradicionais, como veremos mais adiante.

Dessa maneira, ao passar rapidamente pelas vertentes que constituem o pentecostalismo brasileiro, chegamos a igreja que marca não só a presença (neo)pentecostal em nossa pesquisa, mas o advento do neopentecostalismo no mundo (PAEGLE, 2013). De tal modo que, nessa constituição dos grupos evangélicos brasileiros, a IURD pôde expandir suas práticas e abrangências nos últimos anos de maneira ímpar e, ainda assim, se manter sob o mesmo guarda-chuva pentecostal da proposta de cura milagrosa e de expulsão do mal através do Espírito Santo. Assim, torna-se possível essa faceta da IURD dedicada a cura de todos os males pelo Espírito Santo, que parte dos populares para oferecer a libertação da pobreza e da opressão, se mantendo forte no trabalho contra o que chama de entidades demoníacas.

Além disso, a IURD também rompe barreiras quanto ao uso e comando das mídias, rádio, jornal e televisão e recentemente internet, concretizando um de seus pontos altos. Uma vez que, a forma e o espaço que atualmente pode alcançar para os testemunhos públicos de salvação e a intersecção com a política garantiram o reconhecimento e o acesso da população brasileira aos seus cultos. Inclusive, caberia um estudo dos modos do pentecostalismo eletrônico na prisão, pois, neste espaço, o acesso a meios de comunicação é restrito a TV aberta e rádio. Assim, parece haver o favorecimento de um modo de aproximação evangélica para as pessoas presas mais rarefeito do que ao restante da população, já que estas possuem outros meios de comunicação disponíveis.

De todo modo, o mais essencial é que esses desdobramentos históricos permitem identificar uma abertura para novas formas de condução da população, convertida e crente. Isto é, une-se a crença na cura, o exorcismo do diabo, – a justificativa para a guerra contra o mal localizado em outras religiões – e a expansão da teologia da prosperidade, a capacidade de atingir amplamente a toda população através do uso significativo de programas de televisão e páginas na internet. Então, essa colagem de formas de conduta com a abrangência midiática é que vem construindo a imagem de um novo cristão que deve ser próspero porque o sacrifício de Jesus além de livrar do mal também garantiu a prosperidade humana através da fé inabalável. Exatamente por isso, essa relação entre fé e prosperidade, faz pensar

em um esquema lógico muito próximo da retroalimentação da obediência como princípio e finalidade cristã-católica, pois exige sempre uma servidão a mais para que se alcance a prosperidade no meio capitalista.

Destarte, se a constituição cultural brasileira, desde o catolicismo impositivo colonizador e a resistência popular através da religiosidade, até a expansão neopentecostal fez fervilhar práticas cristãs únicas, como as da IURD, então, os evangélicos representam um novo modo de ser cristão diante do mundo. Um modo de ser cristão certamente complexo e multifacetado, mas extremamente produtivo, afinal, o pentecostalismo cresce tanto em fiéis quanto em práticas e espaços ocupados, demonstrando um verdadeiro reavivamento cristão ocidental.

No entanto, se a IURD representa uma das máximas da igreja neopentecostal e era a única denominação evangélica presente na ala feminina em 2018, é importante aprofundar um pouco mais sua leitura. Haja vista que, como mencionado, essa igreja encara as demais denominações religiosas brasileiras assimilando-as ao seu culto, mesmo que em uma leitura bastante particular e fragmentadora, definida por Oro (2005-2006) como *religiofágica*. Em razão disso, a *religiofagia* da IURD sobressai nas aproximações com a leitura de matrizes mediúnicas, porque entende que a sua missão como igreja é combater o mal transcendentalizado na figura do diabo. Utiliza-se para isso da diluição das fronteiras simbólicas e das manifestações espirituais e culturais desses outros cultos, identificando-os como ações malignas. A própria pessoa de Edir Macedo, em livros como *Orixás, Caboclos e Guias: Deuses ou demônios* (1997)⁴² não cessa de declarar guerra às religiões afro-brasileiras, criando, também sobre o carisma de sua liderança, a base para um ambiente de “hiperutilização” de vários rituais mediúnicos.

Em outras palavras, através do combate do mal caracterizado pelo diabo e encontrado em outras religiões, a IURD garante a necessidade de absorver e ressignificar meios como incorporação, exorcismo e cura em seus cultos. Para isso, opera por meio de interpretações exacerbadas e agressivas, na espetacularização da vitória da fé em Deus sobre as armadilhas do Diabo. Assim, não nega ideias como trabalho, feitiço e possessão, mas se alimenta destas

42 Edir Macedo, que conta com uma lista de 19 livros publicados, em 2005 teve a venda deste livro suspensa por ser considerado preconceituoso (https://www.conjur.com.br/2005-dez-07/edir_macedo_nao_vender_livro_decide_trf-1). Contudo, esse episódio não parece ter prejudicado sua imagem como autor, pelo contrário, conforme a pesquisa da Nexo (<https://www.nexojornal.com.br/grafico/2017/07/03/O-ranking-dos-livros-mais-vendidos-no-Brasil-desde-2010>), o Bispo da Universal está desde 2010 no ranking nacional de best-seller com sua trilogia auto-biográfica Nada a Perder I, II, e III.

concepções na construção de sua guerra contra a fonte de todo mal, daí vem as postulações de Oro (2005-2006) de que a IURD por ser *religiosófaga* é uma “igreja evangélica macumbeira”.

Além disso, a IURD (e outras igrejas evangélicas) incorpora aos seus cultos elementos como objetos para serem carregados, usados ou expostos e, até mesmo a Bíblia pode ser vista deste modo, já que é mais usada como uma espécie de amuleto do que lida. (ORO, 2005-2006). Assim, há um consenso para os autores que estudam a religião, que a IURD representa o neopentecostal na religião cristã, pois ela também se alimenta das demais denominações evangélicas e do catolicismo. Deste último, a IURD incorpora as denominações de demônio, milagre, inferno e pecado, o funcionamento episcopal e parece se inspirar na acumulação de bens e ostentação dos templos em proporções de grandeza do nível do Vaticano.

Uma outra característica aparece nos estudos sobre as igrejas evangélicas, que pode ser identificada nos trabalhos de *Globalização e Religião*, organizados por Oro e Steil (1999), apontando para o pentecostalismo como representante da sociedade do planeta global. Quer dizer, o pentecostalismo apresenta-se como um símbolo da globalização, isso porque, se dá tanto de forma local e total. Assim, a fragmentação e colagem da realidade cria uma noção global de cultura e uma cultura local da diferença. Então, o cristianismo como Boa Nova do Evangelho a ser pregado, demonstra que a sociedade está cada vez mais preocupada com a religiosidade e menos cristã na prática religiosa (ORO; STTEIL, 1999). Por isso, torna-se possível que o neopentecostalismo tenha ressignificado a relação com o mundano através da impregnação de simbologias em objetos do cotidiano moderno. Construções ligadas tanto a “demonização” de santos e orixás como na sacralização de itens cotidianos como sabonete, saco de lixo e sabão em pó (ORO, 2005-2006).

Contudo, gostaríamos de aprofundar um pouco mais esse eixo da incorporação de diversos elementos religiosos dentro de uma matriz religiosa, que a IURD permitiu identificar. Dado que, se o pentecostalismo praticado pela IURD foi capaz de, não apenas significar parte de outras crenças e rituais, como de se adaptar às transformações culturais e econômicas, essa estratégia não nos parece exatamente uma novidade. Isso porque, temos que as disputas do catolicismo e contra o catolicismo também “se alimentaram” de fatores internos e externos a doutrina cristã. Assim, as próprias dissidências que culminaram no protestantismo exemplificam essa internalização de outros comportamentos e verdades como forma de combate. Uma estratégia que segue linhas de racionalidade de um conjunto interno aos dogmas e tradições cristãos, mas também são respostas a questões econômicas e políticas.

Finalmente, como vimos na SD23-entrevista, depois da prisão “[...] a Bíblia em si não importa. [...] é uma palavra que te motiva a ter um sentido pra viver e tudo que eu já aprendi lá fora, que eu já passei por católica e por ‘evangélico’, mas o que é o essencial é Deus Jesus. [...]”, ou seja, a representação e pertencimento religioso, ainda que permaneça cristão, não se vê atacado no trânsito religioso. De tal modo que na sequência iremos nos dedicar a entender como a assimilação entre um cristianismo plural ou interdenominacionalismo por apropriação ou ataque, pode estar funcionando como uma estratégia de governo na construção cristã.

4.3.1 De volta ao catolicismo

Então, neste momento, queremos compreender como a cultura cristã pode se aproximar da noção de “alimentar-se” de outras religiões e igrejas como uma estratégia para combatê-las. Mas para isso, precisamos estender este olhar de volta para as movimentações de contracondutas e revoltas.

Neste sentido, Foucault (2008a [1977-1978]) diz que a igreja Católica buscou com a Contra Reforma exatamente reintegrar as disputas pastorais trabalhadas pelo protestantismo. Manteve assim, uma luta interna de assimilação que ocorre sob cinco aspectos principais: a) A ascese – como exercício de si próprio a fim de alcançar um estado de entendimento individual, que não pode ser entendida como uma renúncia da vontade pela obediência. b) A comunidade – que também paradoxalmente foi capaz de problematizar a distinção dada aos leigos e clérigos, restituindo a relação direta da comunidade com o “verdadeiro pastor”. Isto é, para aqueles que são eleitos a salvação está garantida e para aqueles que não são eleitos a figura do religioso não terá serventia. c) A mística – essencial, pois é através de uma revelação, de uma inspiração que se reconhece a Deus em sua própria experiência corporal humana. d) A escritura – porque o texto deve falar por si mesmo. e) A escatologia – por fim, o arrebatamento apocalíptico e a crença no retorno do único e verdadeiro pastor em forma de espírito.

Esses aspectos significam duas importantes aberturas: uma, no poder em forma de contracondutas, que rompe de dentro para fora a forma do cristão identificar-se com a verdade de si com Deus e de si consigo mesmo. Já a outra passagem, é de fora para dentro, com a Igreja Católica colando suas práticas sob uma mesma égide das revoluções da conduta. Assim, entende-se que a contraconduta dissidente nasce em um limite já demarcado, em que,

apesar de parecer tencionar o catolicismo, o que sobra não é a questão de ser conduzido ou não. O que resta novamente é a questão de qual é o melhor modo de ser conduzido e se conduzir em cada especificidade da vida.

Posto isso, não se trata do problema de não ser governado, mas de estar nas linhas desse poder que disputam qual o melhor modo de ser guiado. De modo que, ao contrário do que se poderia pensar, as revoltas protestantes proporcionaram no campo religioso o reforçamento do pastorado em suas formas espirituais. Tanto a Reforma quanto a Contra Reforma, aumentaram e legitimaram o controle espiritual e temporal sobre as vidas dos indivíduos, além de multiplicar a questão da conduta, seja do governo, das militâncias ou do público/privado (FOUCAULT 2008a [1977-1978]). Aliás, pontuamos que isso se dá tanto na relação entre protestantismo e catolicismo quanto depois no pentecostalismo, pois, como discute-se em Oro e Steil (1999), é engano pensar que o rompimento das fronteiras religiosas permite a escolha de vários símbolos. Na verdade, o rompimento das fronteiras religiosas antes obriga e diz quais são os símbolos possíveis.

Então, esse ponto de observação, que partiu do surgimento do neopentecostalismo, faz olhar de novo e também de outro modo, para as disputas protagonizadas pelo catolicismo moderno, como nos grupos católicos e políticos engajados em discutir questões sociais e humanitárias. Certamente as mobilizações cristãs ocorrem de forma mais heterogênea do que abordamos, mas, dada a contingência da pesquisa, nos interessa de sobremodo as estratégias de englobamento das contrariedades e dissidências efetuadas pela perspectiva católica. Como quando identificamos nos processos de assimilação da ascese e mística no catolicismo da contrarreforma ou nas aspirações cristãs interdenominacionais em perspectivas hegemônicas propostas pelo Concílio Vaticano II em 1961⁴³. Ou ainda, na discussão do *ethos* católico que tem revisitado questões profundas com relação a verticalização entre clérigos e leigos e a economia do relacionamento entre a igreja e o povo, demarcado na emergência de segmentos católicos como a Pastoral da Juventude.

Em virtude disso, privilegiaremos essa última situação, da economia do relacionamento entre a igreja e o povo, pois podemos identificar uma espécie de fagocitose político-social constante tanto nas investidas e defesas católicas quanto na relação entre leigos, representantes da igreja e a espiritualidade. Das quais podemos tomar como modelo a análise de De Kadt (2007), já que apresenta uma das mobilizações católicas brasileiras de 43 O Concílio Vaticano II, foi convocado pelo Papa João XXIII para discutir a direção da Igreja Católica, sendo considerado o grande evento católico do século XX e tendo gerado vários documentos que, de maneira geral, apontam para a necessidade do ecumenismo. Os documentos podem ser lidos neste endereço: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_po.htm>.

base reformistas e com aspectos revolucionários no século XX. Ou seja, estas mobilizações da Igreja tomam por tarefa a discussão de práticas para a promoção de educação e contra a desigualdade social. Então, entendemos que a igreja católica realiza um tipo de aproximação com a população que não é tradicional, – mesmo porque internamente foi considerado arriscado – e se posiciona diante da declaração de sua separação do Estado. Então, nessa trama que tomamos como protótipo, a análise de De Kant (2007) que foi estabelecida sobre o período da Ditadura de Vargas, trata de movimentos como a Juventude Universitária Católica e a Juventude Operária Católica em ações políticas, fortalecendo a incorporação do posicionamento político dos leigos aos movimentos populares cristão.

Deste modo, são mobilizações como essas que parecem engrossar ainda mais um discurso cristão-católico humanitário e politicamente engajado, que se intitula concomitantemente como questionador da hierárquica clerical e da postura do Estado. Enfim, são movimentos progressistas como esses, preocupados com questões como: as disputas rurais, a exploração do trabalho e acesso à educação no campesinato, que ficam estrategicamente encurralados entre o ideal da luta política de efeito humanizador e a tradição clerical católica. Trata-se, então, da demarcação de uma das estratégias de governo dos sujeitos enraizada no seio da Igreja Católica brasileira, na qual é possível ver a ação política populista e não-diretiva tomada pela igreja atuando sobre a sociedade.

Isso quer dizer que o trabalho de De Kadt (2007), na lateralidade de seus objetivos, deixa perceber indicativos de uma igreja que encara a saída das suas capelas para ir ao encontro daqueles que sofrem e, porque precisa se posicionar publicamente tanto na macro quanto na micropolítica. Assim, a Igreja Católica passa do papel de influenciadora geral da política constitucional para ser impactada nos campos partidários locais, sendo obrigada a tomar posicionamentos sobre questões socioeconômicas contrárias a postura da Igreja clerical.

Então, devido a posicionamentos católicos limítrofes como esse, ao levantarmos as aproximações entre as práticas cristãs, ainda que muito longe da ambição de esgotá-las, percebemos elos político-sociais nas atividades católicas que não eram tão evidentes. Ou melhor, as relações cristãs analisadas na guia da tecnologia pastoral, demonstraram que os aspectos religiosos em disputa e complementaridade, manifestam um nó em comum na economia das práticas religiosas e a expressão máxima de povo. Quer dizer, as vertentes evangélicas pentecostais enfatizam a relação humana com o sagrado como uma manifestação pessoal de fé, mas com vistas a elementos em comum na esfera político-social, como a cura e a propriedade privada. No entanto, antes delas, as protestantes tradicionais também buscavam

um jogo estratégico de poder que era pela conduta e pelos direitos políticos sociais, ainda que o enfoque fosse diferenciado. E, não distante neste jogo, o catolicismo também se manteve todo esse tempo alternando práticas que compunham uma relação ao mesmo tempo individual e política. Sem falar que o próprio cristianismo nasce como uma igreja dissidente marcada na conduta individual e em busca de autonomia dentro do judaísmo, como demarcam Foucault (2008a [1977-1978]) e Gooding e Lennox (2014).

Enfim, acreditamos que com esse arranjo nas estratégias adotadas pelas igrejas cristãs, podemos novamente retomar o papel que a PCr assume na circulação do discurso cristão no Presídio Regional de Chapecó. Isto é, a PCr como uma instituição tolerante com outras igrejas e ao mesmo tempo com a instituição prisão e a comunidade presa, como demonstram SD's como a SD20. A qual resgatamos a continuidade agora:

SD24: [Kiwi continua a SD20]: É... nós visitamos... **Existe Deus pra todos “né”?! Não é uma placa de Igreja que vai mudar né!?** Porque nós... Nós... Aah... O criador foi só um né?! (Batidas de porta tornam um trecho inaudível) [Kiwi novamente]: É a fê... a fê! É a nossa fê, é isso que muda, é a nossa fê. **Eu não sou muito de placa de Igreja sabe... Eu pra mim eu creio em Deus. Eu venho pela Pastoral Carcerária né?! Mas, eu creio em Deus,** tem que ser tudo através dele né?! (Kiwi, visita do dia 08 de setembro de 2018, grifo nosso).

Este enunciado evidencia não somente a postura tolerante com outras denominações cristãs por parte dos agentes da PCr, como também aponta para uma noção de aproximação no cristianismo interdenominacional, quando diz: “[SD24]: *Existe Deus pra todos né!? Não é uma placa de Igreja que vai mudar né!?*”. Uma aproximação que também se apresenta nesta outra SD:

SD25: Peçamos perdão pelo pecado da desunião, da intolerância entre os cristãos, divididos em inúmeras denominações e **procuremos promover maior união fraterna entre os cristãos, as cristãs... entre as igrejas** (Acerola, visita do dia 12 de maio de 2018, grifo nosso).

Deste modo, essas SD's demonstram que mesmo que as igrejas evangélicas não visitassem a ala feminina do Presídio Regional de Chapecó, a Igreja Católica por meio da PCr, ainda assim atuava de um modo condizente com o ecumenismo. Uma forma de atuação, portanto, que não nos parece fortuita, já que, se pensarmos na tecnologia pastoral como um modo positivo de condução e nas estratégias cristãs de assimilação das contracondutas, veremos que o posicionamento da PCr não é realmente uma novidade. Pelo contrário, se o contexto atual tem se mostrado mais fértil para as igrejas evangélicas, que encontram no

catolicismo seu celeiro de fiéis, aparentemente seria menos produtivo se a PCr atuasse em confronto com as igrejas evangélicas.

Ao realizarmos esse arranjo nada linear do neopentecostalismo até o catolicismo, portanto, estávamos preocupados com uma questão central. Resgatada do seguinte modo: como as transformações das práticas cristãs no Brasil agiram na construção de identidades individuais e coletivas? Acreditamos que é possível apontar algumas respostas, dadas excepcionalmente pelo alcance às camadas populares, ainda que isso não signifique apenas pobres. Além do que, essas transformações estão nas mãos duplas da incorporação e combate de elementos culturais e religiosos afro-brasileiros, pentecostais, protestantes e católicos entre as igrejas cristãs, bem como na ressignificação do sagrado e mundano em novas práticas. Ainda, na concentração das igrejas cristãs na mística e a visada na intercessão em questões político-sociais, que vão desde a cura espiritual, através do combate declarado ao diabo, até a ação em movimentos políticos ou frente sociais como a PCr.

Por fim, de modo geral, as transformações causadas pelas dissidências do catolicismo no Brasil demonstraram uma habilidade especial em se re-apresentar e articular camadas populacionais gigantescas. Agora, na próxima seção, queremos aprofundar mais o viés católico para ver como as transformações propiciadas pelas correntes evangélicas, especialmente pelo neopentecostalismo, se relacionam com as visitas católicas observadas. A seguir, o objetivo é olhar para o mesmo campo, entretanto, através do acontecimento discursivo da visita-celebração do dia 30 de junho de 2018, para trabalhar com um discurso cristão específico para as mulheres presas.

4.4 PENTECOSTES OU CARISMA?

No dia 30 de junho de 2018 a visita religiosa das mulheres foi um pouco diferente das demais. Além de ter tido menor duração, teve mais música e a tentativa de alcançar a todas ao mesmo tempo como em um culto. Pode-se dizer, de certo modo, que foi uma celebração porque apesar da dificuldade de comunicação teve mais apelo emocional por parte do celebrante do que todas as demais visitas. Colaborou para a singularidade da visita, o fato de no mês de junho a administração prisional ter definido que as visitas religiosas deixariam de ocorrer nas sextas-feiras, passando a ser aos sábados. Assim, naquele sábado, o único agente que se disponibilizou a voltar ao presídio foi o ministro da RCC, e ocorreu uma espécie de exceção, ele conduziu uma celebração coletiva sem que ninguém pudesse se

aproximar do celebrante que estava do lado de fora da cela. Dito de outro modo, apesar de não poder falar com a assembleia, como em qualquer encontro religioso fora da prisão, o celebrante tentou conduzir o rito para todas ao mesmo tempo deslocando-se por toda a galeria e falando em voz alta. Icônico, já que celebrações com todas as mulheres reunidas e com a presença de homens da igreja apenas datadas como dia das mães e Natal podem proporcionar. De todo modo, o que é mais relevante nesta celebração-visita é como se desenrola.

Logo no início, o ministro declara:

SD26: Não é nosso objetivo dizer a que igreja pertencemos. Nós queremos dizer que há sim um momento que vocês podem se encontrar com Cristo e esse momento chegou [...] (Jaca, visita do dia 30 de junho de 2018).

A SD26 demonstra novamente um posicionamento bem claro de negação da separação das igrejas, que, certamente, não é somente nesta visita. Porém, no enunciado do ministro da RCC, há um fator específico que queremos aprofundar no momento, que é a demonstração católica da relação entre neopentecostalismo e catolicismo, o qual podemos perceber indícios nesta outra SD:

SD27: Então vamos começar com esse canto que tá ali na folha, provavelmente vocês já conhecem né? Começamos com ele... [cantando] /: A minha vida é do Mestre/: Meu coração é do meu Mestre [...] (Jaca, visita do dia 30 de junho de 2018).

Mas se logramos êxito, a discussão poderá se dar em uma abertura maior, contrapondo o uso de pentecostes e carismas como as faces do mesmo Espírito Santo, na mesma religião.

Quer dizer, a diferença no formato da visita realizada por este agente pastoral chama a atenção pela quantidade de inclusões de elementos incomuns no contexto católico. Já de início, pela negação de identificar-se como Pastoral Carcerária, mas, mais ainda pela utilização das seguintes músicas gospels: “A minha vida é do mestre” de Irmão Lázaro, “Conheço um Coração” do (ex) Padre Zeca e “Faz um milagre em mim” de Régis Danese⁴⁴. Neste sentido, Oro e Alves (2016) que correlacionam documentos como Concílio do Vaticano II e o Conselho Pontifício para a Promoção da Unidade dos Cristãos com o fenômeno fonográfico gospel, defendem que o mercado musical, marcado pela lucratividade de produtos de massa, também tem aproximado católicos em um recorte estreito com os evangélicos. Assim, “afirma-se, de um lado, a necessidade da Igreja manter uma relação ecumênica com

44 Ari Pedro Oro e Daniel Alves (2016) produzem uma análise interessante neste sentido, da criação de um mercado da música gospel. Na qual, se evidencia a relação entre a RCC e o pentecostalismo. Disponível em: <<https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/159334/001015514.pdf?sequence=1>>.

outras religiões, e, por outro lado, destaca-se a dimensão carismática da Igreja, renovada perpetuamente pelo sopro do Espírito Santo e seus carismas” (ORO; ALVES, 2016, p. 224).

São indicações neste âmbito que culminam na evocação do Espírito Santo como acesso ao poder divino de Jesus, aquele que media a salvação e a identificação da tentação demoníaca como inimiga contínua. Então, mesmo que haja diferenciadores importantes entre os cristãos, essencialmente entre carismáticos e pentecostais, como a presença da figura de Maria, esta visita católica atualiza as relações cristãs de modo exemplar. Nesta situação, a Igreja Católica manifestada em seu representante, ao mesmo tempo em que assume a postura episcopal de diálogo com outras religiões e igrejas, também consegue atravessar do catolicismo para o ecumenismo.

Sendo assim, a visita acima descrita, serve como um arquétipo de uma aproximação ecumênica por parte da igreja católica, porque expõe o que pôde ser identificado em todas as visitas, como visto nas SD24, SD25 e SD26. Principalmente porque demonstra que as variações no modo como cada um desses representantes da Pastoral Católica se expressa, convergem na postura de unificação cristã.

Visualizamos, além disso, que há um recente (re)emparelhamento entre as bases católicas e os dirigentes religiosos sobre o ecumenismo. Visto que, ao seguir as pistas dada pelas dissidências cristãs, foi possível ver que a expansão da Boa Nova cristã pelo mundo, aguçou as incompatibilidades entre a vida dos religiosos, a vida do povo e a relação ao ideal cristão. Elementos que, dentre outros, geraram no Brasil uma colcha de retalhos de experiências religiosas, da igreja primitiva ao neopentecostalismo. Em virtude disso, para nosso estudo, sobressaem considerações importantes ao identificar regularidades voltadas para o ecumenismo entre as falas de leigos (carismáticos ou não) e sacerdotes na atualidade. Primeiro, pelo programa de base comum de integração do espaço e do trabalho religioso prisional, que entendemos como uma estratégia de aproximação e não de confronto. Depois, por uma característica de caráter distintivo, pois o discurso de reconciliação e unificação cristã expõe antigas fraturas de quem pode dizer o quê.

Ou seja, a questão do trânsito religioso trabalhada por Rumstain e Almeida (2009) evidencia como o programa de reavivamento católico parte em definitivo da fragmentação interna da hegemonia católica. Além disso, aporta a identificação de aproximações entre a Pastoral Carcerária e as práticas pentecostais relacionada a um conjunto de ações eclesiais que visam reverter ou minimizar o trânsito de fiéis católicos porta afora. Assim, entendemos que são ações como as Comunidades Eclesiais de Base, a Juventude Universitária Católica e a

Juventude Operária Católica estudadas por De Kadt (2007), ou a própria RCC e a Pastoral Carcerária, que buscam reformular as redes longas, ainda que fragmentadas, da ação católica.

Ainda, na definição de Rumstain e Almeida, no livro *Catolicismo Plural* (2009, p. 29), “o pluralismo religioso se expressa nas frestas de uma pretensa homogeneidade; ele brilha na ‘metamorfose’ das práticas e crenças reelaboradas ou reinventadas”. Isto é, o catolicismo tem respondido à prática de distinção positiva e negativa entre individual e coletivo, alargando de diversos lados os modos de ser cristão. Assim, percebe-se de outro modo que como se pode criar jeitos de ser católico e/ou evangélico genuinamente brasileiro, que mescla o catolicismo oficial com protestantismo, que se revigora com o sincretismo, se alastra com o catolicismo popular e santorial e entra em ebulição nos cultos neopentecostais e doutrinas espirituais. Um processo multifacetado de construção identitária, que, aparentemente parece com várias identidades, mas que ao fim converge em um mesmo universo religioso: o cristão.

Corroboram também para esta leitura, pronunciamentos como os dados pelo papa, que não só guiam a igreja considerada oficial, como exprime em algum nível o clima político de cada época. Neste sentido, capturamos dois discursos das viagens apostólicas do Papa Francisco I, aos Emirados Árabes Unidos em fevereiro e a Marrocos em março de 2019, para compará-las as noções que levantamos. Localizamos, assim, em seus discursos, elementos de um novo-velho levante católico por unidade. Ou seja, essas noções são perceptíveis tanto no caráter diplomático dos documentos, que provêm de encontros com sacerdotes dos países visitados, quanto na familiaridade dos objetivos e dos destinatários com o que tratamos até o momento. Uma vez que, apesar de específicos, estão direcionados a todos os cristãos e a todos os “homens de boa vontade” (FRANCISCO I, Marrocos, 2019). Além disso, fundamentam-se no apelo ao batismo e no testemunho como marcas do Espírito e declaram posicionar-se contra todas as práticas de intolerância, violência e opressão.

O apelo papal, que segue uma linha discursiva fundamentada no posicionamento cordial e caridoso, na busca por justiça, na valorização da família e no diálogo, também se evidencia na singularidade da imagem do Papa Francisco I. O primeiro Papa Latino, que assumiu o pontificado após a primeira renúncia papal, protagonizada por Bento XVI. De modo que, mesmo que essa abordagem não nos seja oportuna, a escolha episcopal também surge junto das novas personas católicas, pois, mesmo que conflituosas e abrangentes, as escolhas papais não são em nada fortuitas. Pensamos então, no mesmo sentido que Rumstain e Almeida (2009) discutem, que quando se trata da construção humana do cristianismo,

ocorrem bricolagens potentes que são capazes de manter viva e produtiva a igreja na representação da sociedade.

Por isso, como nosso trabalho se faz em vasculhar as descontinuidades discursivas para identificar os filetes de continuidade que permitiram a manifestação do discurso como verdade, façamos um balanço das práticas católicas guiadas na voz do Papa Francisco I com a missão inicial cristã para ver em que convergem e divergem. De imediato, percebe-se que o batismo e o testemunho perseveraram como fundamentais na prática cristã e permanecem atrelados a concepção primitiva do dever de anunciar a Boa Nova da vinda de Jesus Cristo. Claro que nas práticas antigas a anunciação tinha contornos mais graves do que hoje, quando encontramos diversas placas de igrejas em uma mesma rua e missionários das mais diversas igrejas pregando nos mesmos espaços urbanos. Isso porque, os contornos graves da emergência do cristianismo remetem ao posicionamento primitivo, que fez negar de dentro para fora os ritos do judaísmo e assumir os riscos do nascimento de uma religião (GOODING; LENNOX, 2014). Uma nova religião que dependeu da ressurreição do homem-deus para que, através de seu sofrimento humano, o Espírito Santo pudesse se multiplicar e pousar no coração daqueles que creem.

O cristianismo insurge, então, como uma profunda e íntima relação com Deus, que encontra em Cristo a relação necessária entre o amor divino, o sofrimento e a purificação dos pecados da humanidade. Somente assim é que se mantém a fé acesa em cada crente, através do Espírito Santo diante de qualquer tipo de sofrimento e da própria morte. Afinal, “se a justiça alguma vez deve ser feita a esses miseráveis milhões que morreram, então, a própria morte precisa ser esperada” (GOODING; LENNOX, 2014, p. 22). Deste modo, entendemos que esse fundamento íntimo e revelador que demarca o batismo e o testemunho, aponta o alastramento do dever de todo cristão de seguir a Cristo para também ressuscitar desta vida para outra. No entanto, já é parte dessa salvação aceitar e seguir o exemplo do Messias e demonstrar que no fim, a finalidade daqueles que sofrem neste mundo, é ser recompensado pela vida eterna e justa.

Nestes termos, o cristão primitivo devia renunciar a tudo que acreditava, quando foi tocado pelos mistérios do Espírito Santo, para anunciar através de sua própria existência do único Deus possível. Enquanto hoje, se todo cristão precisa testemunhar o evangelho constantemente, isso não ocorre mais ou somente diante de outras culturas, e sim, dentro do imenso estômago de sua própria cultura. Uma vez que, seguir anunciando em tantos lugares e

culturas e por tantos séculos a mesma boa nova, causou uma série de bricolagens e precisou de uma série de concessões para que pudesse se articular.

Então, dessas constantes articulações que se dão em uma gama ampla, sendo teológicas, geográficas, culturais, espirituais, econômicas etc., nos pareceram mais relevantes para esta pesquisa aquelas situadas no campo dos direitos humanos. Motivo pelo qual abduzimos milênios para comparar as palavras do Papa Francisco I com uma das premissas mais antiga do cristianismo.

Em virtude disso, para sermos ainda mais específicos, queremos explorar algumas das noções embarcadas no campo dos direitos humanos. Ou seja, fechamos esse capítulo partindo das duas últimas Visitas Apostólicas do Papa Francisco I (FRANCISCO I, Marrocos; Emirados Árabes, 2019) para sondar o seguinte questionamento: como a mulher é abordada nessa identidade cristã plural? Pois, parece evidente que a mulher apareça em algumas dessas múltiplas faces, afinal sempre constituiu boa parte dos fiéis, porém o seu aparecimento é mais recente, além de mais referencial do que prático. Queremos dizer com isso que, se em ambos os documentos a figura da mulher aparece ainda nas saudações e é presumida entre os destinatários, no corpo do texto é reencontrada de dois modos mais tradicionais. Primeiro, o Papa se esqueceu de mencionar ainda na descrição de direcionamento do texto, já que optou em dizer que é destinada para os “homens de religião e cultura”. Depois, porque o modo como as mulheres aparecem, é de, ora vítimas diretas ora impotentes na luta que deve ser traçada contra as violências na humanidade.

Destarte, em trechos como estes: “[...] situações em que não se sabe exatamente quantas vítimas, viúvas e órfãos produziram” (FRANCISCO I, Emirados Árabes, 2019) e “é uma necessidade indispensável reconhecer o direito da mulher a instrução, ao trabalho, ao exercício de seus direitos políticos [...] Também é necessário protegê-la da exploração sexual [...]” (FRANCISCO I, Emirados Árabes, 2019). Torna notável que o discurso católico oficial incorpora a menção a mulher. O que nos parece curioso, porém, é a distância entre a menção na saudação, o sumiço no papel de destinatária e a objetificação da mulher no papel de vítima e coadjuvante no corpo do texto. Portanto, resta entender como o discurso católico pode fazer a passagem das causas cristãs junto com a assimilação das lutas das mulheres. Haja vista que, neste mesmo tempo, manteve uma imagem das mulheres como vulneráveis e passíveis de proteção.

A mulher continua a aparecer, assim, em um caldo complexo, em que é motivo de defesa ao lado das crianças, dos idosos e dos oprimidos, porque precisam ser cuidados por

outros em melhores condições. Uma primeira hipótese que podemos lançar é que toda a atualização católica ainda não terminou de digerir seus novos alimentos. Em outros termos, ainda que as mulheres estejam sendo nomeadas e vistas como sujeitos importantes na sociedade, são os homens da igreja e/ou de boa vontade, os únicos responsáveis pela árdua tarefa de guiar a humanidade, através da ciência, das relações internacionais e das famílias.

Então, pretendemos aprofundar essa questão no próximo capítulo, isto é, vamos propor discussões acerca de como a faceta católica atual cristaliza a mulher em seu discurso, para analisar como a mulher presa pode ser vista neste reflexo. Em vista disso, tomaremos a personagem Maria para atuar como baliza definitiva entre católicos e pentecostais sobre o ser mulher cristã.

5 REFLEXOS DA MULHER PRESA NO ESPELHO CONVEXO CRISTÃO

*SD28: Que o Deus, ele que é **Pai misericordioso, com o coração de mãe** (Acerola, 11 de maio de 2018, grifo nosso).*

Queremos neste capítulo aprofundar o entrelaçamento de duas perspectivas que ainda não foram trabalhadas, de um lado a noção distintiva entre católicos e os demais cristãos dada pelo retrato de Maria como baliza da sustentação do cristianismo. Do outro, a formação de uma frente pastoral, católica e de mulheres que se coloca em devoção e serviço no jogo do aprisionamento. Porquanto, trataremos primeiro da construção da imagem das mulheres aprisionadas diante do reflexo da mãe de Jesus, com o objetivo de entender como Maria, para o catolicismo popular e eclesial, virtualiza um meio essencial da salvação humana. Nosso interesse com isso é propor, em um segundo momento, a discussão sobre como a Igreja Católica pôde se colocar em serviço da causa prisional das mulheres, não apenas como um serviço religioso, mas como uma missão marcadamente política.

Entendemos, então, que a proposição da figura de Maria, como um arquétipo continuamente atualizado, poderá contribuir na identificação de tramas que constroem imagens da mulher no olhar cristão-católico. Isso porque, Maria só existe na história cristã como mãe, sendo esta virgem relevante historicamente especialmente pelas práticas maternais. É essa habilidade maternal, que nas visitas da PCr, aparecem tomadas por jogos de verdade que vinculam elementos do ser humano-mulher em face do cristianismo. Como pode ser retomado na SD17, a qual transcrevemos novamente:

Então a gente vem pedir como você [está], como eu aqui dentro, **como mãe, como mulher, como esposa, né?! Como filha...** Todas as formas... Como eu, né?! Ai muitos podem dizer de repente assim: “– Mas ninguém tem nada a ver com a minha vida”. Pode ser que não eu aqui, mas quem tá lá em cima que sabe. Você não pode se desligar Dele [...] (Maracujá, visita do dia 14 de julho de 2018, grifo nosso),

Ao que parece, trata-se um elo forte de relação íntima com Deus, que é delimitado em um conjunto de funções relativas ao ser mulher (*mãe, mulher, esposa e filha*) pertinente a todas as mulheres.

Esse conjunto de funções em comum as mulheres pode ser percebido porque a celebrante também se insere nesse *ethos* feminino. Quando enuncia “*Como eu aqui dentro [...]*” e “*como eu, né?!*” (Maracujá, visita do dia 14 de julho de 2018) o que faz é realizar uma embreagem na enunciação em que a posição-sujeito da enunciadora se coloca no

lugar (ou ao menos junto) das mulheres com quem fala. Essa substituição temporária é também o que indica que a condensação de um grupo de marcações femininas possíveis estão permanentemente submissas ao poder onipresente e onipotente de Deus. Ou seja, delimita simultaneamente as possibilidades de reconhecimento da mulher como sujeito e fortalece a necessidade de entregar a Deus a verdade de como se sentem com relação as presumidas formas de ser mulher.

Então, se Deus sabe todas as verdades possíveis sobre todos e se o conjunto de verdades apresentado no enunciado da SD17 remetem as mulheres ao contexto da instituição familiar, podemos compreender de modo mais significativo a SD28. Na qual Deus é um pai que possui um coração de mãe, porque Deus conhece também o que é ser mãe. A figura de Maria, como a mãe escolhida por Ele, está, portanto, inseparavelmente submetida a Deus-Pai, aquele do qual advêm todas as possibilidades de mulher. Nesse sentido, as mães humanas e filhas de Deus podem ser lidas a partir desse modelo perfeito de mulher. Isto é, a própria ideia de maternidade, se observada através de Maria, é uma inspiração e modelo dado pelo próprio Deus. De tal forma que possui plasticidade suficiente para atuar dos dois lados da portinhola.

Assim, mesmo que comparativos como esse efetivamente não supram todos os elementos dessa construção identitária, esse ponto de análise do *corpus* parece atar um laço substancial entre o modelo mariano e as mulheres presas. Isto é, as práticas da PCr dirigiram verticalmente a movimentação do poder pastoral no discurso cristão da prisão em relação a modos positivos de ser mulher. De modo que, demonstraram-se facetas de condensação da imagem de mulher na expressão divinizada da maternidade. Além disso, Maria que aceita ser mãe, sem que a escolha parta de si própria, aponta incisivamente para a produtividade da mulher cristã relacionada com um ideal de amor obediente e paciente. É neste sentido, que podemos dizer que se trata de modos positivos de ser mulher, porque produzem discursos, modos de relacionamento e práticas produtivas, para além de serem considerados benéficos.

Então, se podemos tratar como um entrelaçamento, a retomada da figura mítica de Maria e as práticas católicas para a mulher presa, é pela confluência de uma idealização da mulher na maternidade. Desta forma, entendemos que essa perspectiva da análise é relevante porque nos permite a ampliação da leitura do reflexo cristão-católico na identidade das participantes, visto que, retoma de forma singular a relação entre a concepção de criaturas humanas, pela maternidade, e o reconhecimento do ser humano com o divinizado, por serem filhas e filhos das filhas de Deus.

De fato, a cristalização de um ideal feminino remetido a figura de Maria, não totaliza a construção identitária das mulheres. Afinal de contas, é apenas uma das formações discursivas que produz imagens sobre as posições-sujeito possíveis para cada uma dessas pessoas, de modo que estamos privilegiando uma das faces do discurso religioso nesta pesquisa. Haja vista que o objeto analítico também não considera, por exemplo, as relações interpessoais das mulheres, é por isso que fazemos uma analogia ao espelho convexo. Um espelho abstrato no qual se refrata apenas fragmentações vistas na participação da PCr, uma parte aproximada da cinética da vida. Ainda assim, nos parece fundamental, porque imprime particularidades que, inclusive, ultrapassam as práticas católicas transitando por outras vertentes, como por exemplo, as práticas evangélicas.

Bom, sabemos que Maria não possui o mesmo *status* para católicos e evangélicos, mas também não possuímos enunciados de celebrações evangélicas no espaço em questão para propor comparativos fidedignos. Ainda assim, parece válido uma pausa para observar a bíblia como uma formação discursiva relevante, comum entre católicos e evangélicos, na construção das faces do feminino cristão. Apresentamos, então, com esse parênteses, a visualização de alguns discursos em comum na construção da imagem das mulheres bíblicas. Haja vista que, se mantivermos o Evangelho em primeiro plano, como uma aproximação ao menos simbólica, podemos ver a raiz global da vertente cristã. Essa abertura parece importante porque se sustenta nas possibilidades de diluição das fronteiras no pluralismo cristão atual.

Serve de observação preliminar, na leitura de Gênesis, que o único humano nomeado diretamente por Deus, foi Adão. Já a Eva, no caso a primeira mulher, teria sido a última criação de Deus, nomeada pelo Adão, afinal era carne de sua carne (BÍBLIA, 2013). Entretanto, a desobediência inverteria a imagem de Eva espelho cristão, retratando-a ao lado da serpente no pecado original. Esta imagem, simetricamente inversa, é o que se opõe, em todo o Antigo Testamento, a todas as mulheres nomeadas na Bíblia. Nesse sentido, gostaríamos de apresentar dois laços de obediência das mulheres bíblicas. O primeiro, com Deus, é indissolúvel, ao qual se prostram ou são atingidas por sua ira, depois, com um homem, com o qual será relacionada a sua existência.

Vejamos, então, sinteticamente, algumas mulheres nas quais se evidencia a relação de obediência a posição-sujeito de mulher de um homem e de temor a Deus. Ainda em Gênesis, temos a jovem Rebeca, que por ser piedosa e virgem, é entregue a Isaac para ser desposada. Além dela, sua sogra, Sara, a esposa de Abraão, que pela fé e apesar da idade

avançada recebeu a graça de gerar Isaac. A motivação da fé de Ana, mãe de Samuel, mencionada no livro de mesmo nome, também veio do desejo da maternidade diante da humilhação causada por uma das outras esposas de seu marido devido a sua esterilidade.

Agora, para aquelas mulheres que aparecem no Antigo Testamento, mas por algum motivo não estabelecem relação direta com maridos e filhos, sobressai a fé e inspiração divina. É o caso de Judite, em um dos únicos livros bíblicos que leva nome de uma mulher. Neste caso, trata-se de uma jovem viúva, que inspirada por Deus, usa da sedução para salvar seu povo, atraindo e degolando Holofernes. Contudo, se ela se torna honrada é por sua fé e temor na revelação da Verdade de Deus, construída sob a oração e a prática de jejuns. O conjunto fé, temor a Deus e piedade também foi o que motivou Ester, uma hebreia órfã que foi escolhida como uma das esposas do rei Assuero, a poupar seu povo que se negava a prostrar-se diante de outro rei que não fosse Javé. Aparecem ainda as chamadas meretrizes, que pela falta de enfoque, acentuam como apenas a fé e o temor a Deus podem torná-las profetizas. Exatamente porque elas surgem como exceções, fundada sob a fé temerosa que na conversão do pecado servem de confirmação do acesso à Verdade entre Deus e os homens.

Enfim, criam-se elos entre todas essas mulheres a uma imagem de graça feminina na obediência e fé. Assim, o acesso humano da mulher bíblica ao divino, como fonte de toda verdade, parece sustentado em uma obediência produtiva especificamente da mulher. Quer dizer, no Antigo Testamento todas as mulheres mencionadas estão relacionadas a maridos, pais e/ou filhos, ou então são chamadas a demonstrar que, exclusivamente graças a sua fé e temor, o poder divino as utiliza em favor de sua obra. Até mesmo Eva, pode ser refletida nesse espelho, pois apesar de pecar desobedecendo, manteve uma relação marital com Adão e com Deus através do castigo.

Quanto ao Novo Testamento, as mulheres ficam mais próximas da narrativa da obra divina e o que isso aponta é que a relação entre fé temerosa e amor maternal se estreita. Uma vez que é Maria que se mostra, novamente como quem faz a travessia ao lado de Jesus, das escrituras antigas que guiavam o povo Hebreu, para as escrituras que guiam o povo de Deus que se espalha pelo mundo. De fato, a narrativa da morte de Jesus Cristo, que significa ao mesmo tempo a possibilidade de salvação de todos os pecados e a instalação do Espírito Santo em toda a humanidade, guarda um espaço para desenhar a presença de sua mãe. De modo que, a impotência em salvar a vida de seu filho é tratada como a potência de aceitar os desígnios de Cristo.

Tratada sob esse ângulo, temos a derradeira constatação dessa obediência e da fé, que é a entrega que Jesus faz de sua mãe ao discípulo João, quando já estava pendurado na cruz. Ele diz, no capítulo 19, versículo 27 de João, primeiro a Maria, “Mulher, eis aí o seu filho”, e depois a João, “Eis aí a sua mãe” (BÍBLIA SAGRADA, 2013). Paradoxalmente, nesse momento, da remissão de todos os pecados da humanidade pela crucificação de Jesus Cristo, Maria se cristaliza em dupla (ou tripla) relação obediente com Deus. Em outras palavras, ela é obediente ao Deus Pai porque se prostra diante de seu poder a ponto de aceitar a morte de seu filho, ao Filho porque aceita João como seu filho e de certo modo mais uma vez ao Espírito Santo, que repousará sobre seu espírito humano.

Finalmente, esse resgate bíblico pode ser tratado como um ícone relevante em três aspectos. Primeiro porque indica a relação da construção do *ethos* feminino cristão com uma obediência produtiva, ou melhor, que produz filhos ou outras ações na obra de Deus. Depois, porque podemos perceber que esses elementos constitutivos aparecem de forma difusa na raiz comum do discurso de católicos e evangélicos⁴⁵. Quanto ao terceiro aspecto, se dá pela ampliação da imagem da mulher no Novo Testamento. Não que as mulheres passem a ocupar papéis distantes da maternidade e da obediência, mas justamente porque essa função se torna mais importante para a Boa Nova. Mais precisamente, se considerado o Capítulo 28 de Mateus, são as mulheres as primeiras a ver a ressurreição de Cristo. São exatamente elas que recebem por primeiro a missão de anunciar que Jesus ressuscitou e que voltará ao Pai, ou seja, servem de primeiro acesso da Verdade da ressurreição cristã a humanidade, mesmo que essa verdade precise ser reafirmada continuamente pelos discípulos.

Após esse trajeto, que partiu da aparente construção de uma identidade feminina fundamentada na relação familiar, utilizamos Maria como a condensação de um ideal do *ethos* feminino católico. Um procedimento de construção identitária do qual destacamos a obediência a Deus como um elemento em comum entre católicas e evangélicas. Na próxima seção, resgataremos a relação fundamental entre a humanidade e o divino, manifestado através de Maria e revivido na construção da mulher, tomando por base para as discussões a relação entre o *corpus* e o livro que está sendo usado para a formação da Pastoral Carcerária.

⁴⁵ Gostaríamos de aprofundar essa raiz comum do discurso cristão quanto a identidade feminina voltada a obediência a Deus, que passa pela relação marital também nas igrejas evangélicas, mas, devida a quantidade de igrejas e também de abordagens, precisamos apenas apontar para essa leitura. De modo que, apesar das igrejas evangélicas geralmente silenciarem quanto a Maria, uma passagem desse *ethos* feminino em comum na obediência pode ser vista, por exemplo, na inexistência de pastoras na IURD ao mesmo tempo que cria uma rede discursiva como a Gollywood (<http://www.godllywood.com/br/>). Trata-se de uma das atuações da IURD voltada especificamente à mulheres, das quais destacamos a Projeto Raabe, que leva um nome bíblico para estimular a ajuda em casos de violências e a escola de mães que apresenta desafios e saídas para a educação materna das crianças.

5.1 MARIA E AS MARIAS NOS CÁRCERES: A RENOVAÇÃO DA ALIANÇA

Nesta parte do trabalho tomaremos para as análises o livro de formação para agentes da PCr, que organiza em método e fundamentação teórica e teológica as práticas dos agentes pastorais carcerários de todo Brasil. Se tomamos esse caminho, foi porque, durante as visitas, presenciamos a formulação de enunciados como este, logo abaixo, no qual percebemos a imagem de mãe e irmã ao mesmo tempo:

SD29: E nós queremos ficar de mãos dadas e rezar também né... Para a mãe de Jesus, ela que é mãe de cada um de nós. Só temos Jesus, que é nosso Rei, que nos protege, porque Ele teve uma mãe. E a mãe dele, como nós somos batizado... Quem crer e que fomos batizado no Evangelho nos tornamos todos irmãos. Então, por isso, ela nossa irmã... Ela é mãe da gente também. Pedimos então que ela proteja, que ela abençoe todas as mães... Abençoe as nossas mães, abençoe as mães de nossas mães... Por isso, isso nós queremos saudá-las rezando... Ave-Maria [...] (Acerola, visita-celebração de dia das mães, no dia 11 de maio de 2018).

No qual, percebemos que Maria, para além da presumível importância para Igreja Católica, na PCr, assume um papel de destaque. Esta aparece então, como a humana mais importante do catolicismo, por isso, Maria pode ser mãe e irmã ao mesmo tempo.

Diante disso, abordaremos como ocorre o posicionamento da PCr na vida prisional ao intitular seu guia prático como: *Maria e as Marias nos cárceres: as mulheres atrás das grades* (PASTORAL CARCERÁRIA, 2018). Como é perceptível, já no título, evidencia-se de maneira enfática a presença de Maria junto às mulheres presas, como “presença de mãe e mulher nestas flageladas, presença de esperança, de amor e de transformação” (PASTORAL CARCERÁRIA, 2018, p. 15). São enunciados como esses, que demonstram a colagem de Maria como imagem de salvação, por isso, a necessidade do amor, da esperança e de transformação. Uma colagem, nada discreta, ao apontar as mulheres que estão nos cárceres como flageladas que precisam se transformar a partir do reflexo de mãe e mulher de Maria. Uma presença, ao menos em teoria, virtualizada como meio de acesso para reflexão no íntimo das mulheres presas, tratando-as como semelhantes em sua condição de mães e mulheres.

Entretanto, o desenrolar dessa relação é complexo, porque envolve a historicidade necessária para que Maria possa ser vista nas mulheres presas. De modo que, podemos destacar que a articulação do texto teológico é matizado por bases estatísticas, científicas e pedagógicas, afirmando a indignação com “[...] os serviços, os locais e as formas como as mulheres alojadas e tratadas, quase sempre em condições inferiores aos dos homens

encarcerados” (PASTORAL CARCERÁRIA, 2018, p. 7). Então, como esse enunciado indica, o discurso da PCr parte dos censos divulgados pelo Departamento Penitenciário Nacional e pela CPI do Sistema Carcerário para resgatar em sua argumentação dados estatísticos como: “[...] houve um aumento de 567% no número absoluto de mulheres presas. [...] Delas, 61% são negras, 58% são analfabetas e 90% mães que atualmente representam 7% da população carcerária brasileira” (PASTORAL CARCERÁRIA, 2018, p. 8).

Por isso, o tratamento de dados estatísticos balizados por preocupações de formação pedagógica de atuação da PCr, deslocam argumentativamente a figura de Maria de Nazaré, tanto para atualizá-la na santa de barro, Nossa Senhora Aparecida, quanto com as mulheres presas. Em suas palavras:

Estas Marias nos cárceres são, assim como Maria, obra-prima de Deus, mas são pisadas, surradas, violentadas nestas senzalas de grades; estão tristes, desesperadas, abandonadas, amarradas aos ferros frios das grades. São como esta mulher Maria de Nazaré, que fugiu, chorou, sofreu, mas amou (PASTORAL CARCERÁRIA, 2018, p. 15-16).

Neste âmbito é que se renova o mistério mariano, em uma leitura, se não também plural, ao menos multifacetada. Maria serve, então, de baliza para a atuação da PCr, para ser presença “nos infernos dos cárceres” (PASTORAL CARCERÁRIA, 2018, p.17). Chamada a ser essa figura de mulher que representa a fortaleza e o exemplo de testemunho do amor sem limites de Deus, da qual podemos ter noção da representatividade, se pensarmos, por exemplo, na mística que se revela na concepção de Jesus pelo ventre de uma virgem. Trata-se, em suma, de uma tradição reafirmada no *status* de verdade que parte da formação física de um bebê, concebido pela manifestação exclusiva do Espírito Santo a um humano. Dito de outro modo, a imagem desta virgem-mãe representa a manifestação do amor de Deus pela humanidade, que fez gerar em seu ventre um filho de Deus, manifestando seu poder tanto em espírito quanto em carne e osso.

Essa abordagem da PCr, que articula a figura de Maria com a vida nas prisões femininas é fundamental, porque resgata a primeira vez que, na concepção cristã de mundo, aparece o poder trinitário. Ou seja, o Pai, o Filho e o Espírito Santo participam diretamente da vida de um ser humano e é em uma mulher. Maria foi a escolhida por Deus, tocada pelo Espírito Santo e a mãe biológica de Jesus, é o laço humano capaz de fundamentar os três vértices do Deus cristão. É neste espectro que a condição do ser mulher como potência e ato de maternidade, que constitui a existência de Maria, aparece circunscrita da entrega total em

resposta ao amor de Deus. Dado que, excepcionalmente neste caso, a presença de Deus na vida de um ser humano é sacralizada exatamente por sua humanidade. Ou seja, um arquétipo de mulher cristã perfeita, pois, ao aceitar uma maternidade humanamente impossível, reconhece de uma só vez toda a imperfeição humana, que só pode ter sentido na entrega ao poder benevolente de Deus.

Sendo assim, a mãe Maria, que representa a prova do amor de Deus pela humanidade, ama e acompanha Jesus sem questioná-lo, motivada por seu amor temeroso a Deus. Trata-se, certamente, de uma das mais significativas insígnias da escolha pela obediência como ato de liberdade genuinamente cristão. Em outras palavras, o “Sim” infinitamente repetido de Maria para a maternidade, caracteriza a demonstração da fé nos mistérios de Deus, uma fé sobreposta a qualquer racionalidade. De fato, esta foi uma demonstração definitiva, que traçou na sua sacralização a construção da ideia de salvação da humanidade, dada pela vida e morte de seu próprio filho. Neste contexto, a humanidade experimentada pela mulher poderia ser perfeita somente na imperfeição que abdica de si para se encher da graça do Espírito Santo, especialmente pela maternidade.

Se pudemos traçar essas associações, do conjunto de concepções que circulam a Virgem Maria como modelo humano feminino da PCr com as visitas religiosas, foi porque durante a pesquisa foram construídos enunciados, que, se não remetem sempre e diretamente a Maria, virtualizam a relação entre Jesus Cristo com as mulheres que sofrem, como demonstra a SD30:

SD30: [...] Porque aquele Cristo que nós falamos... O Cristo tá aqui dentro, o Cristo são vocês, que sofrem, que padecem. O Cristo tá em vocês e com vocês e a gente é parceiro neste sentido, é companheiro ali também (Lima, visita do dia 13 de outubro de 2018, grifo nosso).

É essa visão apresentada nas visitas, do sofrimento das mulheres na prisão, que na mística da PCr (PASTORAL CARCERÁRIA, 2018) aponta para Jesus como o Deus que não só não discrimina as mulheres de sua obra como as considera essenciais. Em nossa leitura, é nesse sentido que o principal documento formativo da PCr consegue fazer uma passagem discursiva da teologia tradicional para a discussão do espaço prisional da mulher na relação entre privado e público. Ou seja, é o filho de Maria, virtualizado nas mulheres que sofrem na cadeia que justifica o debate daquilo que atualmente é considerado sofrimento especificamente feminino. Um elemento importante, porque se Maria é apresentada como a mãe Dele na SD29, Ele vai aparecer na SD30 reafirmando a inspiração humana de sua mãe e a sua

onipotência. Além de, como o texto da PCr acentua, remeter homens e mulheres como a obra-prima de Deus que necessitam do poder divino masculinizado em três vértices para a salvação (PASTORAL CARCERÁRIA, 2018, p. 20).

Neste âmbito, parece válida mais uma reflexão da relação entre o sofrimento prisional especificamente feminino e a maternidade, retomado pela possibilidade de Maria ser inspiração e presença para as mulheres presas junto com Cristo. Quer dizer, se Deus, manifestado em Jesus, resgata a dignidade da mulher, não é tornando-se corpo em uma filha mulher. Mas, tornando uma mulher, portanto, humana, em divina mulher-mãe. Assim, Maria e as Marias nos cárceres são enfaticamente as filhas do poder trinitário que precisam ser, também socialmente, apontadas como mães, e uma espécie de hipérbole, como humanas.

Cabe então, nesse reforçamento da mulher como humana, tanto no sentido de igualdade com os homens na obra de Deus quanto de obediência divina, a análise desta outra sequência discursiva, coletada no dia 30 de junho de 2019:

SD31: Deus te deu a voz para abençoar a tua família. Abençoe a tua família! Porque se você abençoar a tua família, a benção vai passar por você primeiro. **Você é como um cano, porque você transmite pros outros passa primeiro em você. Você não é a fonte que jorra a água viva, mas você é o encanamento que pode levar essa água da misericórdia de Jesus até os seus familiares.** Então, acredite, confie, levanta a tua mão direita em direção da tua família e vai conclamando: “- **Tem piedade da minha família, tem misericórdia de cada um deles. Porque eles, assim como eu, também tem pecados. Mas, eles precisam de ti Jesus, eles precisam de ti! Eles também tem traumas, eles também têm sofrimentos. Mais, eles também creem que existe um Deus que é Pai todo poderoso... Eles também tem defeitos Jesus, mas eles acreditam que tu morreu para a remissão dos seus pecados. Tem piedade de nós, Jesus.** Nós estamos limitados Senhor, nós não temos condições de visitá-los e muitas vezes eles também não tem condições. Mas tu pode nos visitar e visitar eles também. Tu tens poder Jesus, toca no coração de cada um deles (Jaca, grifo nosso).

Neste caso, da construção de um enunciado voltado a relação da mulher com a intercessão dos pecados e sofrimentos de sua família, chama a atenção a analogia utilizada, da mulher como um cano de amor que transmite a “água viva”⁴⁶. Dado que, podemos pensar, na imagem de Maria como a representação da possibilidade dessa via para a relação humana com o divino. Mais acertadamente, se o celebrante solicita que as mulheres presas abençoem e peçam

46 Uma busca rápida na internet com o termo “água viva” no contexto cristão nos remete tanto a sites católicos como gospels, mas em ambas as situações se faz referência a passagens bíblicas (especialmente ao encontro de Jesus e a Samaritana no poço de Jacó). De maneira que, se atribua a metáfora da água viva a presença do poder do Espírito Santo em cada humano que tem sede. Neste site: <https://homilia.cancaonova.com/homilia/jesus-e-a-fonte-da-agua-viva/>, pode ser identificada a relação entre o poder divino como água da vida e a humanidade como sedenta.

proteção para suas famílias, isso ocorre de modo a compartilhar de uma imagem que pode se formular do seguinte modo:

SD32: Senhor querido! Pai amado! Te entrego essas filhas, tuas Senhor. **Suas filhas mesmo atrás de uma parede. Dentro de uma cela. Mas, elas têm família Senhor. Olhai com carinho por toda a sua vida. Olha pelos filhos, pelo esposo, pelo pai, pela mãe...** Pelo trabalho. Por tudo aquilo Senhor, que tu já colocou nas mãos das tuas filhas. Coloca Senhor, a tua força e a tua esperança. E que Deus é... Deus é amor. É tudo aquilo que nós necessitamos. Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Amém (Maracujá, visita do dia 14 de julho de 2018).

Ou seja, ao tratá-las como mães ou ao menos membros responsáveis por esta intercessão, se estabelece a ampliação do papel da mulher diante dos pecados e traumas dos membros de sua família tornando-os como uma de suas dificuldades individuais. Elas necessitam, portanto, ao menos considerar ser “canos de água viva”, já que serão também abençoadas se puderem ser as transmissoras do amor divino para seus lares, apesar da distância física.

Na verdade, Maria neste ângulo cumpriu tão bem o papel de transmissora (de encanamento da água viva) que pode se diluir em todas as outras mulheres. Uma relação simbólica que atua como uma peneira fina, pois captura pelos sentimentos e manifestações culturais e íntimas da maternidade a ação de intercessora. Assim, tanto o celebrante pode ocupar a voz das mulheres presas para dizer: “*Tem piedade de nós, Jesus*” (SD31). Quanto a visitante “[...]mesmo atrás de uma parede. Dentro de uma cela. Mas, elas têm família Senhor. [...] Olha pelos filhos, pelo esposo, pelo pai, pela mãe... Pelo trabalho [...]” (SD32). Haja vista que não há obrigatoriedade instituída em ser mãe, mas, se é a formação discursiva da instituição familiar que justifica a piedade divina da mulher aprisionada, essa relação deve ser considerada como fundamental. Em suma, o sentimento maternal de transmitir fé e pedir pelo perdão pelos seus aparece como uma marca da identidade cristã feminina que reflete na prisão.

Se voltarmos novamente ao livro da PCr, também veremos, pelas demarcações visíveis da saída desse *ethos* maternal, a amplitude e sutileza do modelo de conduta cristalizado na imagem de Maria. Indicada, por exemplo, na forma como a PCr aproxima a igreja das questões homoafetivas, se questionando: “– Em meu trabalho como agente da Pastoral Carcerária, sou capaz de identificar e atender esses irmãos e irmãs GLBT? [...]” (PASTORAL CARCERÁRIA, 2018, p. 59). Ou seja, no lugar em que a figura de Maria repousa estável e exala a fragrância maternal, cria-se espaço para marcar também as mulheres

que saem dessa relação. Ainda que se trate de uma identificação circunscrita de cuidado, condizente com a tecnologia do poder pastoral.

Mais uma vez, privilegiando a persona cristã de Maria, localizamos um exercício de poder que é tramado em uma rede quase imperceptível, diferente da rede da legalidade que captura de maneira totalitária, haja vista que a lei e a norma agem no limite do dever e o governo pastoral atua na dobra da conduta que cuida e que possibilita obedecer.

Contudo, ainda assim, o modo do discurso da PCr condiz com uma captura que conduz internamente e totalitariamente para o lugar possível para ser mulher cristã. Dito de outro modo, o governo das mulheres no discurso da PCr atua de forma sensível, individual e abrangente criando uma posição sujeito compatível com o merecimento da salvação. Uma vez que, como Agamben (2010) argumenta, ainda que a forma de captura não seja diretamente totalitária, o objetivo do ordenamento será total e bem definido.

Sendo assim, a forma como os dados do Infopen (DEPEN, 2014; 2017a; 2017b) são utilizados pela PCr (PASTORAL CARCERÁRIA, 2018) apontam para a construção de uma leitura biopolítica da mulher, como demonstra o “Ver, Julgar e Agir” (PASTORAL CARCERÁRIA, 2018) da PCr quando a mulher passa a ser enfocada de outro modo no discurso teológico. Desta forma, se antes a prisão era identificada com homens, em que a imagem de Jesus era a única presença da PCr nas prisões e se o homem também era o responsável inquestionável desta pastoral, “porque se não houver um homem é praticamente impossível um carcereiro deixar a equipe passar pelas grades” (PCr, 1997, p. 9). Agora, a mulher aparece em uma posição-sujeito especificada como sua e o ponto sensível de atuação da também emergente Pastoral Carcerária Feminina. Mas, além disso, a mulher presa também começa a se evidenciar como um nó da causa humana católica na prisão porque aponta formas de tortura na prisão, como um signo na condição humana feminina. Um nó justificado essencialmente sobre a multiplicação da punição das mulheres presas em cadeias mistas ou adaptadas em condições estruturais inadequadas. Dito em outras palavras, a PCr enuncia que “[...] seus horários de sol são reduzidos em comparação aos dos homens, e em suas celas superlotadas frequentemente faltam colchões [...] dificilmente os espaços destinados a elas foram concebidos conforme suas necessidades” (PASTORAL CARCERÁRIA, 2018, p. 70).

Em síntese, essas matizes discursivas, que relacionam as mulheres presas com a mãe de Deus, se dão através do deslizamento duplo do sofrimento prisional feminino amplificado pela relação familiar. Advém daí a necessidade do reforçamento da mulher em posição de igualdade na obra divina. Isso porque, quando abordadas tanto no contexto atual quanto no

mítico, apontam para questões de governo dos sujeitos bem delimitadas, que inscrevem as possibilidades de ser mulher cristã no ambiente prisional. Uma imagem, ao menos superficialmente, diferenciada da imagem humana do homem, que, ainda que também humano, não é sacralizado desta forma na prática da responsabilidade pela família no discurso cristão.

Então, gostaríamos de traçar um último comparativo, entre os enunciados produzidos pela PCr anteriores a circunscrição da mulher presa como objeto e meio de trabalho católico. Para isso nos remeteremos aos documentos formativos, ao livro *Como fazer Pastoral Carcerária* (1995), no qual se fala somente do homem preso. No entanto, além de praticamente não mencionar as mulheres em detenção na época, trabalha com um *ethos* de sujeito preso diferenciado. Ou, ao menos em um ponto específico, o discurso da PCr trata os apenados do seguinte modo: “[...] Muitos foram abandonados e excluídos mesmo antes do nascimento [...] são homens pobres, sem passado, presente e futuro...” (PASTORAL CARCERÁRIA, 1995, p. 25-26), que tem uma chance para mudar sendo justos na presença de Jesus.

Já a mulher é marcada discursivamente, mais de 20 anos depois, não apenas como a infratora vinda de contextos sociais debilitados, mas como a mãe que errou e que até 1997 era invisível também para a PCr, por isso, precisa ser assistida ainda mais de perto. Como declara o documento formativo: “O trabalho voluntário com mulheres encarceradas iniciou-se em 1997, [...] Dentro da PCr, quem fazia pastoral com as mulheres simplesmente fazia pastoral com outro grupo de presos que, por acaso, eram mulheres” (PASTORAL CARCERÁRIA, 2018, p. 10). E depois, “Começamos a pautar o direito institucional da amamentação [...] e hoje, em quase todos os Estados, esse direito é garantido. Participamos da elaboração das regras de Bangkok, [...] para o *tratamento de mulheres presas*” (PASTORAL CARCERÁRIA, 2018, p. 11). Neste sentido, a mulher presa não aparece como o homem preso, que é filho de uma família desestruturada, mas como a mãe dessa família desestabilizada.

Veja bem, não estamos dizendo que o discurso cristão prisional relacionado com paternidade não exista. Mas, quando comparamos documentos formativos antigos e recentes da PCr diante de enunciados como este: “*Senhor querido! Pai amado! Te entrego essas filhas, tuas, Senhor. Suas filhas mesmo atrás de uma parede*” (SD32), podemos nos deter na construção do discurso cristão específico da mulher presa. Situação, na qual, aparece uma

espécie de sensibilidade humana especial que, ao que tudo indica, passa pelo sentimento materno, tratada como o meio de salvar e condenar as mulheres em suas constantes falhas.

Portanto, se as análises apontaram para a tomada discursiva da PCr em relação a maternidade como uma aproximação da imagem de Maria, foi devido a enunciados como este:

SD33: Muita coragem! Muita fé! Muita esperança! Nunca percam a esperança, não deixem cair nessa tentação de perder a esperança, sejam fortes! **Uma mulher sempre foi forte, nós sempre fomos fortes! Deus deu o sexto sentido pra nós, pra gente... Além dos cinco nós ganhamos mais um, que é de ser forte, aguentar mesmo e lutar pra que isso aconteça, tá bom?!** (Lima, visita do dia 13 de outubro de 2018, grifo nosso).

Uma vez que, é por esse sentimento de força e esperança, tratados como um dos sentidos exclusivos da mulher, que pode, por exemplo, aguentar as dores do parto e da distância dos filhos. Assim, no caso das mulheres presas, a construção da PCr considera que a mulher é forte pela consciência da difícil missão que Deus lhe confiou, o futuro da humanidade na relação da anunciação do Deus Pai.

Quanto a próxima seção, abriremos alguns caminhos na análise do pessoalismo cristão para compreender como a imagem da mulher vem se articulando na concepção cristã de humanidade. Queremos com isso, entender como a mulher que está na prisão é vista pela igreja e de que modo pode refletir em um ideal feminino.

5.2 A HUMANA MULHER E A IGREJA CATÓLICA

Das noções propostas para guiar as práticas cristãs na prisão, por meio do exemplo da mãe de Deus, também queremos aprofundar uma questão decisiva, a mulher e o homem como unidade da humanidade que formam a Igreja. Isto é, um para o outro como a imagem e semelhança de Deus para formar a Igreja a serviço Dele. Bem, ao menos é sobre este tema que a *Carta Papal Mulieris Dignatem*, do Papa João Paulo II de 1988, serve de referência para a mística da PCr (PASTORAL CARCERÁRIA, 2018). O texto, que se dedica a exaltar a dignidade humana da mulher e posicionar a igreja contra a violência e discriminação, gira sobre um elemento central, que é a unidade homem + mulher, que forma a “pessoa humana” de Deus. À luz dessa perspectiva, relê-se a dignidade da mulher a partir da identificação da ação de Deus em atos femininos, como na SD28, e da realocação da mulher originária como parte do Homem. O Homem no maiúsculo, que corresponderia a unidade da “pessoa

humana”, enquanto obra que Deus quis por finalidade maior e, por isso, dotou de racionalidade e livre arbítrio, como aparece no livro de Gênesis (BÍBLIA SAGRADA, 2013).

Há, entretanto, uma incongruência na dignificação de todas as mulheres, porque os exemplos e explicações prestadas, tratam apenas das mulheres que possuem relação de reciprocidade com um homem. Haja vista que *Mulieris Dignatem* (JOÃO PAULO II, 1988) cria, neste âmbito, uma fina camada que resgata elementos bíblicos que efetivamente significam uma forma de atribuir importância a mulher. Porém, novamente delimita a dignidade e a vocação da mulher em ser mãe. Mais especificamente, mesmo que virgem ou estéril, o sentimento maternal é que a colocará em dignidade. Dado que, a vivência da manifestação divina no ser mulher está relacionada a proveniência natural de toda humanidade.

Neste sentido, a realização do matrimônio da mulher, que a institui como parte da humanidade, poderá ser pela escolha da virgindade que a torna diretamente uma esposa de Cristo, ou poderá ser através de um homem, do qual depende para no ato reprodutivo gerar em si a vida. Em ambas as situações, passa pela constituição de uma imagem de amor dedicado e incansável, que virtualiza o amor de Maria. Assim, a construção da imagem da humanidade da mulher, mais uma vez, remete ao modelo maternal e obediente, “Em Maria, Eva redescobre qual a verdadeira dignidade da mulher, da humanidade feminina. Essa descoberta deve chegar continuamente ao coração de cada mulher e plasmar a sua vocação e vida” (JOÃO PAULO II, 1988, p. 13). Essa redescoberta que fala o texto, gira em torno da aceitação e devoção de Maria a maternidade, e assim, o estabelecimento de uma Nova (e eterna) Aliança de Deus (masculinizado e monoteísta) com a humanidade.

O que é importante fixar nestes contrapontos, é que a mulher tomada pela PCr (PASTORAL CARCERÁRIA, 2018), como imagem aproximada do debate dos direitos inalienáveis, seja de gênero e/ou social, sempre acaba passando pela relação com um outro, ainda que de forma conflituosa, como já vimos se apresentar na SD34:

Talvez não tenha os pais que você mais queria, que você sonhou que você desejou, esperou... Mas, ele te deu pai, te deu mãe. Às vezes com defeitos e com problema? Sim. Mas **você tem família amada...** **Talvez você não tenha o esposo que você gostaria de ter...** **Talvez não tenha o lar que você gostaria de ter**, ter a profissão que você gostaria de ter. **Mas não olhe para essas coisas que vão ficar aqui na terra** (Jaca, visita do dia 30 de junho de 2018, grifo nosso).

É essa permanente presença do outro, que de maneira geral remete a família e a maternidade até mesmo quando há conflitos, que permite a renovação do mistério mariano na vivência de

um amor incansável. Essa relação esponsal ou matrimonial, tanto na face material como espiritual, é, portanto, a base da ideia de humanidade da mulher. Isso porque, até mesmo aquelas que escolhem a vida celibatária tem em Cristo a resposta do dom esponsal, que permitem que sejam e se doem ao outro como um profundo e eterno sim a maternidade espiritual (JOÃO PAULO II, 1988).

Outro modo de tomar essa analogia esponsal, na base da compreensão da humanidade pelo catolicismo, está na relação igreja e reino do céu. Se a Igreja, por ser mundana é imperfeita e depende de Cristo para ter sentido completo, a mulher com relação ao homem, não vista em oposição, é como a parte necessária para estabelecer a unidade humana. Do mesmo modo o homem, assim como Cristo, também depende da sua esposa para que haja unidade. Entretanto, para todas as mulheres pecadoras, que não entregaram sua virgindade a Deus, é exclusivamente na maternidade, dada na relação com o homem, que tem acesso ao poder Trino. Assim, como humana e conseqüentemente pecadora, tem na igreja a possibilidade de resistir aos conflitos familiares, pela promessa de uma vida extramundana. Nesta analogia, a mulher, como a Igreja, deve observar a verdade sobre seu amor, obediência, paciência e força divina na fraqueza, dependente primeiro de Cristo, mas na instituição familiar, também do homem.

Assim, em um sentido mais extenso, a luta pelo fim das prisões é encabeçada pela Pastoral Carcerária Feminina, como pode ser lido na SD35:

Lima: – É... Eu tô assim na ponta da ponta dos dedos dos pés. **Mas a gente faz isso por amor**, por amor a vocês viu?!

Interna: Obrigada.

Irmã Lima: Vocês sabem que não estão sozinhas. **Podem contar conosco né?! Quando a gente não está aqui a gente está reunida pensando em vocês... Lutando pra que... “Pra” amenizar isso.** Tá bom? (Visita do dia 08 de setembro de 2018, grifo nosso).

Essa construção enunciativa permite a leitura de um modelo exemplar de mulher que segue sendo renovado, ou seja, quando a Igreja toma as mulheres presas como uma luta sensível para a salvação na terra (se possível) e no céu, atualiza a relação da Igreja com Cristo. Isso porque, este Cristo em espírito se ligará em cada mulher presa pelo que a torna mãe ou que demonstra sua sensibilidade maternal, e assim, virtualmente relacionada a um homem. Em outros termos, a forma como a Igreja Católica, através da PCr, liga a obra de Cristo com a mulher apenas depende da sua relação com um homem/marido, já que só assim pode ser justificada a maternidade como um dom da mulher cristã. Ou seja, elas têm o mistério de sua

personalidade humana gravado na relação com um homem, pois é este que viabiliza sua capacidade de colocar em vida um ser portador do Espírito Santo. Deste modo, entendemos que essa passagem feita pela PCr, ainda que conflituosa quanto a permanência na vida matrimonial, renova tanto a relação entre igreja e Cristo quanto produz uma equação: homem + mulher = humanidade.

Mas, como pudemos perceber nas SD31 e SD32, a pressuposição de uma relação conflituosa na família de uma mãe presa está diametralmente relacionada ao sofrimento de não acompanhar os passos dos filhos, e assim, descumprir com sua responsabilidade maternal. Cria-se, portanto, neste espaço, um hiato na imagem humana da maternidade por ser considerado seu dever o cuidado dos filhos, como os dispensados ao Jesus menino divinamente cumprido por uma mãe de carne e osso. Além do mais, nem todos os meninos e meninas que têm as mães presas tiveram, além da imagem do pai divino, um pai temporário como José. Situação que faz com que outras máculas atravessem a construção da mãe presa, já que pode ter se tornado mãe sob condições fora do limite de uma família considerada saudável e moral. De modo a formular um conjunto de fatores que incidem sobre a maternidade em condições adversas, que como demonstra a SD36, são associadas ao opositor maligno de Deus:

SD36: O inimigo faz questão de colocar em seus pensamentos todos os sofrimentos que você tem passado. Jesus está dizendo agora amada: “- **Amada eu conheço o teu sofrimento e não fui eu que quis que você sofresse.** Pelo contrário, o inimigo quer roubar você de mim, por isso que até nos sonhos, no sono, ele tenta te roubar de mim. Por isso, não desanimes. Não desanimes! Clame em meu nome e verá a glória de Deus na tua vida. **Não olhe para o passado, mas, olhe para o teu futuro. Porque eu sou o caminho, a verdade e a vida.** Eu sou o caminho a verdade e a vida” [...] (Jaca, visita do dia 30 de junho de 2018, grifo nosso).

Haja vista que, ao enunciar que os sofrimentos da cadeia são obras do inimigo de Jesus, cria-se outro ângulo para a captura condutora e benevolente cristã. Então, até mesmo o sofrimento contínuo da família estendida entre os dois lados dos muros reforça o poder de Jesus em ser o caminho único para o futuro, além de evidenciar uma aproximação das formações discursivas pentecostais.

Assim, o discurso da PCr relacionado a vida prisional demonstra a captura e a abertura para o governo destas mulheres pela exclusão da normalidade do parâmetro esponsal com Cristo. Embora seja a própria “a-normalidade” dessa relação, mostrada como uma exceção, que garante a potência humana da mulher atribuída ao sentimento maternal. Dado que, essa exclusão encontra no campo oposto do bem a ação do Diabo Cristão e não qualquer outra

formulação fora do cristianismo. Por isso, a perspectiva de um poder maniqueísta que age sobre as mulheres presas tentando retirá-las constantemente do caminho de Jesus, diante do qual precisam resistir e reafirmar sua fé constantemente, é o que garante pela exclusão da normalidade a reabertura da regra mulher-mãe-esposa.

Ou seja, de todas as mulheres, poucas parecem estar em situação tão limítrofe com relação à dignidade da mulher cristã, como a mulher presa. A situação se estabelece de maneira limítrofe porque pior que não ser mãe é ser uma mãe distante da responsabilidade maternal por ter sido um mau exemplo. Contudo, a manutenção dos laços da mulher presa com o discurso cristão torna-se possível pelo sofrimento da imposição do rompimento das práticas maternas, estabilizando a via do resgate do *ethos* de mulher cristã no sofrimento da prisão. Um modo de resgate em que a relação da produção de verdade, da obediência e devoção a família pela via do sofrimento, abarcam uma espécie de instituição da dignidade. Assim, a reentrada no *status* de mulher cristã digna demonstra a virtualização da manutenção, até as últimas consequências, das relações familiares, como podemos retomar na SD34.

No próximo texto, nosso objetivo ainda será discutir essa relação de resgate do *ethos* cristão pelo sofrimento no exercício da maternidade sob uma dobra maniqueísta entre bem e mal. Entretanto, faremos esse percurso pontilhando a historicidade do *ethos* feminino cristão, pois entendemos que esses elementos discursivos participam da construção do reflexo da mulher presa em Chapecó no espelho cristão.

5.2.1 A mulher cristã: duas faces de um mesmo espelho

Neste capítulo, as análises das sequências discursivas nos colocaram diante de algumas escamações discursivas relevantes, inicialmente pela construção de um *ethos* cristão-católico que remete a Maria como arquétipo. Depois, desse arquétipo para a identificação da humanidade da mulher na relação familiar sustentada pela maternidade, da qual depende da relação com o outro (necessariamente com o masculino) para que exista. E na sequência, a exclusão da mulher presa da vida materna com seus filhos como um signo que amplifica o sofrimento específico da mulher na prisão, permitindo com que seja tomado como uma outra forma de ligação ao *ethos* cristão feminino. De modo que, novamente, a analogia do espelho serve para dizer que a dualidade entre objeto e reflexo parecem criar uma realidade cristã maniqueísta entre bem e mal que categoriza de modos inversos as mulheres em um único prisma.

Se essa leitura nos parece válida é devido ao jogo do caminho da verdade e da vida eterna em Jesus Cristo reforçado pela figura do Diabo como tentação mundana que precisa ser afastada. Um jogo que faz Maria emergir como a prova da fortaleza humana da mulher na maternidade, que a torna capaz de resistir a tal ponto que esse amor forte revestido de divino possa ser considerado, até mesmo na exclusão das práticas maternas, um sentido especial da mulher, como evidencia a SD33. Então, para contrapor o complexo de dualidades que forja a mulher cristã, passaremos por alguns contrapontos históricos locais e globais, que refletem esta oposição na construção objetiva e subjetiva da mulher presa como cristã. Isto é, a mulher que acredita na maternidade como forma profunda de relacionar-se com Deus e consigo mesma, tem, entre os mitemas de Maria e Eva, a confirmação da desobediência e o desejo do saber com o pecado e do amor obediente e dedicado com a salvação.

Contudo, neste caso, não retornaremos a Bíblia diretamente, queremos iniciar esse trajeto retomando os olhos dos primeiros homens brancos sobre as mulheres Tupinambás. Estes que, montados na crença cristã, enxergaram nas velhas índias a representação de seu Diabo. Ao menos é o que Raminelli (2004), no livro *História das Mulheres no Brasil* (2004), trata em seu trabalho chamado *Eva Tupinambá*, no qual recupera o ponto de vista do povo europeu branco, que ao chegar na América Latina enxergava os indígenas daqui como bárbaros e demoníacos.

Pelo que esta historiografia indica, a função da mulher indígena, descrita pelos homens europeus, era muito mais ativa na organização pública da sociedade, ainda que também estreitamente vinculada a maternidade. Em vista disso, situações como infanticídios de crianças doentes ou filhos com inimigos, comuns em algumas tribos, eram vistas como práticas desumanas e diabólicas. Assim como, a medicina praticada pelas mulheres, que incluía os próprios filhos na dieta de restabelecimento, parece ter causado profundo espanto na ideia de relação entre maternidade e salvação normalizada para os brancos cristãos (RAMINELLI, 2004, p. 16). Mas, na verdade, eram as práticas que reuniam todas as mulheres indígenas que mais causavam espanto. Desde práticas como o rito de iniciação e a relativa liberdade sexual das mulheres, passando pelo parto em que eram os homens que ficavam de resguardo, até as práticas de canibalismo das anciãs, foram estas situações em que as mulheres nativas ganharam destaque nos registros dos viajantes.

Esta última prática, para Yves d'Evreux, um religioso francês citado por Raminelli (2004), era o resultado da degeneração que as mulheres indígenas viviam. A comparação destas mulheres com Eva era, então, inevitável, afinal de contas Adão não tocava no fruto,

mas a Mulher era mais fraca e corruptível e, além de comê-lo, ainda corrompeu a todos através de Adão. Assim, as práticas dessas mulheres foram vistas como satânicas, pois estavam relacionadas aos pecados da sexualidade e com a morte. Em que o canibalismo era associado as relações sexuais entre meninos e velhas e entre mulheres, desenhando a imagem da mulher indígena antiga atrelada as práticas mágicas da morte. Dito de outro modo, as práticas das mulheres das sociedades ameríndias, na descrição dos europeus, era a prova da perversão causada pelo Diabo, que afastava essas mulheres do caminho de Deus em que repousa a imagem imaculada de Maria.

Neste contexto, o cristianismo “[...] pretendia reverter o quadro de progressiva degradação da humanidade e implantar o reino dos céus” (RAMINELLI, 2004, p. 41). Os recém-chegados no Novo Mundo argumentam, então, que tinham por dever converter e salvar o povo ameríndio, compreendendo seus ritos como demoníacos e conseqüentemente incorporando-os às suas crenças. Em vista disso, a mulher tupinambá aparece como símbolo da distância com a concepção cristã, quer dizer, essencialmente “As velhas de seios caídos personificavam, nessa perspectiva, a resistência indígena contra os empreendimentos coloniais europeus” (RAMINELLI, 2004, p. 43). Uma personificação de resistência aos colonizadores cristãos confirmada na leitura da Igreja dos rituais de cura e morte como bruxaria.

Concepção cristã antiga, a partir da qual abrimos parênteses para questionar se poderia reverberar na preocupação da PCr sobre as condições de saúde no cárcere. Uma hipótese que partiu do aparecimento de seqüências discursivas como a SD37:

Kiwi: Tá doente? O que a senhora tem?
 Interna: Eu sinto dor na cabeça e nas perna... E nos braço.
 Lima: Não tá prendendo a circulação?
 Interna: Me dói as pernas e os braços, parece que vão cair...
 Kiwi: A senhora foi pra atendimento? Foi? A senhora está medicada então...
 Interna: É enxaqueca...
 Kiwi: A senhora foi atendida pelo médico ou só pela enfermeira?
 Interna: Não, pelo médico, tudo...
 Kiwi: Ah, então a senhora logo melhora. Tchau pra senhora, tudo de bom!
 (Visita do dia 03 de novembro de 2018).

Haja vista que, a questão da saúde para a Igreja aparece diretamente relacionada com o acesso a medicamento e não apenas com a fé que aguarda a cura divina, distanciando-se derradeiramente do uso da fé associado a práticas ritualísticas para conquistar a saúde de volta. Um contraponto que nos leva novamente para Leme (2012), que aponta um dos deslocamentos biopolíticos nas formas de governo, dado pela transferência da cura das vias

religiosas para a medicina. Entretanto, a discussão sob esse ponto da relação entre magia e saúde nos interessa porque demonstra que ainda antes do Brasil Colônia a mulher já estava categoricamente bem dividida. Mais precisamente, ou a mulher era literalmente do âmbito privado e mais tarde pôde aparecer apenas para sacramentos e missas, ou então, eram vistas como vis, dadas a magia e aos rituais, além de erotizadas (RAMINELLI, 2004).

De todo modo, é importante ressaltar que essas imagens se construíram a partir das mulheres que por motivos diversos tornaram-se visíveis nessa sociedade imperial. Afinal, o texto de Araújo (2004), ainda no mesmo livro, lembra que pelas ruas haviam muitas mulheres trabalhando e também criando seus filhos, mas estas não eram lembradas como mulheres ou mães, dado que estavam atreladas apenas com a servidão do trabalho. De modo que, no caso das mulheres visíveis por serem mulheres era exigida primeiro a virgindade e depois a maternidade na discricção, verificada e estudada por teólogos e médicos que se dedicavam, ainda que com dificuldades, em desvendar suas necessidades e mistérios. Ou seja, as mulheres que não foram marcadas na história pelo traço da infâmia, começaram a despertar a atenção da igreja e da ciência devido a suas condições biológicas e de saúde.

No entanto, segundo Del Priori (2004), que também é a organizadora de *História das mulheres no Brasil*, as mulheres pobres permaneciam buscando as práticas milagrosas como forma paliativa de sobrevivência para a falta de acesso a saúde. Mas, ironicamente, as práticas de curandeirismo também acabavam por atuar na manutenção de um conjunto de crenças religiosas, que ia se tornando multifacetado devido as constantes pressões eclesiais e sociais. Neste quadro a igreja agia tentando substituir as práticas populares, que eram difusas quanto a fundamentação religiosa, inserindo o fervor religioso católico, especialmente na substituição das curandeiras por Nossa Senhora. Estava, então, traçado no antigo Brasil, uma relação maniqueísta profunda quanto a espiritualidade: de um lado Deus, o bem, mães dedicadas e esposas discretas, do outro, o Diabo, a promiscuidade, a falta de instinto materno, a homoafetividade e a bruxaria (PRIORI, 2004).

De todo modo, como sabemos que essas asserções apesar de relevantes traçam paralelos distantes da realidade prisional de Chapecó, gostaríamos de seguir afinando a construção do *ethos* feminino cristão, começando com a construção da imagem da mulher dos estados do sul no século XIX. Uma concepção de mulher que, para Pedro (2004) ainda em *História das Mulheres do Brasil*, é definitivamente e novamente das mulheres brancas casadas com a elite em contraposição as mulheres populares e sozinhas. Além disso, a autora identifica as diferenças entre litoral e interior dos estados do sul apontando para a extensão

das atividades femininas no campo em paradoxo com a divulgação da imagem eugenista e próspera da sociedade sulista. Ou seja, ao menos até recentemente, as mulheres no sul eram identificadas de forma direta com um ideal benevolência e família, em que a mulher era fundamental para a construção da ideia de civilidade, pois estava garantindo o distanciamento do banditismo do sertão pelo modelo familiar composto por pai, mãe e filhos.

Ao que parece, o ideal de mulher do sul na virada do século XX realmente remete a mulher de Chapecó nas décadas de 1950, 1960 e 1970. Isso porque, as serviçais, as prostitutas e as mães sozinhas pareciam preocupar o modelo de família sulista com vistas burguesas dos recém-migrado (PEDRO, 2004). De maneira que, mesmo em décadas posteriores, uma das formas encontradas para fortalecer a imagem de mulher aproximada aos bons costumes cristãos, distante da realidade das ruas catarinenses, foram as festas sócio beneficentes entre as esposas da elite. Eventos estes que também puderam ser encontrados nos jornais chapecoenses – *A Voz de Chapecó* e *O Imparcial*⁴⁷ –, em que se ressalta as orientações morais de castidade para as mulheres. Merecem destaque, neste aspecto, as festas do Clube Chapecoense, o Grêmio Rosas do Sul e as competições de beleza para meninas e moças, como o Concurso da Boneca-Viva, porque o aparecimento anual destes eventos sociais marca a sua importância para a cidade.

Nesta região, o fato de não haver notícias de mulheres presas ou de situações que manchassem a mácula de um ideal de mulher recatada, “trabalheira” e boa mãe em nenhum exemplar de jornal analisado, também parece evidenciar o apagamento das mulheres que seguiram ganhando a vida nas ruas. Quer dizer, nas matérias que havia alguma menção a mulher, os títulos eram coisas como: “É pecado beijar antes do casamento?” (*O IMPARCIAL*, 1953) ou ainda, “Faça feliz o seu lar” (*A VOZ DE CHAPECÓ*, 1953) aparentam o retrato familiar perfeito de uma cidade feita para produzir. Aliás, se pararmos para pensar, esse apagamento permanece sendo o caso das mulheres indígenas atualmente, que criam seus filhos nas ruas e nas raras vezes que recentemente se tornam notícia foi pelo rompimento da maternidade no falecimento trágico de seus filhos⁴⁸.

47 Os jornais coletados e arquivados pelo Centro da Memória do Oeste de Santa Catarina (CEON), a partir da década de 1950, apesar de incompletos e de indisponíveis boa parte dos exemplares da década de 1960, podem traçar um esboço da mulher Chapecoense do século passado. Quer dizer, nos jornais mais antigos disponíveis, de 1952 e 1953, percebe-se o apagamento das mulheres nas notícias e colunas dedicadas aos homens, já nas décadas seguintes, nos poucos exemplares de 1963 até 1978 é nítido o aparecimento das esposas dos homens de letra e posse como promotoras ou ganhadoras de concursos e festas, realizadas principalmente pelo Clube Recreativo Chapecoense (CRC).

48 Nesses links: <https://deolhonosruralistas.com.br/2017/02/03/crianca-kaingang-morre-atropelada-em-chapeco-parentes-apontam-indiferenca/> e <http://g1.globo.com/sc/santa-catarina/noticia/2016/01/mae-relata-que-assassino-fez-carinho-antes-de-matar-garoto-indigena-em-sc.html>, está disponível notícias sobre mortes trágicas de crianças indígenas que acompanhavam suas famílias no trabalho nas ruas. Nas duas situações aparecem as

Agora, quando recorremos aos Boletins de Ocorrência manuscritos em épocas próximas⁴⁹, encontramos outra gama de práticas das mulheres em Chapecó. Ou melhor, apesar de poucos boletins registrados contra mulheres, encontramos narrativas de que roubaram vestidos, sabão, brigaram na rua repetidas vezes, que agrediram com as mãos ou palavras os filhos da vizinha, que beberam e se prostituíram. Contudo, se realocarmos nesse traçado histórico que: o Presídio Regional de Chapecó somente passou a integrar o Complexo Penitenciário em 2013; que a inauguração da Penitenciária Feminina de Chapecó ocorreu somente no final de 2018; que a Pastoral Carcerária de Chapecó não possui documentação de seu trabalho, provavelmente iniciado por volta de 1997, então, podemos observar que essas remissões históricas, mesmo que espaçadas, lembram que as mulheres presas em Chapecó estão situadas, mesmo que não exclusivamente, sob redes dualistas e opositivas. Assim como um espelho que tem na simétrica inversa a confirmação da imagem material, as mulheres têm no reflexo mal e pecador o reforçamento da imagem benevolente e digna, na qual se sustenta o *ethos* cristão feminino.

Isto é, as mulheres presas quando tomadas pelo discurso cristão são tensionadas entre mulheres boas ou más e entre visíveis e invisíveis socialmente. Tem por um lado a prisão como definição do reflexo de pecadora e criminosa e por outro a reentrada no *ethos* cristão pela verdade de si no sofrimento, em que a realização da maternidade é uma das balizas fundamentais para sua visibilidade. Uma visibilidade que pode ser boa ou má também para quem está presa, dependendo da forma como o poder pastoral captura a produção da verdade de si como arrependimento.

No caso da PCr, denota-se que essa captura pela verdade de si tem Jesus como meio para a veracidade do arrependimento no sofrimento, como evidencia a embreagem anunciativa da SD38:

narrativas das mães se tornando visíveis pelo sofrimento da perda de seus filhos.

49 Nesta nota transcrevemos dois Boletins Ocorrência. O primeiro: “Aos 10 dias do mês de janeiro de 1962. Compareceu nesta Delegacia Regional de Polícia, o senhor, A. C. e o senhor A. M., ambos residentes nesta cidade representando os moradores da Rua Uruguai, nas imediações da Vila Índio Condá. Pedindo que sejam tomadas providências no sentido que seja imediatamente embargada, uma casa de mulher da vida, que estão fazendo desde já os maiores abusos, faltam com o respeito nessas imediações aos familiares. (Assinaturas dos queixosos)”. Já o outro boletim, diz: “Ocorrência nº144/1974. Causa: suicídio. Vítima e indiciada: O. R. S. Aos sete dias do mês de dezembro de 1974, nesta D.P.C. Chapecó, no estado de Santa Catarina, perante eu, R. J. S, agente de polícia, compareceu o Senhor B. Z., brasileiro, caso, residente no Aeroporto, profissão ferreiro, queixando-se que no dia 01 de dezembro de 1974, por volta das 3 horas da manhã sua filha de nome, O.R. S. quando vinha do baile do chopp de Itaberaba. Chegando em casa, pegou um revólver calibre 32 marca tanque de nº 22116, modelo 1963, de fabricação nacional, cano curto, cabo massa branca, cor oxidado e atirou-se, morrendo instantaneamente com um tiro a queima roupa. O queixoso apresentou R. J. S, agente de polícia, que a registrei.”

Eu vim ao mundo para confundir os sábios e inteligentes. Que pensam que sabem tudo, que pensam que são os melhores. **Por isso escolhi os mais excluídos para o meu reino.** Porque aquele que pensa que é o primeiro será o último e o último será os primeiros. Por isso, que quando Jesus escolheu alguém na face da terra “pra” entrar no reino dos céus ele não foi nos palácios, ele não foi nas casas, nas mansões. Ele não escolheu o profissional, **o primeiro a entrar no reino dos céus, com a morte de Cristo, foi um ladrão arrependido que foi pregado junto com ele.** Porque Deus é amor, é amor. Deus é misericórdia e ele está derramando no coração agora, amor e misericórdia. [...] Busque em Cristo a tua felicidade. Porque é o único que nunca traiu ninguém o único que nunca mentiu pra ninguém. **O único que é capaz de entender o que está escondido em teu coração. O único que é capaz de dar ouvidos para o teu choro, para as lágrimas que estão em teu coração é Jesus. O único que entende o teu sofrimento é ele, porque ele passou por todos os sofrimentos possíveis e impossíveis para dizer eu venci a lei do mundo** (Jaca, visita do dia 30 de junho de 2018, grifo nosso).

Porque quando Jesus mostra entre os excluídos a verdadeira prostração do arrependimento, como o ladrão que foi o primeiro humano a entrar no reino dos céus, afirma que cabe a ele o conhecimento e governo da verdade íntima escondida no coração. De modo que, a visibilidade das mulheres dada a partir do único que entende todos os sofrimentos possíveis, porque morreu pelos pecados do mundo, pode aparecer novamente mais aproximada do lado benevolente e obediente.

Este raciocínio, tomado pelas vias opostas na construção do *ethos* cristão, parece, portanto, delimitar as possibilidades do resgate positivo da mulher presa. Por isso, na próxima parte gostaríamos de aprofundar como a imagem da mulher que sofre pode servir de subsídio para a construção da noção de dignidade humana. Para isso, retomaremos mais uma duplicidade: a da relação corpo + espírito na constituição cristã. O objetivo é fazer emergir as práticas de condução pastoral que atravessam em um nível ainda mais íntimo a mulher detida.

5.3 A DIGNIDADE NO SOFRIMENTO

Saímos de uma equação complexa e nos juntamos a outra. Nosso trabalho será perguntar pela essência humana, assegurada na existência cristã, diante do conjunto do personalismo cristão, forçando para uma leitura da mulher. Étienne Gilson, em *O Espírito da Filosofia Medieval* (2006), apresenta perspectivas tomistas e agostinianas como extrato grego, em que o ser humano é uma única substância. Uma substância complexa, sem dúvidas, mas na qual corpo e alma são princípios constitutivos. Nesse arranjo, as almas são substâncias imortais que dependem dos órgãos sensíveis, tanto nas mulheres quanto nos homens, sendo ambos dotados de inteligências propriamente humanas. Contudo, cada qual conta com

inteligências diferentes para o melhor desenvolvimento humano pessoal e conseqüentemente de toda a humanidade, visualizando um horizonte ideal de uso das inteligências e da racionalidade.

Ou seja, a filosofia cristã, bem como a própria igreja dogmática, não esquece de alimentar e construir o papel da mulher. Então, ainda que as referências sejam mais diretas nos últimos anos, a figura da mulher já possuía um espaço bem delimitado e um prisma imagético do que é “ser humana”. Uma descrição que pôde ser pontilhada desde a bíblia, dos ritos sacramentais, nas narrativas históricas de conflitos religiosos por causa da magia, bem como em práticas e documentos da PCr, porque indicam o uso da racionalidade humana da mulher em contextos específicos.

Assim, a mulher que encerra um montante de características femininas de respeito e moralidade, como virgem, virtuosa e/ou esposa dedicada, manifesta formas de inteligência humana específica da mulher. No personalismo cristão, é o uso da racionalidade e das inteligências específicas da mulher que a torna capaz de sofrer e não perder a fé, de ser forte e tolerante com aquilo que sua condição humana de privação impede de compreender. Isso porque, “toda pessoa humana é, [...] muito mais que um indivíduo, porque só se fala de uma pessoa, [...], no caso em que a substância individual que se considera possui certa dignidade” (GILSON, 2006, p. 269). Desta forma, o personalismo cristão aponta para a racionalidade da alma como a dignidade mais elevada do ser humano, pois se pode aperfeiçoar incansavelmente a construção de si até que possa viver a salvação.

Mas, o que nos dizem todas as imagens polarizadas da pessoa humana feminina quando sobreposta as mulheres presas? Ou melhor, como esse ideal benéfico de pessoa da mulher é refletido nas mulheres presas através da assistência religiosa em Chapecó? De início, se uma das racionalidades da mulher está em ser mãe, em sentimento ou ato, a prisão embaraça essa possibilidade de prática, colocando em cheque a concepção discutida por Gilson (2006, p. 271), de que a personalidade se confunde com a liberdade.

Entretanto, o esquadramento das práticas maternas, desde acompanhar o crescimento físico e cognitivo dos filhos até relações sociais que a maternidade solicita, não impede o aparecimento de um discurso maternal. Na verdade, bem pelo contrário, a limitação imposta pela prisão parece ampliar as tensões e enunciações em torno da maternidade, colando o ser mulher, o estar presa e o ser mãe em uma relação próxima. Vejamos, neste sentido, o que a SD a seguir apresenta.

SD39: [...] Talvez aconteceram desgraças na tua vida. Você que de repente passou por uma situação de até ter seu filho retirado dos teus braços. Jesus está te consolando agora porque ele conhece bem isso aí. Ele sabe o quanto Maria sofreu o dia que viu Jesus pregado na cruz. Você que de repente não tem condições espirituais para se relacionar bem com o esposo, os pais ou os filhos, Jesus está tocando em teu coração. “Não fui eu que inventei a separação e a discórdia das famílias”. E, você pode pedir para Jesus: **“– Jesus manda o teu espírito para consolar, para transformar o meu coração, que de tanto sofrimento ele endureceu... Esfriou... Vem cuidar de mim, me faz uma mãe, uma mulher mais simples... Mais modesta. Para que a sua santa vontade seja feita em minha vida** (Jaca, visita do dia 30 de junho de 2018, grifo nosso).

Percebemos então, na embreagem anunciativa, que o discurso católico permitiu a colagem da ideia de dificuldade no exercício da maternidade como o embrutecimento e desumanização no cumprimento pena. Não que o afastamento entre as famílias pelos muros da prisão, sejam eles físicos, econômicos ou sociais, não aumentem o sofrimento da permanência na prisão. Só que, o reforçamento contínuo deste papel social da mulher, antes de qualquer outro, denota um mosaico em que ser mãe e mulher se confundem e se distanciam da personalidade cristã.

Assim, além de expor um simulacro homogêneo desse mosaico, as mulheres presas são vistas como expressão de tristeza, abandono e sofrimento – a própria desumanidade. Como indicado neste trecho: *“Jesus manda o teu espírito para consolar, para transformar o meu coração, que de tanto sofrimento ele endureceu... Esfriou... Vem cuidar de mim [...]”* (SD39). Denota-se que a interferência de Jesus deve se dar na transformação de um coração materno frio pelo sofrimento para um coração modesto, mais semelhante com a dignidade da pessoa humana da mulher. Na SD40, a oração de outra visitante também reforça esse propósito da transformação do coração da mulher que sofre.

SD40: Se você pudesse agora fazer um pedido a Deus? Qual o pedido que você faria? Qual o pedido que você acha que você teria precisando pedir a Deus? Nesse momento? Guarda esse pedido no seu coração como... Assim como... Como uma joia rara. Como algo precioso. Lembre-se a cada dia entregar novamente esse pedido a Deus. No teu silêncio, nas tuas lágrimas... No teu sofrimento... Não esqueça! Faça esse propósito. Comece hoje! Porque hoje é dia de começar... (Maracujá, visita do dia 14 de julho de 2018).

Neste sentido, quando diz, *“no teu sofrimento... Não esqueça!”* as mulheres presas recebem um tratamento, isto é, ocupam um lugar no discurso da PCr, em que precisam reconhecer que a prisão as coloca na face externa da imagem de mulher cristã. Porém, ainda assim, indica outro ponto de recorrência ao pessoalismo que é a virtualização da busca incansável pelo aperfeiçoamento de si na construção da verdade.

A igreja cria então, um local de dignidade em potência da mulher presa, que se reconhece como pedinte da vontade de Deus. De modo que podem ser tomadas como

pecadoras que erraram, mas que pela racionalidade de reconhecer o desvio do caminho feminino, podem ser disputadas como pertencentes as margens da dignidade humana feminina. Então, identificamos alguns modos em que ocorre essa disputa da dignidade humana da mulher presa. Primeiro no próprio sentimento materno, pelo qual possivelmente possam ter aceitado pagar por um erro que, em origem, não era seu, para tentar salvar e proteger sua família. Segundo, pelo erro e conseqüentemente pelo pecado, do não uso da racionalidade da mulher, fazendo com que negligenciassem ou agissem contra seus filhos. Há, assim, na extrema oposição o complemento das possibilidades de racionalidade humana das mulheres presas.

Essa complementariedade vestida de oposição, indica, por ambos os lados, a mulher pecadora, que por desviar-se da perfeição na função e sensibilidade materna, ultrapassou a barreira da normalidade e da legalidade. Mas, uma mulher que transgrediu ainda pode ser sensibilizada, pois a causa de seu comportamento não depende só dela mesma, trata-se mais de uma fraqueza diante das pressupostas dificuldades e traumas. Uma fraqueza da qual a interrupção da equação homem + mulher = humanidade é evocada como uma das principais justificativas para a falta de condições espirituais de se relacionar bem com o esposo e pai de seus filhos e conseqüentemente pelo pecado. Assim, somente o reconhecimento do pecado pela falta de uso da racionalidade da mulher e a aceitação de Jesus pode oferecer o caminho da dignidade, como aparece nesta SD:

SD41: Vai conversando com Jesus sobre toda a tua angústia, sobre toda a tua tristeza, a tua dor o teu desânimo. Conversa com Jesus sobre aquilo que deu errado na tua vida, sobre as tuas enfermidades, sobre os traumas que você vive e deixe Jesus tomar conta de ti. Aquele que não olha pra pecadora sem antes dizer: “–Onde estão os que lhe acusam?” Aquele Jesus que não olha para a pecadora e diz”. “– Por que você fez isso?” Mas ele olha e diz: “– Levanta-te! Anda! Não volte a cometer o mesmo erro!” Jesus é o homem da segunda chance (Jaca, visita do dia 30 de junho de 2018).

Esse enunciado cria a imagem de uma mulher pecadora que está em sofrimento pela consciência de seus erros e falhas e ao conversar com Deus e formular sua verdade mais traumática é que poderá ser cuidada, amada por esse Deus, que perdoa o pecado dos sinceros de coração. Como quando o celebrante diz “*Onde estão os que te acusam?*”, “*Levanta-te! Anda! Não voltes a cometer o mesmo erro!*” (SD41), acionando o apedrejamento da mulher adúltera, que antes de pecar contra Deus pecou contra sua natureza e família, mas foi salva ainda em vida por seu arrependimento sincero.

Neste espectro, está se permitindo que sejam retomados traumas, enfermidades, as coisas erradas da vida, como desgosto de Deus e que, por isso, causam angústia, tristeza, dor e desânimo. Essa mulher pecadora, que efetivamente cometeu algo que não era condizente com seu papel, representa uma das faces mais importantes da mulher presa no discurso cristão. Porque trata-se da face que permite que ganhe uma segunda chance, desde que seu arrependimento seja genuíno e que não torne a errar. Já na outra possibilidade da situação de prisão, que indicamos a pouco, da mulher-mãe injustiçada, percebemos uma relativização ainda maior. Em que, admite-se que talvez não seja culpada, estando mais perto do perfil mariano, ou, ao menos, está mais localizada entre a culpa e o mártir.

O que não foge a regras, de todo modo, é a colagem presa-mãe-sofrimento do não uso da racionalidade e inteligência feminina. Veja bem, não se trata do sofrimento da falta de sentir o sol, de roupas secas ou de poder escolher as relações interpessoais, trata-se da exaltação do sofrimento materno como motivo primeiro da desgraça ou da felicidade da mulher. É interessante, também, como a ideia de mãe não se solta do restante da família, não apenas o filho importa, mas sim, o marido e os pais. Cria-se então, contornos largos nessa imagem de mãe, ela “*não tem condições espirituais*” (SD39), estava ou ficou desestabilizada, em um nível que precisa se voltar a Jesus divino, o filho de Maria para que seja consolada.

No entanto, quando dissemos que a mulher presa está em um lugar considerado para fora da concepção de mulher-mãe cristã, isto é, está para fora do ideal de racionalidade feminino, não quer dizer que ela não faça parte desse ideal. Isso quer dizer que ela está plasmada em suspenso diante desta concepção. E aqui sustentamos essa concepção de dois modos, primeiro na teorização de Butler (2018) sobre a atuação do poder psíquico, que media a relação da inclusão ao principal por meio de um sistema duplo de dentro e fora, portanto, uma fora-inclusão. Depois, pensamos na inclusão do “muçulmano⁵⁰” no arquivo das mitigações dos campos de concentração, tratado por Agamben (2008), em que, são aqueles que não viveram o limiar da mortificação em vida que testemunham a morte em vida e corpo de outrem. Cria-se assim, em ambas as noções, a ideia de testemunho ou inclusão de sujeitos em uma narrativa feita pela voz de outros, porque aqueles que poderiam falar sobre si o que tem para dizer é o próprio silêncio.

Então, a imagem da mulher presa assumida como uma mãe sofredora, permite ver uma cortina que permanece separando e dando acesso entre a mulher presa e as demais. Isso

50 Muçulmano era como se referiam aos indivíduos em situação mais críticas de sobrevivência nos campos de concentração, em que a condição física deles era marcada como signo do sofrimento dos campos. Porque, assim como fazem nas orações em mesquitas, estavam literalmente consternados sobre seus próprios corpos.

porque, não apenas as mulheres presas devem considerar racionalmente uma série de situações da vida para cumprirem sua missão cristã. Agora, certamente estas se encontram em uma posição-sujeito mais sensibilizada nesse discurso católico maternal, em que dificilmente conseguem se desligar da responsabilidade sobre a (in)felicidade de sua família. Como apresenta-se na SD42:

Repitam comigo: – Se o meu joelho estiver no chão...
 Participantes repetem: Se o meu joelho estiver no chão...
 Jaca: Minha família estará em pé.
 Participantes repetem: Minha família estará em pé...
 Jaca: Se o meu joelho estiver de pé...
 Participantes repetem: Se o meu joelho estiver de pé...
 Jaca: Minha família estará no chão...
 Participantes repetem: Minha família estará no chão...
 Jaca: Onde está a minha família está o meu futuro.

Participantes repetem: Onde está a minha família está o meu futuro.

Jaca: Você quer ter um futuro e estar de pé? Então a primeira coisa é dobrar o teu joelho e não tenha vergonha de quem está do teu lado. Não tenha vergonha do que os outros vão dizer: “– Ah essa beata, a partir de hoje começou dobrar o joelho aqui na cela e começou a rezar...” Não é ruim não. Porque os humilhados serão exaltados. E os que se exaltam serão? Humilhados... (Jaca, visita do dia 30 de junho de 2018, grifo nosso).

Ou seja, se a mulher possui uma ligação indissolúvel de obediência a Deus perpetrada pelo esforço pela felicidade da família, quando é presa cresce essa responsabilidade.

Portanto, é, no mínimo, provocativo pensar em como a responsabilidade da mulher na família pode ser ainda mais taxativa no caso de vidas atravessadas pelo Estado e pela criminalidade. Assim, como vimos nas SD32, SD34 e SD39, a família da mulher presa e as dificuldades que podem estar enfrentando com seu afastamento, reforçam que deve aceitar um marido, um lar e um trabalho para manter sua família estabilizada.

Não é difícil perceber que, essa distância que a mulher presa deve diminuir para que sua família possa se adequar, é efetivamente intransponível em alguns casos. Queremos questionar, deste modo, qual a produtividade de um discurso que ao mesmo tempo diz que, ainda que nunca seja alcançando o modelo ideal de família, é dever da mulher continuar tentando? Então, a responsabilidade da mulher parece não ser especificamente alcançar a estabilidade e saúde da família, mas de permanecer incansável frente as adversidades e ao aprimoramento de sua missão, que é ser a sustentação da instituição família. O que podemos acrescentar a essa responsabilidade é que a mulher presa, ora vítima ora culpada, deve ser paciente e esperançosa, que há uma justificativa para sua prisão. Ou é porque precisa ser purificada e acertar o caminho da família ou, pode estar sendo injustiçada, o que fortaleceria

sua missão, aproximando-as da vida de santas e mártires. Ainda que, na vida após a cadeia a segunda opção seja a menos visibilizada.

Além disso, se a felicidade da mulher presa está em Cristo que não erra, quando o marido também está preso é mais essencial ainda que não o abandone para que possa continuar buscando a direção da sua felicidade, que é idêntica à de sua família. Apontamos esta síntese, relacionando a SD anterior com outro momento, em que ocorreu um diálogo singular, que pouco lembra uma celebração religiosa. Mais precisamente, uma das internas pede a Lima que ajude sua colega a conseguir uma autorização para “saída de sete”⁵¹ do seu marido. Na conversa, uma amiga da esposa explica a situação, que é autenticada pela esposa que diz:

SD43: Ele mandou a carta pedindo pra eu arrumá pra ele “sai”. Mas vocês pensa que a gente consegue?! (M. H. fala para Lima, na visita do dia 08 de setembro de 2018).

O mais interessante é que se trata de um dos poucos momentos em que se estabelece um diálogo entre uma representante da igreja e as mulheres atrás da portinhola para pedir algo, e é para pedir ajuda para o marido. Para elas mesmas, não há nenhum registro de pedido nas visitas, até mesmo os pedidos de oração são para os familiares. Talvez, porque não estivessem precisando de nada que a PCr pudesse ajudar, mas, também, é possível que este tenha sido um pedido bem importante, para que envolvesse não apenas a esposa mas também sua amiga. De todo modo não podemos afirmar, até porque o pedido não evoluiu para nenhuma ação por parte da PCr. O que não é palpite, entretanto, é a importância da imagem de um marido na construção da inteligência afetiva da mulher presa.

Ainda assim, uma família estabilizada certamente também passa pela economia das coisas e obviamente do dinheiro, coloca-se em cheque, então, a posição da mulher somente como o esteio afetivo. Afinal, o mistério da maternidade, que está em perdoar e não desistir, coloca na balança da salvação a fé inabalável e o sofrimento na economia dos méritos e deméritos. Economia emocional e material que, quando se trata da sociedade neoliberalista, necessariamente passa pela economia financeira e de bens de consumo. Por isso, na próxima e última seção, especificaremos o aparecimento de formações discursivas que remetem ao trabalho no discurso cristão-católico. O objetivo é compreender como a PCr aborda essa atividade humana no ambiente prisional feminino e apontar para efeitos de sentido que essa abordagem causa na construção da imagem destas mulheres.

⁵¹ Saída de sete – é como costuma ser chamada a saída temporária de sete dias.

5.4 A IMPORTÂNCIA DO TRABALHO

Antes de tratarmos propriamente da importância do trabalho na vida prisional feminina, é significativo retomar as principais amarrações feitas neste capítulo que nos fizeram privilegiar este aspecto da imagem da mulher presa refletida no discurso cristão em análise. Inicialmente identificamos nas sequências discursivas uma leitura das mulheres presas delimitadas em mães, filhas e esposas – mulheres de... Depois, realizamos, através da figura de Maria quando tomada pela PCr, uma baliza do *ethos* feminino cristão com a finalidade de ver como essa imagem de mãe obediente e amorosa se sobrepõe ao discurso sobre a mulher na detenção. Nesta sobreposição visualizamos o reflexo de um sujeito-mulher sofredora especialmente pelo afastamento do exercício da maternidade. A afirmação deste sofrimento, que encontra somente no Deus Trino a salvação e na mãe de Jesus um modelo cristão-católico, tem no personalismo cristão traçada a dignidade humana da mulher como parte da humanidade que depende da relação – um para o outro – com um homem. Contudo, as sequências discursivas comparadas ao discurso de descaso nas condições femininas, que norteia a perspectiva da PCr, evidenciaram a mulher presa como uma margem do *ethos* cristão.

Uma margem limítrofe e produtiva que permite o deslocamento da mulher da função de produtora de necessidade, como aborda Arendt (2010) para a de produtora e mantenedora destas necessidades. Ou seja, a mulher presa precisa ser mãe, preferencialmente esposa discreta, mas, no rompimento dessas possibilidades, o trabalho emerge como um dever. Portanto, o trabalho aparece como um dever que pode emparelhar novamente estas mulheres com o discurso cristão-católico. De todo este arranjo se sobressai então, um reflexo de mulher entrecortado de diversos modos: é exceção legal por ocupar o espaço prisional em situações de adaptação; é exceção cristã por romper o *ethos* cristão e ainda assim ser evidenciada na Igreja Católica de forma positiva; é exceção na relação com o trabalho na simultaneidade de manutenção da renda e trabalho familiar.

Mas, finalmente, como o trabalho se relaciona com o retrato feito pela PCr da mulher em situação de detenção? Começamos a pensar nesta questão com a enunciação de Jaca na SD44, que remete ao diálogo com Jesus, expondo a seguinte situação:

Quantas aqui que já não sabem mais... Os ouvidos já não escutam mais a palavra: Eu te amo! Ou, a segunda palavra: Eu te perdoo! E a terceira palavra: Levanta-te e anda! (Visita do dia 30 de junho de 2018).

Em suma, desenha-se neste enunciado que, se a força divina as ama devem por isso ser mais fortes, pois seus pecados foram perdoados. E ser forte condiz com achar modos de “levantar” e sair da situação em que se encontram para seguir a Deus.

Então, este amor de Deus também lhes exige produção de verdade, tanto internas quanto externas, já que, mesmo sendo um amor caridoso que ama porque é humano depende do reconhecimento da imperfeição pela obediência. Assim, quando se enuncia que Jesus as ama porque sofrem, especialmente na maternidade, e que devem levantar e andar, evidencia-se que devem seguir buscando um lugar junto as demais mulheres. Mas, também é demonstrado como a produtividade feminina na cadeia está distante do modelo principal de mulher. Contudo, como já falamos, essa espécie de foraclusão é produtiva e está tensionada com as demais relações humanas, justamente porque faz uma das margens do sistema formal da sociedade. Uma margem composta por mulheres que são observadas com olhos daquilo que deve ser visto com pudor, com pena ou com afastamento.

Neste aspecto, os dêiticos sempre presentes na construção desse espaço que separa os celebrantes das mulheres presas nos lembra bem disso. Como quando as visitantes se colocam fora da prisão para depois se colocarem como uma mulher em condições iguais. Ou, quando se utilizam de sua própria trajetória para significar a fé inabalável e a transformação da pecadora em filha de Deus, ou ainda, quando coloca-se a enunciação na figura de Jesus. Em todos estes casos, e no último caso em especial, o discurso cristão-católico atua como um simulacro divino para que aceitem seus pecados como o ânimo da obediência e ação humana da mulher.

Porém, essa linha de raciocínio não é suficiente, dado que a condição da prisão não é a condição de escolha das formas de vida e, obviamente, impede também a escolha de trabalho enquanto profissão. Vejamos, então, esse enunciado de Maracujá:

SD45: Que Jesus possa abençoar você neste final de semana. Em todos os dias da sua vida. A tua família! Os teus filhos! Teu esposo! Teu pai! Tua mãe! Os teus irmãos! **O teu trabalho! Se você não teve, no momento que você sair daqui, você vai ter trabalho. Peça a Deus desde já, pra aquele trabalho que Ele quer pra você. Não aquele que você quer. Aquele que Deus escolheu pra você. Porque Deus escolhe as coisas pra gente** (Visita do dia 14 de julho de 2018, grifo nosso).

Ao que indica o enunciado, transfere-se para Deus a responsabilidade pela escolha de um trabalho para estas mulheres, o qual devem aceitar como uma das bênçãos divinas para garantir o sustento dos seus. Além disso, percebemos um aspecto importante: não é apenas na

prisão que a mulher tem negada a escolha do trabalho, já que, também, depois da soltura esta escolha deve vir do plano extramundano.

O cume dessa questão, no entanto, está em que tipo de relação com o trabalho as mulheres presas podem realizar? O que é mais evidente a princípio é que essa relação passa pela imagem externa, de que devem ao menos se sustentar e não dar mais prejuízo para a sociedade. Ademais, como indica a SD45, a relação com o trabalho também remete para a aceitação de um trabalho que dê conta de sua necessidade mais imediata, sua vida e a vida dos que dependem de si. Agora, se observarmos o enunciado abaixo produzido pela agente da PCr e destinado a uma presa civil por falta de pagamento da pensão alimentícia dos filhos, poderemos ampliar nossa concepção da importância do trabalho na prisão feminina de Chapecó.

SD46: Maracujá: [...] Ter fé, ter fé que quando você sair daqui de dentro vai dar, tá bom?! Fica com Deus, mas se coloca na presença dele tá?! **Não importa o que você fez, não importa da onde vem as pedras, porque Deus não joga pedras, joga flores e bênçãos pra você e a sua família. E quando você sair daqui você vai ter um trabalho e você vai ter dignidade. Peça isso, peça isso enquanto você tá aqui tá?! Peça a Deus e quando você sair daqui vai ter portas abertas pra você.** Confia, não se desespera. Não se desespera tá bom?! Fica com Deus. Tchau (Visita do dia 08 de setembro de 2018, grifo nosso).

Queremos dizer com isso que além de novamente acontecer a atribuição do trabalho como uma benção divina, aparece uma relação direta entre ter um trabalho e ter dignidade. Uma associação que parece ainda mais valiosa se considerarmos que se trata de uma presa temporária por falta de pagamento de pensão alimentícia, como aponta essa outra sequência discursiva:

SD47: Interna diz: Eu tava sem emprego aí não tinha com quê pagar a pensão. Eu tava sem dinheiro.
 Maracujá: E... Tu ganha pensão dos outros?
 Interna: Sim... Eu trabaiava na casa de uma muié. Era só duas vez por semana (inaudível)
 Maracujá: E porque você não vai pro juiz agora? Quando você for e vai pro juiz e pede a guarda dele.
 Interna: Na verdade ele já tá em guarda definitiva né?! Daí [...] (inaudível) Tu vê a pensão é 400.00 reais fica difícil né?! (Visita do dia 08 de setembro de 2018)

Em outras palavras, o discurso da PCr é de que mesmo uma mulher nessas condições de exercício da maternidade deve ter fé e pedir para o único que poderá lhe “*jogar flores e bênçãos*” (SD46) um emprego que lhe devolva a dignidade. Dignidade esta que já lhe fora tirada, neste caso talvez até antes da prisão, junto com a guarda de seus filhos como sugere a SD47, já que não pertencia mais a essa mãe todo o trabalho maternal de criar uma criança.

Diante disso, entendemos que a relação da mulher presa com o trabalho também está intimamente relacionada com a maternidade, a família e, conseqüentemente, sua dignidade, mas que ser mãe não é considerado primariamente como um trabalho, ainda que um trabalho que gera diversas necessidades.

Essas duas sequências discursivas evidenciam, deste modo, que o discurso cristão-católico atrela a dignidade da posição-sujeito das mulheres presas com o trabalho e os frutos do labor com o sustento de sua família. Um contexto que nos leva a outra demanda, a qual discutiremos na perspectiva da filósofa Hannah Arendt (2010) e que pode ser abordada do seguinte modo: na economia política grega antiga era a mulher que criava a necessidade e ao mesmo tempo a possibilidade do homem sustentar a família. Portanto, girava em torno da mulher e do domínio do *oikos* a possibilidade do homem de ter vida política na pólis. Assim, o homem que desse conta dessa economia e dessa necessidade gerada pelo trabalho do corpo da mulher em produzir crianças poderia ser livre na pólis.

Isto é, se deslocarmos essa questão para a atualidade, veremos que a clara divisão entre o local de prover e criar as necessidades e o local de agir politicamente se esfumaçaram. De tal forma que, para o surgimento das sociedades de massa, o caráter apolítico e privativo da comunidade cristã foi determinante, exatamente pela noção da necessidade de formar um único conjunto social como a família de Deus (ARENDR, 2010, p. 65). Em consequência disso, as mulheres presas que são chamadas a levantar e andar, precisam cruzar um caminho impreciso em que ao mesmo tempo produzem a necessidade e devem extingui-las com outro tipo de trabalho.

Porquanto, ao falarmos de trabalho e nos remetermos a Arendt (2010), teremos distinções na concepção de trabalho: primeiro aquele voltado apenas para a condição material de sustento e dignificação diante da sociedade e, depois, o trabalho de realização de uma obra humana. Estamos, então, diante da impossibilidade ou, ao menos, da fragmentação estarrecedora da obra de vida de uma mulher presa. Dado que, a sobrecarga do poder em aspectos globais e individuais, que guia e recorta a vida na cadeia, solidifica uma rede discursiva cristã-católica em que qualquer trabalho já é bom. Como fica demonstrado na SD45 e SD46, em que um trabalho depois da prisão é muitas vezes o limite de sua condição humana designada por Deus e que devem, portanto, confiar e aceitar.

Em síntese, a perspectiva do trabalho distancia-nos definitivamente do posicionamento político grego, em que o privado e o público eram bem delimitados e que a pólis consolidava um governo sem base de parentesco e de economia doméstica. Porque naquela época, os

escravos, as mulheres e os bárbaros não faziam parte da política, entretanto, ainda encontravam-se bem delimitados na convivência social privada dos homens políticos. Deste modo, o modernismo representa, para Arendt (2010), a formulação de uma sociedade sem barreiras entre o público e o privado, que fizeram com que a sociedade que conhecemos pudesse se tornar uma administração doméstica coletiva. Um arquétipo de sociedade que condiz, certamente, com capacidade de religiofagia cristã, que falávamos a pouco, uma vez que, em ambas as circunstâncias, é necessário o rompimento nas dobras – internas e externas – da construção da verdade de si e para si.

A dissolução do político, com a localização da liberdade e do privado como o local sagrado da propriedade dada pelo trabalho estão, assim, simetricamente relacionados ao poder pastoral tratado por Foucault (2008a [1977-1978]). Haja vista que, mesmo que o francês não toque na obra de Arendt, é possível ver como o crescimento da população e a sua tomada como objeto romperam no aparecimento do âmbito social, tornando-o uma nova concepção de público. Além do que, ambos os autores apontam para essa virada cristã moderna, que se caracteriza pela tomada da relação entre sujeitos em substituição a preocupação com as coisas mundanas e naturais.

Neste sentido, na perspectiva de Arendt (2010), que é trabalhada por Agamben (2010; 2008) a ampliação da economia doméstica no público e a fragmentação internalizada do privado pode ter intensificado o consumo e ao mesmo tempo a produtividade convertida na acumulação de riquezas. Uma situação que pode ser vista, literalmente, sobre as vidas e corpos dos sujeitos, dos quais é extraído o máximo de produção de trabalho e inserido a necessidade moral e material como um horizonte a ser alcançado individual e coletivamente. Por fim, as mulheres presas aparecem como sujeitos privados da ação política na sociedade, e por consequência de uma *vita activa* (política) (ARENDR, 2010), enquanto também estão privadas da possibilidade de vida na ausência dos outros. Esse esfarelamento do lugar no mundo para si, tanto íntimo quanto político, é o que causa o “desaparecimento” de alguns humanos, novamente de forma análoga ao muçulmano nos campos de concentração (AGAMBEN, 2008). De modo que se retira destes o lugar no mundo, o lar e a consciência dessas privações, ou seja, também estão privados da privatividade. E mais uma vez a diluição da esfera política surge atualmente como um ônus a ser carregado, dado que o trabalho e a felicidade passam a ser possíveis somente no domínio individual (ARENDR, 2010).

Ainda queremos aproveitar essa guisa analítica em um último fio, que é a relação obra e labor na perspectiva arendtiana. Então, a seguir utilizaremos a noção de trabalho para aprofundar a ideia de exceção na concepção de Agamben (2010).

5.4.1 Do governo à exceção: o labor e a ausência de obra

A vida de pessoas como as mulheres presas, que têm a condição política e privada negada no espaço apertado das celas, passa a despir-se de práticas políticas. Um primeiro indício é o próprio direito e dever do voto, que é suspenso para quem está preso⁵². Outro indício exemplar é a inconformidade com a legislação, que prevê penas alternativas para mães no regime provisório, e a permanência destas na cadeia. Um exemplo adequado desse afastamento das práticas e direitos políticos para boa parte das mulheres presas, é o caso de Adriana Ancelmo. Trata-se da esposa do ex-governador Sérgio Cabral, que foi presa em 2016 por envolvimento em crimes com dinheiro público, mas foi incomumente liberada em poucos meses, beneficiada pela lei conhecida como Marco Legal da Primeira Infância⁵³. Seu julgamento concluiu que, por causa de seus filhos menores de idade, deveria cumprir prisão domiciliar. Ora, o que faz com que direito legal das mães de cuidar de seus filhos, o que já é por si uma exceção na prisão, não seja aplicada a todas as mães presas provisórias? Se, na excepcionalidade da lei penal contemporânea as mulheres devem estar fora das prisões para centralizar a responsabilidade pelo sustento dos filhos, então, o não cumprimento da lei, na esmagadora maioria dos casos, transforma a exceção em regra. Isto é, deveria ser a exceção aquelas mães e presas provisórias que não tem acesso à legislação que modifique o regime de sua pena, mas isso se tornou a regra da prisão feminina. Uma situação que em Agamben (2010), podemos encontrar respostas, dado que, novamente, é a exceção da regra que torna as regras possíveis, pois marcam o seu limite de existência.

A situação das mulheres presas, constitui, neste sentido, um jogo de retirada e sobreposição da exceção, pois é uma exceção moral uma mulher estar presa, é uma exceção legal seu direito de penas alternativas e é uma exceção transformada em regra a virtualização da impossibilidade de todas acessarem aos mesmos direitos. Nos perguntamos, assim, como

52 Quem está condenado tem seus direitos políticos suspensos e, portanto, não pode votar (<https://www.tjdf.tj.jus.br/institucional/imprensa/direito-facil-1/condenado-nao-pode-votar>).

53 A lei é aplicável a todas as mães grávidas ou com filhos menores de 12 anos que ainda não estão sob transito de julgado. Ou seja, boa parte das mulheres presas no Brasil hoje deveriam ter acesso a esse direito, assim como Adriana Ancelmo teve (<https://politica.estadao.com.br/blogs/fausto-macedo/mulher-de-cabral-e-liberada-do-prisao-domiciliar/>).

pode haver um montante documental, que vai da legislação penal, passa pela consolidação dos direitos humanos, até a ação prática da PCr, nos quais se exalta a humanidade da mulher e o aprisionamento das mulheres, invés de ceder, crescer geometricamente? Não parece que a concepção de sociedade moderna, voltada para a produtividade que excede a necessidade visando a acumulação, é cabível nessa distinção dos poucos que ainda possuem acesso aos direitos e os muitos que não podem acessá-los? E mais, não parece que essa mesma fórmula de lucratividade não iria se contentar com o aumento das pessoas presas se isso não fosse realmente lucrativo?

Uma resposta para essas questões nos parece possível, se, como defende Arendt (2010), o advento do social estiver pautado na transformação da esfera pública em preocupação comum com o privado. A tomada do social no público, atuaria, então, como forma de proteção do direito a propriedade privada e ao acúmulo de riquezas. Nesta concepção, a propriedade moderna passa a se situar na própria vida dos sujeitos, em sua capacidade de produzir. De modo que, a diferença entre ser livre e ser forçado ao trabalho que produz coisas, está na necessidade de manter-se biologicamente vivo e a inexistência da privatividade. Aqueles que não são livres, no caso moderno ninguém parece ser realmente livre, se tornam como uma fotografia superexposta, na qual se vê tudo, mas também se perdem todos os detalhes no plasma branco que nega o volume dado pela sombra.

Agamben (2010), tira mais algumas vendas neste sentido, quando aborda a ideia de sacralização humana. Quer dizer, esse espectro iluminado e superficializado do ser humano – objetivado, contado, vigiado, apontado, questionado e explicado –, é a condição de exposição do ser humano ao lugar de matável. Dito em outras palavras, cria-se um formato de sujeito que, ao mesmo tempo é sagrado por ser biologicamente e em forma humano, mas destitui-se desse sujeito a capacidade política de existência. Assim, a mulher presa mesmo que busque ser o modelo de mãe e crente no Deus cristão, não faz parte do mesmo modo que as demais no espaço de circulação das mulheres-mães-crentes. A condição primeira é sua exclusão física na reclusão, portanto, nos faz olhar além das linhas do governo pastoral. Porque, nos coloca em dívida com a imagem dessa mulher que é colocada para fora, como uma ação positiva da sociedade. Ou seja, esse sujeito, bem delimitado pelas leis, pelo espaço prisional, pela relação com a violência e pela família, é incluído já em um primeiro nível pelas exceções (AGAMBEN, 2010).

Dessarte, o conjunto de exceções que circunscreve a posição sujeito da mulher presa, grava sobre seu corpo e espírito seu pertencimento ao bando, isto é, como aqueles que se

relacionam com o direito pela sua suspensão, não estão, portanto, para fora da sociedade, mas em uma relação de exceção com esta (AGAMBEN, 2010). No entanto, essa exclusão não cessa quando sai da prisão, no máximo se transforma em alguns elementos, como também indica a SD48:

Maracujá: E no momento que vocês tiverem lá fora e ver a gente na rua, gritem com a gente! Não passem despercebidas. **Que de repente, eu não posso ver ou não vou vê! Mas gritem com a gente. Que se eu vê, se eu reconhecer, eu vou gritar! Eu vou gritar! Porque né... Tudo é um recomeço na vida.** Tudo é um recomeço. Basta a gente querer. Como um dia a gente não foi mãe. Aí de repente se sentiu grávida. É um começo. Aí a gente aprendeu né?! A ser mãe. Assim é um... Assim é tudo na nossa vida (Visita do dia 14 de julho de 2018, grifo nosso).

Neste sentido, não se trata apenas da mortificação da vida causada pela vivência nas regras da prisão, mas da condição em que são colocadas na prisão. Porque estão alinhadas com uma mortificação contínua em que a prisão representa um caractere, talvez definitivo, mas sempre cumulativo na construção da sacralidade da mulher derramada para fora da normalidade. Uma normalidade que, como já vimos, está relacionada ao ser maternal, ao ser apolítica, enfim remete a humanidade cristã feminina.

Essa ideia é tanto quanto grave, principalmente porque, como assinalamos acima, as mulheres presas costumam trabalhar, tanto em condições adequadas de aprisionamento ou ainda nas inadequadas fazendo funcionar a cadeia. Basta lembrarmos que, em Chapecó, quase dois terços das mulheres trabalhavam em oficinas dentro e fora da prisão, sem falar nas “regalias” que, literalmente, faziam todo o serviço braçal e de auxiliar administrativo da antiga cadeia. No entanto, o vértice dessa questão está em, que tipo de relação com o trabalho as mulheres presas podem realizar? Essa relação, que passa pela imagem externa, de que devem ao menos se sustentar e não dar mais prejuízo para a sociedade, também remete para a aceitação de um trabalho que dê conta de sua necessidade mais imediata, sua vida e a vida dos que dependem de si. Ou seja, que deem conta da sobrevivência, de uma espécie de sobrevida na cadeia e depois da prisão.

Afinal, se em nenhuma sociedade as mulheres deixaram de trabalhar, até mesmo as senhoras casadas com sujeitos políticos provavelmente trabalham de algum modo na economia doméstica, como a grande maioria das mulheres, mais aproximadas da pobreza e da necessidade, não iriam de algum modo trabalhar? Como pode a prisão, então, aparecer como uma ilha improdutiva e custosa? E, seja lá de qual modo, ainda assim não ter sido extinta?

Não nos parece, então, que seja verificável a improdutividade da cadeia, mas sim, que a sua mitificação acoberta outros modos de garantir a relação trabalho e produtividade.

A abordagem de Arendt (2010) e Agamben (2008; 2010) ganha, assim, mais substancialidade e buscamos traçar um comparativo na ideia de escravidão para pensar melhor a situação da exceção produtiva no trabalho do corpo. Mais precisamente, tomamos Davis (2018) e comparemos a diferença nas formas de escravidão antigas e na escravidão na América. Na primeira situação se buscava que os cidadãos estivessem livres do trabalho para se ocupar da nobre tarefa política, porque nesta época os escravos, servos e mulheres não eram cidadãos, já que não possuíam propriedade, estando sob uma relação que os tornava a propriedade de outrem. Ainda assim, os escravos antigos podiam ter algumas posses, comprar sua liberdade e tornar-se trabalhadores livres. Já na segunda situação, da longa escravidão na América, a questão que a movia não era somente o abastecimento das necessidades, o que já é infeliz, mas tratava-se da exploração do necessário e de todo o excedente até que a própria vida se extinguisse. A extinção da vida, no entanto, era uma perda econômica, já que as escravas grávidas quando eram açoitadas tinham suas barrigas encaixadas no chão para garantir que o bebê nascesse e agregasse a força produtiva (DAVIS, 2018).

Queremos utilizar este deslocamento da escravidão para pensar no contexto em que se tira proveito de outro, partindo da garantia das necessidades para a exploração medida pelo lucro, este que é capaz de extrair toda a força de vida disponível. Uma transformação da exploração do trabalho que está intimamente relacionada a construção cristã, tanto no avanço físico quanto na cosmovisão europeia sobre a América (WOODS JR, 2014). Quer dizer, o cristianismo, sabendo ou não, sempre esteve no fundo dos programas coletivos e pessoais de construção das relações de trabalho, inclusive, ou talvez, essencialmente no trabalho escravo.

Assim, retornamos a potencialidade matável que são submetidas as mulheres presas para ver como podem ser produtivas. Certamente, a morte física dentro das prisões é algo improdutivo, o que justifica o controle desse aspecto pelo Estado. Mas as diversas formas de mortificação em vida podem estar se estabelecendo em outros parâmetros, como na hipermedicalização da vida em que os sujeitos não devem mais ser normalizados das diferenças que os caracteriza, mas não podem ser nada além dessas diferenças (CÔRTEZ, 2012), bem como, na não aplicabilidade de direitos previstos no Código de Lei Trabalhista aos trabalhadores presos⁵⁴. Coisas consideradas tão próprias da prisão, mas impensáveis em

⁵⁴ O Estado aplica o trabalho como medida socioeducativa, chamando-o de laborterapia. No artigo intitulado: **A não configuração do liame empregatício do trabalho prisional extramuros em prol da iniciativa privada diante do Tribunal Superior do Trabalho, disponível no site Jus.com.br, (<https://jus.com.br/artigos/55664/a-nao-configuracao-do-liame-empregaticio-do-trabalho-prisional-extramuros-em-prol-da-iniciativa-privada-diante->**

outros locais, que remetem a outros espaços que lucram com a demanda prisional. Como a indústria farmacêutica e conseqüentemente todo o serviço médico terapêutico que somente pode se desenvolver e ampliar por todos os lados graças a questão médico criminológica. Ou, ainda mais acirradamente, a supervalorização atual dada a agenda de segurança, que já garante diretamente um efetivo de vagas de trabalho no sistema público mas mobiliza o Estado diante da proteção do direito a propriedade.

Uma espécie de relação complexa entre o fazer viver e o deixar morrer, como estuda Agamben (2008) na relação entre poder totalizante e poder meticuloso, isto é, entre poder soberano e poder biopolítico, que cria sujeitos que apenas conseguem sobreviver, nem mortos e nem vivos. Assim, a mulher presa é, de maneira geral, sem obra, pois, ao menos virtualmente, somente chegará a um emprego que garanta o seu sustento e dos seus pelo uso do corpo. Um modo de trabalho que se afasta da construção de uma obra através da reflexão política. Para sermos mais exatos, como Arendt (2010) articula, o *homo laborans* não participa da esfera pública através de seu trabalho em sociedade porque não tem uma esfera privada. Esses sujeitos trabalham pelo uso de seu corpo, como na maternidade, e geralmente não conseguem produzir uma obra de suas próprias mãos, acentuando e mantendo em sua própria vida a possibilidade das relações de violência e exploração humana.

Portanto, seria diferente a relação da mulher presa com o trabalho, ao menos em hipótese, se houvesse acesso a construção de uma obra em vida, por exemplo, por sua visão artística ou por algum tipo de teorização crítica ou filosóficas. Ainda que, essas capacidades sejam, atualmente, tomadas como mero divertimento ou inutilidade e realmente o são na ótica da produtividade de poder e riqueza consumidas. Essas oportunidades, contudo, são inexistentes e por isso demonstram a vitória do *animal laborans* (ARENDR, 2010). Explicamos melhor, o *animal laborans* é um conceito para dizer que se trata de um sujeito que não possui ação, que não constrói uma ideia reconhecida diante do outro, diferentemente do *homo faber* que constrói com suas mãos uma obra visível aos demais. E, assim, surgem enunciados como a SD49, que se repetem infinitamente nas grades da prisão:

Então, **o teu futuro amada, não está no horóscopo... não está no presidente... não está na política, não está em lugar nenhum.** O futuro está nas mãos do Senhor e nas mãos dele não tem sofrimento. Nas mãos dele, ele vai te dar oportunidade para

[do-tribunal-superior-do-trabalho](#)) o trabalho é descrito como: “O atual sistema de execução penal vigente no ordenamento jurídico brasileiro prevê a obrigatoriedade do trabalho do apenado à pena privativa de liberdade em caráter definitivo como forma de ressocialização da pessoa e para evitar o ócio carcerário, dentre outros fins. Tal trabalho sofre a não incidência dos direitos trabalhistas previstos na CLT conforme orientação legislativa.”

que diante do teu sofrimento tu se torne mais forte para vencer os obstáculos da vida (Jaca, visita do dia 30 de junho de 2018, grifo nosso).

Quer dizer, não está em lugar nenhum porque está em Deus, não poderia estar, então, neste plano de lugares mundanos. Mas, como não se sabe de nada além da leitura humana do divino e do mundano, portanto, metaforicamente, a mulher presa como sujeito político e de subjetividade, não cabe em parte nenhuma.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

SD49: Então, o teu futuro amada, não está no horóscopo... Não está no presidente... Não está na política, não está em lugar nenhum [...] (Jaca, visita do dia 30 de junho de 2018).

Quando propusemos a pesquisa já sabíamos que a presença das igrejas era marcada no espaço prisional, contudo, pudemos identificar algumas delimitações bem específicas desta circulação. Imaginávamos ser possível também, através das celebrações, compreender um pouco mais sobre a complexidade das relações de construção dos sujeitos que ocupam este espaço. Foi por isso, que buscamos traçar linhas que nos levassem diretamente a relação entre igrejas cristãs e as mulheres presas. O que não sabíamos era do enraizamento que o discurso cristão institucional ocupava na antiga ala feminina do Presídio Regional de Chapecó. Essa consideração não foi tão óbvia inicialmente, afinal, a redução dos cultos, das visitas e das igrejas neste espaço pareciam sinalizar mais para uma contingência comum da disciplina do que para uma singularidade de governo dos sujeitos.

Então, ao final desse caminho acreditamos que não temos conclusões fixas a apresentar, o que não quer dizer que não tenhamos chegado a algumas considerações relevantes diante dos objetivos que nos propusemos a trabalhar. E sim, que os objetivos traçados para guiar as análises nos possibilitaram observar outros fenômenos e ainda lacunas que poderiam ter sido mais aprofundadas. Portanto, nesse momento, optamos em desenvolver a guisa das considerações finais em dois aspectos: primeiro retomaremos os objetivos e apontaremos sínteses sobre cada um deles e, segundo, apontaremos uma das saídas para novas pesquisas que nos interessam.

Vamos aos objetivos, começando pelo objetivo geral que era: analisar como o discurso religiosos cristão, que circulava no Presídio feminino de Chapecó no ano de 2018, produzia discursos acerca das mulheres presas. Para dizer de forma sucinta, percebemos que este discurso atua como uma forma de governo coletivo e sobretudo individual, que se fixa por ser um horizonte benéfico. Finalidade benéfica esta, que efetivamente garantiu o progresso Ocidental em várias situações, como as concepções de humanidade e direito.

Além disso, as relações históricas demonstraram que se fixa no contexto do Presídio Feminino de Chapecó a prevalência de hábitos cristãos relacionados especialmente ao trabalho. Então, a forma como o discurso religioso da PCr circulava, durante as visitas acompanhadas, produzia imagens de mulheres que precisavam ser vistas justamente em sua invisibilidade.

Quanto aos objetivos específicos, começamos com compreender o funcionamento do discurso cristão no Presídio Feminino de Chapecó. Neste sentido, identificamos que a exclusividade quase completa do discurso católico (que só cedeu em 2019 com a presença de outras igrejas), demonstra o caráter político singular da PCr, como na sua participação no desenvolvimento de documentos sobre direitos humanos. Em seguida, partindo do funcionamento do discurso da PCr, problematizamos a atualização da imagem de mulher cristã como obediente a Deus, que prostrada diante da certeza de sua imperfeição é reconduzida a obedecer Aquele que é perfeito e poderá salvá-la. Tem-se, então, no mitema de Maria, que restitui a aliança de Deus com a humanidade, o retrato mais estabilizado de mulher-mãe e cristã-católica. Ademais, também pudemos indicar que esta face da maternidade vem colada a imagem do matrimônio, via de regra com um homem, como a formulação da perfeição da criação da humanidade. Isto é, homem + mulher = Homem.

Contudo, ao contrapormos essas imagens de mãe e esposa cristã com a vida prisional, compreendemos várias máculas que atravessam a imagem da mulher presa, passando a cristalizar de outra forma este retrato. Quer dizer, vimos uma mãe sofredora, que além dos sofrimentos que passam os homens presos, precisa arcar com as dores (todas – físicas e afetivas) do rompimento da maternidade e, em geral, das condições precárias de economia familiar.

Assim, o espelho em que a mulher presa é refletida no discurso Católico demonstra o nosso último objetivo, que era verificar o espaço da religiosidade entre as práticas humanas asseguradas por lei no cárcere porque a PCr demonstra uma abertura para a confirmação da ausência de acesso a alguns direitos das mulheres detidas e da falta de razoabilidade do sistema punitivo brasileiro. Entretanto, ainda ficou evidente que a forma como o discurso religioso da PCr toma estes sujeitos contribui para a perpetuação de formas de exceção da mulher presa na sociedade atual. Ou seja, cria-se um reflexo de margem do ideal de mulher, veja bem, tratamos como margem porque compreendemos que está refletida dentro do espelho cristão. Podemos dizer, portanto, que a mulher presa está “ao lado” e, é exatamente por isso, que precisa aparecer como uma exceção limítrofe, em que a falta ou dificuldade de acesso aos direitos democráticos básicos, como saúde, trabalho, estudo e vivência cultural indicam o rompimento das esferas sociais e políticas. Resta assim, uma vida em que a possibilidade de obra é amplamente suprimida, em virtude da produtividade de manter-se presa em grades de obediência.

Quanto ao que não pudemos trabalhar nesta oportunidade, gostaríamos de deixar em suspenso uma única questão, já que centraliza novas dúvidas despertadas por essa pesquisa: Como a produtividade das mulheres presas em Chapecó hoje contribui na política local? Algo nos parece certo, há uma positividade na economia destas relações. Afinal todos os saberes produzidos a partir da cadeia só fazem crescer: a violência, a importância dada as prisões, a quantidade e diversidade de igrejas, a quantidade de encarcerados, a quantidade de vagas e unidades e, inclusive, a cidade em torno do Complexo Penitenciário de Chapecó cresce. A Rua Cunha Porã⁵⁵, que termina na primeira guarita do complexo, demonstra bem esse efeito, pipocando em lojas de roupa de “segmento”, redes de farmácia, mercados e é claro de diversas igrejas. Mas, enquanto isso, nos mapas da prefeitura de Chapecó, a desatualização faz com que as unidades prisionais pareçam ser a margem entre a cidade e a roça⁵⁶.

Então, por caminhos ora fechados, ora múltiplos, percebidos na dificuldade de encontrar arquivamentos sobre a igreja e a detenção, encontramos no espaço geográfico uma saída que parece reluzente. Quer dizer, a noção de cidadania para a geografia, que condiz com a cidade como o local geográfico-político nos oferece um outro caminho. Uma vez que, “o território, [...] impõe-se como uma condição continente ao conteúdo político da cidadania e no nível da organização social, cultural e econômica existente em um espaço-temporalidade, [...] também e necessariamente na escala local” (OLIVEIRA, 2018, p. 198). Portanto, tomar em uma perspectiva geográfica questões locais e globais das igrejas, bem como de outros espaços como as cadeias, pode oferecer respostas e novas perguntas para o encontro entre os sujeitos e as relações políticas até então pouco aprofundadas. Isso porque nos permitirão sistematizar análises de discurso em outras delimitações, por exemplo, discussões e noções teóricas de gênero, interseccionalidade e identidade.

55 Trata-se de uma das principais ruas do bairro Efapi em Chapecó-SC, (<https://www.google.com/maps/place/R.+Cunha+Por%C3%A3+-+Efapi,+Chapec%C3%B3+-+SC/@-27.1142122,-52.6787854,16z/data=!4m5!3m4!1s0x94e4b51cfcf4c431:0xa1b84f5f285b23a4!8m2!3d-27.1011284!4d-52.6736356>), o serviço do Google Maps também não mostra a existência de novos loteamentos ao entorno do Complexo Penitenciário de Chapecó.

56 No site da prefeitura de Chapecó podemos localizar os mapas e croquis da cidade (https://web.chapeco.sc.gov.br/documentos/?f=/Bairros/16_EFAPI.pdf), mas quando buscamos localizar o Complexo Penitenciário de Chapecó e seus entornos percebemos que o mapa acaba na entrada da prisão. Esta foi, para nós, uma visão inquietante porque podemos ver de dentro do complexo muitas casas e pessoas circulando a poucos metros de distância, do outro lado da cerca.

7 REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2ª edição, 2010.

_____. Giorgio. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Editora Argos, 2009.

_____. Giorgio. **O que resta de Auschwitz: O arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)**. Tradução Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

ALENCAR, Gedeon. **Protestantismo tupiniquim: hipóteses da (não) contribuição evangélica à cultura brasileira**. São Paulo: Arte Editorial, 2005

ANGOTTI, B. Entre as leis da ciência, do Estado e de Deus: o surgimento dos presídios femininos no Brasil. São Paulo: IBCCRIM, 2012.

ARAÚJO, Emanuel. A arte da sedução: sexualidade feminina na Colônia. In: DEL PRIORI, Mary (Org.). **A história das mulheres no Brasil**. 7ª ed. São Paulo: Contextos, 2004, p.45-77.

ARENDT, H. A condição humana. Tradução de Roberto Raposo e revisão técnica e apresentação de Adriano Correia. 11ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

A VOZ DE CHAPECÓ, Faça feliz o seu lar. **Centro da Memória do Oeste de Santa Catarina (CEON)**, Chapecó, 1953.

AZEVEDO, Israel Belo de. **A celebração do indivíduo: a formação do pensamento batista brasileiro**. Piracicaba: Unimep; São Paulo: Exodus, 1996.

BENVENISTE, Emile. **Problemas de linguística geral I**. Tradução de Maria da Glória Novak e Maria Luisa Neri, São Paulo: Pontes, 2005 [1966].

BÍBLIA, Português. *Bíblia sagrada*: edição pastoral. Tradução Ivo Storniolo e Euclides Martins Balancin. São Paulo (SP): Editora Paulus, 2013.

BITTENCOURT Filho, José. **Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social**. Petrópolis: Vozes e Koinonia, 2003.

BORGES, Juliana. **O que é encarceramento em massa?**. Belo Horizonte- MG: Letramento: Justificando, 2018.

BRASIL Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. Censo demográfico 2010: características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Disponível em: <<http://www.censo2010.ibge.gov.br>>. Acesso em: 09 de outubro de 2017.

BRASIL. Lei n. 11.343, de 23 de agosto de 2006. Institui o Sistema Nacional de Políticas Públicas sobre Drogas – Sisnad; prescreve medidas para prevenção do uso indevido, atenção e reinserção social de usuários e dependentes de drogas; estabelece normas para repressão à

produção não autorizada e ao tráfico ilícito de drogas; define crimes e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/111343.htm>. Acesso em: 20 de maio de 2019.

BRASIL. Congresso Nacional. Câmara dos Deputados. Comissão Parlamentar de Inquérito do Sistema Carcerário. CPI sistema carcerário. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2009. Disponível em: <http://bd.camara.leg.br/bd/handle/bdcamara/2701>. Acesso em: 01 de outubro de 2017.

BRASIL. Lei nº. 7.210, de 11 de julho de 1984. **Lei de execução penal**, Brasília: Câmara dos deputados, Coordenação de Publicações, 2008.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil: promulgada em 5 de outubro de 1988, com as alterações adotadas pelas Emendas Constitucionais nº 1/92 a 53/2006 e pelas Emendas Constitucionais de Revisão nº 1 a 6/94.** – Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2007.

BRASIL. Decreto nº 4.377, de 13 de Setembro de 2002. **Promulga a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher, de 1979, e revoga o Decreto no 89.460, de 20 de março de 1984 (2002).** Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2002/D4377.htm. Acesso em: 02 fev 2019.

BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder:** teorias da sujeição. Tradução Rogério Bettoni, 1ªed., Belo Horizonte: Autêntica editora, 2018.

CANDIOTTO, Subjetividade e verdade no último Foucault. In: **Trans/Form/Ação**, 2008, v. 31, n. 1, p. 87-103. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-31732008000100005&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em: 11 de março de 2017.

CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro (orgs). **Foucault e o Cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

CÔRTEZ, Mariana. **Diabo e Fluoxetina:** formas de gestão da diferença. 2012. 384p. Tese (outorado), Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/280146>>. Acesso em: 10 de junho de 2019.

CUNHA, Magali do Nascimento. **A explosão gospel:** um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil. Rio de Janeiro: Mauad X e Instituto Mysterium, 2007.

DAVIS, Angela. **Estarão as prisões obsoletas?** Tradução: Marina Vargas, 2. ed. Rio de Janeiro, Difel, 2018.

DE KADT, Emanuel. **Católicos radicais no Brasil**. Tradução de Maria Valentina Rezende e Maria Valéria Rezende. Brasília: UNESCO/MEC, 2007.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS. Assembleia Geral das Nações Unidas em Paris. 10 dez. 1948. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/direitoshumanos/>>. Acesso em: 10 abr. 2019.

DEL PRIORI, Mary. Magia e medicina na Colônia: o corpo feminino. In: DEL PRIORI, Mary (Org.). **A história das mulheres no Brasil**. 7ª ed. São Paulo: Contextos, 2004, p. 78-114.

DEPEN. Departamento Penitenciário Nacional. Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias INFOPEN - dezembro de 2014, Brasília: Ministério da Justiça e Cidadania, 2014. Disponível em <http://www.justica.gov.br/seus-direitos/politica-penal/documentos/infopen_dez14.pdf> . Acesso em: 03 de outubro de 2017.

DEPEN. Departamento Penitenciário Nacional. Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias INFOPEN – atualizações, junho de 2016. Brasília: Ministério da Justiça e Segurança Pública, 2017a. Disponível em <http://www.justica.gov.br/news/ha-726-712-pessoas-presas-no-brasil/relatorio_2016_junho.pdf>. Acessado em 29 de julho de 2018.

DEPEN. Departamento Penitenciário Nacional. Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias - INFOPEN mulheres, 2ªed. Brasília: Ministério da Justiça e Segurança Pública, 2017b. Disponível em <http://depen.gov.br/DEPEN/depen/sisdepen/infopen-mulheres/infopenmulheres_arte_07-03-18.pdf>. Acessado em 29 de agosto de 2018.

DREYFUS, Humbert L., RABINOW Paul. **Michel Foucault** uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica. Tradução Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. 2ª ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010 [1982].

FILHO, Kleber Prado. A política das identidades como pastorado contemporâneo. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro (Orgs.). **Foucault e o cristianismo**, Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2012. p. 111-121.

FIORIN, José Luiz. **As astúcias da enunciação**: as categorias de pessoa, espaço e tempo. São Paulo: Ática, 1996.

FONSECA, Márcio A., **Michel Foucault e a constituição do sujeito**. São Paulo: Edue Editora PUC-SP, 2003.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramallete. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999 [1975].

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território e população: Curso ministrado no Collège de France (1977-1978)**. São Paulo: Martins Fontes, 1ª ed. 2008a.

_____. **A Ordem do Discurso**. Aula inaugural no *Collège de France*, pronunciada em 02 de dezembro de 1970. Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 5ªed., 1999.

_____. Verdade e subjectividade (Howison Lectures). **Revista de Comunicação e linguagem**. nº 19. Lisboa: Edições Cosmos, 1993.

_____. **Nietzsche, Freud e Marx: theatrum philosophicum.** Tradução Jorge Lima Barreto. São Paulo: Princípio, 1997 [1975].

_____. O Sujeito e o Poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica.** 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013 [1983]. p. 273-295.

_____. **Microfísica do poder.** Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984 [1979].

_____. **O nascimento da biopolítica.** *Curso ministrado no Collège de France (1978-1979).* Edição estabelecida por Michel Senellart; sob a direção de François Edward e Alessandro Fontana; tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

_____. *Eu, Pierre Revière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão....* 2ª ed., Rio de Janeiro: Graal, 2013 [1973].

FRANCISCO I. **Discurso em viagem apostólica aos Emirados Árabes Unidos para encontro inter-religioso** (04/02/2019). Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2019/february/documents/papa-francesco_20190204_emiratiarabi-incontrointerreligioso.html. Acesso em: 05 de abril de 2019.

FRANCISCO I. **Discurso em viagem apostólica a Marrocos para encontro com migrantes** (30/03/2019). Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2019/march/documents/papa-francesco_20190330_migranti-marocco.html. Acesso em: 05 de abril de 2019.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto. **Nem anjos, nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo.** Petrópolis: Vozes, 1994.

GILSON, Étienne. **O espírito da filosofia medieval.** Tradução Eduardo Brandão, São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada.** Guanabara (RJ): LTC, 1988.

_____. **Manicômio, Prisões e Conventos.** São Paulo: Perspectiva, 1990.

GOODING, David; LENNOX, John. **A definição do Cristianismo.** Porto Alegre: A Verdade, 2014.

JOÃO PAULO II, Papa. **Carta apostólica Mulieris dignitatem** (Sobre a dignidade e a vocação da mulher por ocasião do ano mariano). São Paulo: Paulinas, 1988. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html. Acesso em: 10 de abril de 2019.

LEME, José Luís Câmara. A desrazão, a confissão e a profundidade do homem europeu. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro (Orgs.). **Foucault e o cristianismo**, Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2012. p. 23-45.

MACEDO, Edir. **Orixás, caboclos & guias**: deuses ou demônios? 14 ed. Rio de Janeiro: Universal, 1997.

MANICKI, Anthony. Técnicas de si e subjetivação no cristianismo primitivo: uma leitura do curso Do Governo dos Vivos. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro (Orgs.). **Foucault e o cristianismo**, Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2012. P. 57-72.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2005.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O celeste porvir**: a inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: ASTE e Pendão Real; São Bernardo do Campo: IMS, 1995.

MODESTI, Marli Canello. **Mulheres aprisionadas: as drogas e as dores da privação da liberdade**. Chapecó: Argos, 2013.

O IMPARCIAL, É pecado beijar antes do casamento?, **Centro da Memória do Oeste de Santa Catarina (CEON)**, Chapecó, 1953.

OLIVEIRA, Odete Maria. **Prisão: um paradoxo social**. Florianópolis: Editora UFSC, 1984.

OLIVEIRA, Márcio Piñon. **Para compreender o Leviatã Urbano** – a cidadania como nexó político-territorial. IN: CARLOS, Ana Fani Alessandrin; SOUZA, Marcelo Lopes; SPOSITO, Maria Encarnação Beltrão. A produção do espaço urbano: agentes e processos, escalas e desafios, 1ª ed. 6ª reimpressão, São paulo: Contexto, 2018.

ORLANDI, E. **Discurso e texto**: Formulação e circulação de sentidos. Campinas: Pontes, 2001.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise de discurso**: princípios e procedimentos. 8ª ed. Campinas: Pontes, 2009.

ORO, Ari Pedro. **O avanço pentecostal e a reação católica**. Petrópolis: Vozes, 1996.

ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). **Globalização e religião**. 2ª ed., Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

ORO, Ari Pedro. Neopentecostalismo Macumbeiro. **Revista USP**, São Paulo, n.68, p. 319-332, dezembro/fevereiro 2005-2006 Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13505/15323>. Acesso em: 10 de março de 2019.

ORO, Ari Pedro; ALVES, D. Renovação Carismática Católica e Pentecostalismo Evangélico: convergências e divergências. **Debates do NER**, vol. 30, Porto Alegre, UFRGS, 2016, p. 219-245. Disponível em:

<https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/159334/001015514.pdf?sequence=1> .
Acesso em: 27 de maio de 2019.

ORO, Ari Pedro. Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente. **Estudos Afro-Asiáticos**, vol 24, Rio de Janeiro, 2002. Disponível em:
http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-546X2002000200006. Acesso em: 20 de maio de 2019.

ORO, Ari Pedro. Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra?. **Debates do NER**, vol. 1, Porto Alegre, UFRGS, 1997. Disponível em:
<https://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/2686/1502>. Acesso em: 27 de maio de 2019.

OTTAVIANI, Edelcio; FABRA, André Luiz; CHACON, Jerry Andriano. Entre o assujeitamento de si: pastoral cristã à luz de Michel Foucault. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro (orgs). **Foucault e o Cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012. p. 147-156.

PACE, Enzo. Religião e Globalização. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). **Globalização e religião**. 2ª ed., Petrópolis:Editora Vozes, 1999. p. 25-42.

PAEGLE, Eduardo Guilherme de Moura. **A “Mcdonaldização” da fé: o culto como espetáculo entre os evangélicos brasileiros**. Florianópolis, 2013. 266f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) Universidade Federal de Santa Catarina.

PASTORAL CARCERÁRIA. **Maria e as Marias nos cárceres: mulher atrás das grades, formação para agentes da pastoral carcerária**, 1ª ed., São Paulo: Paulus, 2018.

PASTORAL CARCERÁRIA. **Como fazer pastoral carcerária: formação para agentes da pastoral carcerária**, 1ª ed., São Paulo: Paulus, 1995.

PASTORAL CARCERÁRIA. **O que é a Pastoral Carcerária?** Disponível em:
<<https://carceraria.org.br/a-pastoral-carceraria>>. Acesso em: 30 de janeiro de 2019.

PÊCHEUX, M. **O discurso: estrutura ou acontecimento**. Tradução: Eni Puccinelli Orlandi, 4ª ed., Campinas, SP: Pontes Editores, 2006 [1983].

PEDRO, Joana Maria. Mulheres do sul. In: DEL PRIORI, Mary (Org.). **A história das mulheres no Brasil**. 7ª ed. São Paulo: Contextos, 2004, p. 278-321.

PIEPER, Frederico. Sobre o conceito de religião. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (Org.). **Religião e Linguagem: abordagens teóricas interdisciplinares**. São Paulo: Paulus, 2015. p. 373-412.

PRANDI, Reginaldo. A religião do planeta global. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). **Globalização e religião**. 2ª ed., Petrópolis:Editora Vozes, 1999. p. 63-72.

RADIN, José Carlos. Os italianos nas terras novas do Oeste Catarinense. In: HEINSFELD, Adelar (Org.). **A Região em Perspectiva: diferentes faces da história catarinense**. Joaçaba (SC): Edições UNOESC, 2001. p. 139-170.

RAMINELLI, Ronald. Eva Tupinambá. In: DEL PRIORI, Mary (Org.). **A história das mulheres no Brasil**. 7ª ed. São Paulo: Contextos, 2004, p.11-44.

RENK, Arlete. **Sociodicéia às avessas**. Chapecó (SC): Editora Grifos, 2000.

REVEL, Judith. O pensamento vertical: uma ética da problematização. In: GROS, Frédéric (Org.). **Foucault: a coragem da verdade**. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo, Parábola Editorial, 2004, p. 67.

ROESE, Adriana *et al.* Diário de campo: construção e utilização em pesquisa. **Brazilian Journal of Nursing**, v. 5, n. 3, 2006.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017.

RUMSTAIN, Ariana; ALMEIDA, Ronaldo. Os católicos no trânsito religioso. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). **Catolicismo Plural: dinâmicas contemporâneas**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2009.

RUIZ, Castor Bartolomé. **Cadernos IHU ideias: O poder pastoral, as artes de governo e o estado moderno**. Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Instituto Humanitas Unisinos. São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2016.

SAUSSURE, F. de. **Curso de Lingüística Geral**. Tradução Antônio Chelini, José Paulo Paes, Isidoro Blikstein. 25.ed. São Paulo: Cultrix, 1999.

SIEPIERSKI, Paulo D. Contribuições para uma tipologia do pentecostalismo brasileiro. In: GUERRIERO, Silas (Org.). **O estudo das religiões: desafios contemporâneos**. São Paulo: Paulinas, 2003.

SILVA JR, Antônio Carlos da Rosa. **Recuperação Religiosa de Presos: Conversão Moral e Pluralismo Religioso na APAC**. Dissertação de mestrado – Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós graduação em Ciência da Religião, ano de obtenção 2013.

SOUZA, Pedro de. **Análise do discurso**, LLV/CCE/UFSC. Florianópolis, 2011.

SOUZA, Pedro. Entre o assujeitamento e a constituição de si: Pastoral cristã a luz de Michel Foucault. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro (Orgs.). **Foucault e o cristianismo**, Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2012. P. 147-156.

THOMPSON, Augusto. **A Questão Penitenciária**. Rio de Janeiro: Forense, 5ª ed., 2002.

UNIVERSAL DO REINO DE DEUS. **Universal nos Presídios: há mais de 3 décadas levando o Evangelho aos encarcerados**. Disponível em:

<<https://sites.universal.org/universal40anos/artigo/16-universal-nos-presidios-ha-mais-de-3-decadas-levando-o-evangelho-aos-encarcerados>>. Acesso em: 30 de janeiro de 2019.

VARELLA, Draúzio. **Prisioneiras**. 1ª Ed. São Paulo: Companhia das letras, 2017.

VARGAS, Laura Ordóñez. Religiosidade: mecanismos de sobrevivência na Penitenciária Feminina do Distrito Federal. **Revista Comunicações do ISER**, n. 61. Religiões e Prisões, 2005, p. 30-39.

VELHO, Globalização: Antropologia e religião. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). **Globalização e religião**. 2ª ed., Petrópolis: Editora Vozes, 1999. p. 43-62.

WOODS JR, Thomas E. **Como a Igreja Católica construiu a civilização Ocidental**. Tradução de Élcio Carillo; revisão Emérico da Gama. São Paulo: Quadrante, 8ª Ed. 2014.

8 APÊNDICES

Apêndice A – Termo de consentimento livre e esclarecido (TCLE) para os celebrantes/visitantes religiosos.

Prezada participante,

Este é um convite para participar da pesquisa: **O cárcere feminino cristão**, desenvolvida pela pesquisadora Gabriela Serena Fagundes (083.144.759-12) no Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos da Universidade Federal Fronteira Sul (UFFS), sob a orientação do Professor Dr. Eric Duarte Ferreira. **Sua colaboração não é obrigatória e tem plena autonomia de decisão**, bem como poderá a qualquer momento desistir de colaborar com a pesquisa. Como a participação é voluntária, não receberá nenhuma remuneração. Serão utilizadas e mencionadas no estudo, apenas as denominações religiosas cristãs responsáveis pelas celebrações. Ou seja, você não será identificado em nenhum momento.

1. Objetivo Principal

Analisar como o discurso religioso que circulava no presídio Regional de Chapecó, no ano de 2018, produzia imagens sobre a mulher presa. Ou seja, analisar discursivamente como as celebrações se inserem no cárcere e de que modo toma a posição sujeito ocupada pelas internas participantes. Para que seja possível verificar qual é o espaço que a religiosidade ocupa dentre as práticas humanas asseguradas na prisão.

2. Critério de inclusão

O objeto de análise delimita os critérios de participação na pesquisa em: ser mulher cristã abrigada na ala feminina do Presídio Regional de Chapecó e participar das celebrações. Serão participantes também os celebrante, pela condução dos cultos, reuniões ou celebrações cristãs nas dependências do Presídio Regional de Chapecó (SC).

3. Meios para garantir o sigilo e privacidade

Será garantida a privacidade de todas as identidades e de todas as informações coletadas. Qualquer dado que possa identificar as participantes, sejam celebrantes ou mulheres detidas, serão omitidas no desenvolvimento e apresentação do estudo. A qualquer tempo, durante ou depois do estudo, poderá ser solicitado a responsável pela pesquisa informações sobre o estudo ou sobre sua colaboração.

4. A identidade das participantes

Caso haja informações que possam identificar sua colaboração como celebrante, tais dados serão omitidos em todas as etapas da pesquisa e posteriormente em sua publicação e

divulgação. **A colaboração consiste em autorizar: as atividades de observação e a captura dos áudios das celebrações ministradas na ala feminina do Presídio Regional de Chapecó no período de abril de 2018 até dezembro de 2018 e conceder uma entrevista semidirigida sobre a temática.**

5. Duração e procedimentos da coleta de informações

O tempo de duração das observações e capturas de áudio será exatamente o de duração de cada celebração ministrada na ala feminina do presídio (abril até dezembro de 2018). Após as coletas será realizada a transcrição dos áudios e codificação de identidades caso seja necessário, para posterior análise das observações. Quanto à entrevista, o tempo estipulado é de cerca de 30 minutos e não terá identificação pessoal, o material também será transcrito para as análises.

6. Guarda dos materiais coletados

O material de análise coletado será arquivado em mídias digitais e terão acesso ao material somente a pesquisadora e o professor orientador. Ao final da pesquisa, após o período de cinco anos, todo o material será destruído.

7. Benefícios diretos e indiretos aos participantes

Os benefícios se dão pela possibilidade de compreender a relação aproximada entre a religião cristã e o sistema punitivo. Pois, acreditamos que será possível dimensionar tanto ao meio acadêmico como ao meio social as potencialidades das ações cristãs no cárcere e a discussão de seus paradigmas. Outro benefício advém da escolha metodológica para a análise da população carcerária feminina com o intuito de trazer luz ao espaço sujeito feminino do século XXI. O que possibilitará o seu reconhecimento e a problematização das políticas públicas de saúde para as mulheres em situação de prisão. Como benefício direto as envolvidas, após o término da pesquisa será propiciada trocas de experiências sobre a temática abordada, através de debate e palestra.

8. Previsão de riscos

A pesquisa poderá oferecer risco de constrangimento emocional e/ou psicológico pela inserção da pesquisadora no contexto de vivência religiosa. Todavia, consideramos que o risco de constrangimento das participantes pela intervenção das entrevistas é minimizado pela forma de coleta de material. Ou seja, estabelecemos como critério, o convite generalizado a todos os participantes de celebrações cristãs (celebrantes ou mulheres detidas). Bem como, a delimitação das entrevistas será estabelecida pela autoindicação em participar. Caso, ainda que por escolha própria, o (a) participante se sinta desconfortável ou constrangido durante o

procedimento poderá encerrar a qualquer momento sua participação e desligar-se, sem necessidade de justificativa, da pesquisa.

9. A divulgação dos resultados da pesquisa

A divulgação da pesquisa se dará por meio de publicações em revistas científicas, eventos e da dissertação de mestrado da pesquisadora. Além disso, está prevista a devolutiva aos envolvidos na pesquisa por meio de debates e palestras nos meios institucionais envolvidos no estudo com a participação dos envolvidos.

Caso concorde em autorizar a coleta de informações, uma das vias deste termo de consentimento ficará em sua posse e outra deverá ser entregue a pesquisadora.

Chapecó, _____ de _____ de 2018.

Assinatura da pesquisadora responsável

Contato profissional com a pesquisadora responsável: (49) 9 9933-2386 / gabiserenaf@gmail.com. Em caso dúvidas ou esclarecimentos quanto a condução ética da pesquisa entrar em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa da UFFS: (49) 2049-3745 / cep.uffs@uffs.edu.br.

Declaro que entendi os objetivos de minha colaboração com a pesquisa acima descrita e concordo em participar.

Nome completo: _____

Assinatura: _____

Apêndice B – Termo de consentimento livre e esclarecido (TCLE) para as mulheres cristãs detidas.

Prezada participante,

Este é um convite para participar da pesquisa: **O cárcere feminino cristão**, desenvolvida pela pesquisadora Gabriela Serena Fagundes (083.144.759-12) no Programa de Pós Graduação em Estudos Linguísticos da Universidade Federal Fronteira Sul (UFFS), sob a orientação do Professor Dr. Eric Duarte Ferreira. **Sua colaboração não é obrigatória e tem plena autonomia de decisão**, bem como poderá a qualquer momento desistir de colaborar com a pesquisa. Como a participação é voluntária, não receberá nenhuma remuneração. Serão utilizadas e mencionadas no estudo, apenas as instituições envolvidas e as denominações religiosas cristãs responsáveis pelas celebrações. Ou seja, você não será identificada em nenhum momento.

1. Objetivo Principal

Analisar como o discurso religioso que circulava no presídio Regional de Chapecó, no ano de 2018, produzia imagens sobre a mulher presa. Ou seja, analisar discursivamente como as celebrações se inserem no cárcere e de que modo toma a posição sujeito ocupada pelas internas participantes. Para que seja possível verificar qual é o espaço que a religiosidade ocupa dentre as práticas humanas asseguradas na prisão.

2. Critério de inclusão

O objeto de análise delimita os critérios de participação na pesquisa em: ser mulher cristã abrigada na ala feminina do Presídio Regional de Chapecó e participar das celebrações. Participam também os celebrantes, pela condução dos cultos, reuniões ou celebrações cristãs nas dependências do Presídio Regional de Chapecó (SC).

3. Meios para garantir o sigilo e privacidade

Será garantida a privacidade de todas as identidades e de todas as informações coletadas. Qualquer dado que possa identificar as participantes, sejam celebrantes ou mulheres detidas, serão omitidas no desenvolvimento e apresentação do estudo. A qualquer tempo, durante ou depois do estudo, poderá ser solicitado a responsável pela pesquisa informações sobre o estudo ou sobre sua colaboração.

4. A identidade das participantes

Caso haja informações que possam identificar sua colaboração, tais dados serão omitidos em todas as etapas da pesquisa e posteriormente em sua publicação e divulgação. A

colaboração consiste em ter conhecimento das atividades de observação e a captura dos áudios das celebrações ministradas na ala feminina do Presídio Regional de Chapecó no período de abril de 2018 até dezembro de 2018 e conceder uma entrevista semidirigida sobre a temática.

5. Duração e procedimentos da coleta de informações

O tempo de duração das observações e capturas de áudio será exatamente o de duração de cada celebração ministrada na ala feminina do presídio (abril até dezembro de 2018). Após as coletas será realizada a transcrição dos áudios e codificação de identidades caso seja necessário, para posterior análise das observações. Quanto à entrevista, o tempo estipulado é de cerca de 30 minutos, o material também será transcrito para as análises.

6. Guarda dos materiais coletados

O material de análise coletado será arquivado em mídias digitais e terão acesso ao material somente a pesquisadora e o professor orientador. Ao final da pesquisa, após o período de cinco anos, todo o material será destruído.

7. Benefícios diretos e indiretos aos participantes

Os benefícios se dão pela possibilidade de compreender a relação aproximada entre a religião cristã e o sistema punitivo. Pois, acreditamos que será possível dimensionar tanto ao meio acadêmico como ao meio social as potencialidades das ações cristãs no cárcere e a discussão de seus paradigmas. Outro benefício advém da escolha metodológica para a análise da população carcerária feminina com o intuito de trazer luz ao espaço sujeito feminino do século XXI. O que possibilitará o seu reconhecimento e a problematização das políticas públicas de saúde para as mulheres em situação de prisão. Como benefício direto as envolvidas, após o término da pesquisa será propiciada trocas de experiências sobre a temática abordada, através de debate e palestra.

8. Previsão de riscos

A pesquisa poderá oferecer risco de constrangimento emocional e/ou psicológico pela inserção da pesquisadora no contexto de vivência religiosa. Todavia, consideramos que o risco de constrangimento das participantes pela intervenção das entrevistas é minimizado pela forma de coleta de material. Ou seja, estabelecemos como critério, o convite generalizado a todos os participantes de celebrações cristãs (celebrantes ou mulheres detidas). Bem como, a delimitação das entrevistas será estabelecida pela autoindicação em participar. Caso, ainda que por escolha própria, a participante se sinta desconfortável ou constrangido durante o procedimento poderá encerrar a qualquer momento sua participação e desligar-se, sem

necessidade de justificativa, da pesquisa. Sobre a intervenção das entrevistas na situação do ambiente prisional, vale ressaltar mais uma medida. Os diálogos serão realizados somente com local e tempo adequado, ou seja, com condições de garantia da privacidade e do sigilo.

9. A divulgação dos resultados da pesquisa

A divulgação da pesquisa se dará por meio de publicações em revistas científicas, eventos e da dissertação de mestrado da pesquisadora. Além disso, está prevista a devolutiva aos envolvidos na pesquisa por meio de debates e palestras nos meios institucionais envolvidos no estudo com a participação dos envolvidos.

Caso concorde em autorizar a coleta de informações, uma das vias deste termo de consentimento ficará em sua posse e outra deverá ser entregue a pesquisadora.

Chapecó, _____ de _____ de 2018.

Assinatura da pesquisadora responsável

Contato profissional com a pesquisadora responsável: (49) 9 9933-2386 / gabiserenaf@gmail.com. Em caso dúvidas ou esclarecimentos quanto a condução ética da pesquisa entrar em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa da UFFS: (49) 2049-3745 / cep.uffs@uffs.edu.br.

Declaro que entendi os objetivos de minha colaboração com a pesquisa acima descrita e concordo em participar.

Nome completo: _____

Assinatura: _____

APÊNDICE C – Roteiro de entrevistas semidirigidas para celebrantes/visitantes religiosos cristãos

As questões apresentadas a seguir fazem parte do projeto de pesquisa intitulado “O cárcere feminino cristão”, conforme anteriormente informado através do Termo de consentimento livre e esclarecido (TCLE). As questões propostas poderão ser respondidas livremente, bem como, poderá escolher em não respondê-las caso não saiba informar ou não queira falar sobre o assunto. A entrevista será conduzida por questões semiestruturadas, que terão as respostas gravadas em áudio para a finalidade de transcrição e análise. Ao final desta entrevista, ou durante se julgar necessário, sinta-se a convidado a comentar, sugerir ou questionar sobre as questões levantadas ou sobre o trabalho de pesquisa.

1 – Você poderia contar um pouco sobre a sua história como agente da pastoral (ou agente da HB8.2)?

2 – Pode descrever quais são as orientações dadas pelos agentes que devem ser seguidas durante as visitas?

3 – Na sua experiência, como tem sido a relação das equipes cristãs com a administração do Presídio de Chapecó com relação às visitas?

4 – Como ocorre o contato com as mulheres durante as visitas e celebrações?

5– Pode falar como tem sido a relação entre a missão evangelizadora das igrejas cristãs nas prisões com as regras do ambiente prisional?

6 – Como avalia as condições “de vida humana” na prisão, especialmente na ala feminina?

7 – Na sua visão, qual o papel do trabalho da pastoral católica (ou da HB 8.2) nas prisões?

8 – No momento quais são os objetivos da pastoral carcerária (ou do Ministério de assistência social – HB8.2) na prisão feminina de Chapecó?

9 – Como você descreve a recepção da equipe (da pastoral) nas ‘cadeias’?

10 – Para você quais são os principais motivos que faz com que as presas se identifiquem ou retomem o cristianismo?

11 – A partir do que presenciou e ouviu na prisão, o que pensa sobre a participação da mulher na criminalidade?

12- A pastoral carcerária (ou ministério) se define como a pastoral social da Igreja, o que pensa sobre essa definição?

13 – Como agente pastoral (missionário), como você descreve sua trajetória cristã?

- Nossa conversa será importante para estudar a relação das igrejas cristãs com o sistema prisional feminino. O papel dessa pesquisa é compreender como a assistência religiosa tem ocorrido como uma das garantias para mulheres que estão detidas. Serão bem vindas sugestões sobre o trabalho como, por exemplo, o que vê sobre esse tipo de pesquisa ou sobre o que pensa com relação aos questionamentos.

APÊNDICE D – Roteiro de entrevistas semidirigidas para as mulheres cristãs detidas

As questões apresentadas a seguir fazem parte do projeto de pesquisa intitulado “O cárcere feminino cristão”, conforme anteriormente informado através do Termo de consentimento livre e esclarecido (TCLE). As questões propostas poderão ser respondidas livremente, bem como, poderá escolher em não respondê-las caso não saiba informar ou não queira falar sobre o assunto. A entrevista será conduzida por questões semiestruturadas, que terão as respostas gravadas em áudio para a finalidade de transcrição e análise. Ao final desta entrevista, ou durante se julgar necessário, sinta-se a convidado a comentar, sugerir ou questionar sobre as questões levantadas ou sobre o trabalho de pesquisa.

1. Quais são as igrejas que visitam a ala feminina?
 2. Você poderia contar um pouco sobre como são as visitas religiosas e as celebrações das igrejas?
 3. As visitas e celebrações ocorrem em quais locais?
 4. Qual a sua opinião sobre as visitas das igrejas aqui na ala feminina?
 5. Poderia falar sobre a sua história como cristã?
 6. E, com relação a sua história como cristã aqui na ala feminina?
- Nossa conversa será importante para estudar a relação das igrejas cristãs com o sistema prisional feminino. O papel dessa pesquisa é compreender como a assistência religiosa tem ocorrido como uma das garantias para mulheres que estão detidas. Serão bem vindas sugestões sobre o trabalho como, por exemplo, o que vê sobre esse tipo de pesquisa ou sobre o que pensa com relação aos questionamentos.

APÊNDICE E – Representação da estrutura física do Presídio Regional de Chapecó no ano de 2018.

