



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

EDUARDO HENRIQUE ARAÚJO DE GUSMÃO

**DINÂMICAS PRISIONAIS E RELIGIÃO: UMA ANÁLISE SOBRE AS
TRAJETÓRIAS E EXPERIÊNCIAS DE DETENTOS EM PROCESSOS DE
CONVERSÃO**

RECIFE/PE
2011

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

**DINÂMICAS PRISIONAIS E RELIGIÃO: UMA ANÁLISE SOBRE AS
TRAJETÓRIAS E EXPERIÊNCIAS DE DETENTOS EM PROCESSOS DE
CONVERSÃO**

EDUARDO HENRIQUE ARAÚJO DE GUSMÃO

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Orientadora
Prof. Dra. Roberta Bivar Carneiro Campos

RECIFE/PE
2011

Catálogo na fonte
Bibliotecária, Divonete Tenório Ferraz Gominho, CRB4-985

G982d Gusmão, Eduardo Henrique Araújo de
 Dinâmicas prisionais e religião : uma análise sobre as trajetórias e
 experiências de detentos em processos de conversão / Eduardo
 Henrique Araújo de Gusmão. – Recife: O autor, 2011.
 176 folhas : il. ; 30 cm.

 Orientadora: Profa. Dra. Roberta Bivar Carneiro Campos.
 Tese (doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
 Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2011.
 Inclui bibliografia e anexo.

 1. Antropologia. 2. Prisão. 3. Penitenciárias. Conversão. Religião –
 Mudança. I. Campos, Roberta Bivar Carneiro (Orientadora). II.
 Titulo.

390 (22.ed.) BCFCH2011-11

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

EDUARDO HENRIQUE ARAÚJO DE GUSMÃO

**DINÂMICAS PRISIONAIS E RELIGIÃO: UMA ANÁLISE SOBRE AS
TRAJETÓRIAS E EXPERIÊNCIAS DE DETENTOS EM PROCESSOS DE
CONVERSÃO**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Antropologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para
a obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Orientadora

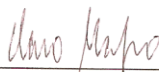
Prof. Dra. Roberta Bivar Carneiro Campos

Aprovada em 14 de Março de 2011

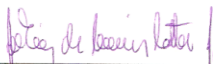
BANCA EXAMINADORA



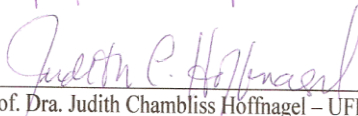
Prof. Dra. Roberta Bivar Carneiro Campos – UFPE



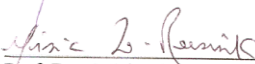
Prof. Dra. Clara Cristina Jost Mafra – UERJ



Prof. Dr. José Luiz Ratton – UFPE



Prof. Dra. Judith Chambliss Hoffnagel – UFPE



Prof. Dra. Mísia Lins Reesink – UFPE

Dedico este trabalho aos homens que cumprem pena privativa de liberdade no Complexo Penitenciário do Serrotão e àqueles, que no âmbito de suas práticas de evangelização religiosa, abrem caminhos para a consolidação do respeito à dignidade humana.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho, em sua elaboração contou com a ajuda de várias pessoas, que estiveram presentes em diferentes etapas.

Primeiramente, gostaria de agradecer a todas as pessoas que compuseram o meu campo de pesquisa. Agradeço inicialmente aos presos que se encontravam detidos no Complexo do Serrotão, à sua atenção prestada no sentido de facilitar o meu acesso como interlocutor às suas histórias, dramas e testemunhos de vida. Agradeço também aos seus familiares que em muitos momentos mediarão este contato e agradeço aos funcionários que compõem administrativamente esta unidade penal. Agradeço aos líderes religiosos, homens e mulheres, pastores e padres de distintas igrejas e confissões que se dispuseram a me ouvir e a relatar suas experiências de atuação no Presídio do Serrotão. Agradeço aos rapazes e mulheres que compõem a Pastoral Carcerária de Campina Grande, especialmente as pessoas de Joselma, Nicinha, Irmã Nilza e Jacinta.

Agradeço aos pastores Wellington, Carlos, Alberto e Marcos, que atuam nas igrejas Assembléia de Deus do bairro de Santa Rosa e na Igreja Universal do bairro do Monte Santo, ambas em Campina Grande. O contato com estes pastores facilitou o acesso a vários presos que cumpriam pena no Serrotão.

Agradeço ao Juiz de Direito, Sr. Adhemar de Paula Leite Ferreira Neto, que atuou na Vara de Execuções Penais do Fórum Afonso Campos em Campina Grande, durante o tempo da pesquisa e concedeu a autorização para a sua realização.

Agradeço à minha professora orientadora Roberta Bivar Carneiro Campos que, de maneira competente e antropológicamente sensível soube dar contribuições imprescindíveis para este trabalho. Além de reconhecer a importância das suas sugestões, que ficaram evidentes em diferentes momentos da pesquisa, também quero colocar que o seu talento e vocação como antropóloga é um fato que merece reconhecimento e louvor.

Agradeço a todos os professores que compõem a Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco.

Agradeço ao Professor José Luiz Ratton por suas contribuições à este trabalho, oferecidas durante o curso de “Sociologia do Crime”. Reconheço e admiro seu talento como docente e pesquisador.

Agradeço aos meus familiares, especialmente meus pais, pela ajuda e paciência que a mim dedicaram ao longo de todo o doutorado.

À Elaine agradeço... e ofereço de volta meu afeto e amor, eternos.

Agradeço à CAPES, pelo financiamento desta pesquisa.

Aqui dentro, eu me converti e encontrei minha liberdade. Quem tá lá fora não tem muita idéia do quanto a gente subestima algumas coisas e valoriza demais outras, que não é tão importante. E a liberdade, Eduardo, que é algo tão importante, digno, a gente não valoriza ela. Antes de chegar aqui, eu achava que era livre por que tinha dinheiro e porque mandava em muitos homens. Mas, isso me fez perder a dignidade e o respeito da minha família. O crime me fez perder tantas coisas que teve um dia, no dia da minha conversão, que eu vi que era tudo, menos um ser humano. Por qué é isso o que esse lugar retira de você Eduardo: retira a sua humanidade. A prisão lhe transforma num bicho homem, em alguém muito pior do que aquele que entrou. Agora, se você quiser mudar, você muda. E eu te digo, que o que mudou a minha vida foi Jesus, trazido pelos irmãos. Foi o que me tornou ser humano de novo. Hoje eu me vejo de novo como homem, só que dessa vez, sou um homem limpo, com dignidade.

Francisco,

(Detento cujas palavras e identidade, de acordo com o seu pedido,
ficam aqui registradas)

[...] Alguma coisa, alguma coisa muito geral, está acontecendo com a maneira como as pessoas pensam em quem são, em quem são os outros, e em como querem ser retratadas, denominadas, compreendidas e situadas pelo mundo em geral. “A representação do self na vida cotidiana”, para evocar a célebre expressão de Erving Goffman, também se tornou uma questão menos individual, um projeto menos pessoal, mais coletivo, talvez até político. Existem hoje, praticamente em toda parte, esforços organizados, sustentados e assíduos, e às vezes bem mais do que isso, no sentido de promover o destino mundano desta ou daquela variedade de individualidade pública. O que temos aqui é um concurso de espécies.

Clifford Geertz

(O beliscão do destino, Nova Luz sobre a Antropologia)

RESUMO

Esta tese é resultado de um trabalho de campo antropológico realizado no Complexo Penitenciário do Serrotão, em Campina Grande, no estado da Paraíba. A pesquisa teve uma duração de seis meses e foi realizada entre Setembro de 2007 e Março de 2008. Teve como objetivo principal compreender a relação entre religião e prisão a partir das experiências de conversão religiosa ao pentecostalismo evangélico entre detentos que cumprem pena privativa de liberdade em regime fechado. Ao longo da pesquisa, as experiências de conversão foram compreendidas levando em consideração aspectos de continuidade, negociação e mudança. Os relatos evidenciam mudanças de conduta que ocorreram de modo processual e negociado, num contexto marcado por conflitos e resoluções violentas. No entanto, apesar dos aspectos que salientam a dimensão processual e contínua das experiências de conversão, o seu aspecto transformador não foi negligenciado. Neste sentido, os dados etnográficos evidenciam as práticas religiosas cotidianas destes detentos, como suas orações, evangelizações e pregações, buscando identificar os elementos que compõem esta mudança de conduta e a transformam em *habitus*. Além das experiências de conversão, os dados também examinam outros elementos que atuam no âmbito do convívio diário dos presos, elementos que dizem respeito à organização desta convivência e às representações e concepções do coletivo de detentos acerca da experiência do encarceramento.

Palavras-Chave: prisão, penitenciária, conversão, experiência, religião, mudança.

ABSTRACT

This thesis is the result of an anthropological fieldwork conducted in the Prison Complex of Serrotão, located in the city of Campina Grande, state of Paraíba. The survey lasted six months and was conducted between September 2007 and March 2008. From the experiences of religious conversion to Evangelical Pentecostalism among prisoners fulfilling regimes of deprivation of liberty, it had as main goal the comprehension of the relationship between religion and prison. Throughout the survey, the experiences of conversion were included taking into account aspects of continuity, negotiation and change. The reports highlight changes of conduct that occurred in a negotiated fashion in a context marked by violent conflicts and resolutions. However, despite the aspects which underline the procedural dimension and continuous conversion experiences, its transformational aspect was not neglected. In this sense, the ethnographic data show the everyday religious practices of these detainees, their prayers, preaching and sermons, seeking to identify the elements that comprise this change of behaviour and turns it into an *habitus*. In addition to the experience of conversion, the data also examined other elements that act within the daily coexistence of prisoners, elements that relate to the organisation of the life within prison and the representations and perceptions of the collective of detainees on the experience of imprisonment.

Key-Words: prison, penitentiary, conversion, experience, religion, change

RESUMÉ

Cette thèse est le résultat du travail de terrain anthropologique effectuée au pénitencier de Serrotão à Campina Grande, dans l'État de Paraíba. L'étude a duré six mois et a été menée entre Septembre 2007 et Mars 2008. Le principal objectif était de comprendre la relation entre la religion et l'emprisonnement de l'expérience de la conversion religieuse au pentecôtisme évangélique parmi les détenus qui purgent des peines d'emprisonnement dans un régime fermé. Tout au long de cette étude, les expériences de conversion ont été comprises en tenant compte des aspects de continuité, de négociation et de changement. Les rapports montrent des changements de comportement qui ont eu lieu afin de procéder et négocié dans un contexte marqué par des conflits violents et des résolutions. Cependant, malgré les questions qui soulignent la dimension procédurale et des expériences de conversion continue, leur aspect de transformation n'a pas été négligé. En ce sens, les données ethnographiques montrent les pratiques quotidiennes religieuses des détenus, que leurs prières, et la prédication évangélisations en cherchant à identifier les éléments qui font de ce changement de comportement et de le transformer en *habitus*. Outre les expériences de conversion, les données également examiner d'autres éléments qui agissent dans les relations quotidiennes des détenus, qui se rapportent tous à l'organisation de cette coexistence et les représentations et les conceptions de l'expérience collective des détenus de la prison.

Mots-clés: Prison, Pénitencier, La conversion, La religion, Le changement, l'expérience,

LISTA DE ILUSTRAÇÕES E TABELAS

Tabela 1:	População encarcerada e taxa por 100 mil habitantes – Brasil	32
Tabela 2:	População encarcerada e taxa por 100 mil habitantes – Chile	33
Tabela 3:	População encarcerada e taxa por 100 mil habitantes – Estados Unidos	33
Figura 1:	Fachada e portões de entrada da Penitenciária Regional de Campina Grande – Presídio do Serrotão, 2007	66
Figura 2:	Interior da Penitenciária, 2007	66
Figura 3:	Parte superior do Complexo Penitenciário, vista de longe, 2007	67
Figura 4:	Parte inferior do Complexo Penitenciário com os alojamentos, vista de longe, 2007	67

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	14
1.1	SITUANDO ALGUNS PONTOS	14
1.2	O FENÔMENO DA CONVERSÃO RELIGIOSA, SUAS DIMENSÕES SÓCIO-ANTROPOLÓGICAS E A PERTINÊNCIA CONCEITUAL DO <i>HABITUS</i>	21
1.3	CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS	26
2	COMPREENDENDO A RELAÇÃO ENTRE PRISÃO E RELIGIÃO	28
2.1	APRESENTANDO O TEMA “PRISÃO”: OS ESTUDOS NO BRASIL, AS ANÁLISES MAIS RECENTES E OS DEBATES INTERNACIONAIS	28
2.1.1	Os espaços prisionais e a teoria social: algumas análises	37
2.1.2	A relevância teórico-metodológica das análises de Gresham Sykes, Erwing Goffman e Michel Foucault	39
2.2	RELIGIÃO E CONVERSÃO: ALGUMAS CARACTERÍSTICAS CONTEMPORÂNEAS E AS POSSIBILIDADES TEÓRICAS PARA A COMPREENSÃO DOS ESPAÇOS PRISIONAIS E DE SUAS DINÂMICAS	49
2.2.1	Caminhos teóricos trilhados: como compreender a conversão religiosa?	54
3	SITUANDO O CAMPO E O ITINERÁRIO DA PESQUISA	65
3.1	O COMPLEXO PRISIONAL PESQUISADO, SUAS DINÂMICAS E ESPAÇOS: O REGISTRO ETNOGRÁFICO DAS PRIMEIRAS IMPRESSÕES E DOS PRIMEIROS CONTATOS	65
3.1.1	Considerações sociológicas acerca do espaço	68
3.1.2	Outra dimensão importante que compõe a experiência prisional: as privações	73

3.1.3	A instituição pesquisada: descrição e impressões etnográficas	78
3.2.	O ITINERÁRIO DA PESQUISA E A INSERÇÃO NO CAMPO: COMO SE FAZER PRESENTE NUM COMPLEXO PENITENCIÁRIO?	95
3.2.1	O encontro do pesquisador com os sujeitos da pesquisa	101
4	A VIDA RELIGIOSA, OS EVANGÉLICOS E O COMPLEXO PENITENCIÁRIO	108
4.1	A VIDA RELIGIOSA NO COMPLEXO PRISIONAL: IMPRESSÕES INICIAIS ACERCA DE CATÓLICOS E EVANGÉLICOS	108
4.2	A CONDIÇÃO DE CRENTE DIANTE DAS DINÂMICAS SÓCIO-PRISIONAIS: CONFLITOS, VIOLÊNCIAS E O POSICIONAMENTO DOS “DETENTOS CRISTÃOS”	117
4.3	AS EXPERIÊNCIAS DE CONVERSÃO: DIMENSÕES MORAIS, AS RAZÕES DA MUDANÇA E OS MODOS DE OCORRÊNCIA	134
4.3.1	Considerações acerca das motivações e experiências	139
4.3.2	Considerações acerca de como ocorrem as conversões	148
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	156
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	162
	ANEXO	175

1 INTRODUÇÃO

1.1 Situando alguns pontos

Uma temática que vem ganhando destaque no âmbito dos debates sobre as condições das prisões brasileiras e suas possibilidades de ressocialização diz respeito ao papel que grupos desvinculados do Estado exercem nos espaços prisionais do país. Atualmente, um tipo de atuação bastante representativa neste processo é a das instituições religiosas. Com projetos e discursos os mais distintos, grupos representantes das religiões majoritárias visitam prisões e cadeias, criando contextos nos quais responsabilidades estatais e compromissos religiosos se confrontam.

É importante, inicialmente, reconhecer que a presença das religiões em presídios constitui uma das garantias dadas aos presos pela Lei nº 7.210/84 (Lei de Execuções Penais), que dispõe de maneira geral, nos seus artigos 10 e 11, o seguinte: “Art. 10. A assistência ao preso e ao internado é dever do Estado, objetivando prevenir o crime e orientar o retorno à convivência em sociedade; Parágrafo único. A assistência estende-se ao egresso; Art. 11. A assistência será: (...) VI – religiosa.”

O cumprimento desta norma, no entanto, tem ocorrido em contextos marcados por inúmeros problemas. Com uma população atual de 494.237 presos, distribuídos entre cadeias e penitenciária estaduais e federais, o sistema prisional sofre, há pelo menos 20 anos, uma situação que acumula problemas dos mais diversos tipos.¹ Se levarmos em consideração apenas as informações veiculadas pelos jornais das principais emissoras de TV do país, constatamos que as rebeliões e a presença das facções nos espaços prisionais constituem os dramas mais urgentes vivenciados pela população carcerária.

No que diz respeito à questão da atuação das facções criminosas, as secretarias estaduais de administração penitenciária têm considerado a possibilidade de pertencimento a uma facção um critério seletivo e classificatório básico para o envio de apenados a diferentes unidades prisionais, os quais passam a ser tratados, e controlados, como membros de facções que, não

¹ Os dados referentes à população carcerária são de responsabilidade do Departamento Penitenciário Nacional (DEPEN) e foram divulgados em Junho de 2010. Fonte: www.mj.gov.br/depen

apenas orientam comportamentos individuais, como os disciplinam no sentido da manutenção de compromissos firmados coletivamente. Estes compromissos envolvem a adesão (frequentemente compulsória) a valores, crenças e códigos rigorosos que prescrevem sistemas de lealdade e autoridade, papéis entre os membros participantes, formas de relação e resolução de conflitos, instituídos à base da força e da violência exercida entre os próprios apenados no interior das prisões.

Quanto aos motins e rebeliões, percebe-se que estão diretamente relacionados às formas extremamente desumanas e arbitrárias de tratamento de presos, que se manifestam nas condições precárias e insalubres de celas e outras instalações penais, nos abusos de autoridade, na extorsão presente nas relações mantidas com os agentes de custódia, na insuficiência e nas deficiências do tratamento alimentar e de saúde dos apenados etc. Este conjunto de elementos, somados ao ambiente de enorme insegurança e medo entre os internos, constitui um caldo de cultura para rebeliões e motins cada vez mais brutais que, periodicamente, chamam a atenção da sociedade. Nestes momentos, a invisibilidade do sistema e seus grupos humanos é revelada. Entretanto, como se trata de movimentos que eclodem impulsionados por situações-limite, o desespero e o terror terminam sendo a forma através da qual a população carcerária comparece na cena pública, reafirmando estereótipos de ferocidade e monstruosidade que são construídos a seu respeito.

A este cenário, vinculam-se os dramas cotidianos da violência urbana brasileira. Acerca deste problema, é importante lembrar que na década 1997/2007, o número total de homicídios registrados pelo Sistema de Informações sobre Mortalidade passou de 40.507 para 47.707², e que, atualmente, conforme dados do Anuário de Segurança Pública, edição de 2010, o Brasil registra um total de 43.016 homicídios dolosos, em números absolutos.³ Apenas no estado da Paraíba, em 2009 foram registrados 1.176 crimes desta categoria.

De modo paralelo a este processo, outro movimento, em sentido oposto, desenvolve-se no Brasil em vários estados, e diz respeito ao aumento do interesse de grupos religiosos pelos espaços prisionais, agora vistos como um campo fértil às suas tarefas de evangelização. Entre estes grupos, católicos e evangélicos, as duas maiores religiões no Brasil, ganham destaque, por intermédio da atuação da Pastoral Carcerária e das inúmeras igrejas evangélicas que atuam nas prisões.

² WAISELFIZ, Julio Jacobo. Mapa da Violência 2010 – Anatomia dos homicídios no Brasil. Instituto Sangari. Disponível em www.institutosingari.org.br/mapadaviolencia/

³ Disponível em www2.forumseguranca.org.br/node/26

Uma característica importante deste fenômeno é a de que as atuações incluem preocupações que vão além de interesses estritamente religiosos. É o caso, por exemplo, da Pastoral Carcerária quando anuncia a afirmação “*A paz é fruto da justiça*” como mote da Campanha da Fraternidade de 2009, e considera os problemas e desafios da segurança pública e do sistema de justiça criminal os principais temas a serem tratados na campanha. No caso dos evangélicos, por não haver um órgão central que estabeleça os objetivos que devem ser seguidos por todas as igrejas, cada denominação se responsabiliza pela realização de trabalhos entre os presos. Nos web sites da Igreja Universal do Reino de Deus e da ADHONEP podem ser encontrados links, que divulgam ações sociais e evangelizadoras realizadas por pessoas ligadas a esses grupos.⁴ Quanto aos espíritas e afro-brasileiros, embora haja registro em diversos estados brasileiros da atuação de pessoas ligadas a estas duas religiões, realizando cultos e projetos sociais, a sua representação nos espaços prisionais ainda é pequena.

Outra característica que guarda relevância diz respeito à identificação que a ampliação da presença de grupos religiosos nas prisões mantém com certas modificações sofridas pelo cenário religioso da sociedade brasileira. Atualmente, a religião mais influente nos cárceres brasileiros são as de orientação pentecostal, o que confirma as teses acerca do crescimento do pluralismo religioso e do declínio da hegemonia católica no quadro das principais identidades religiosas encontradas no Brasil. Nos termos de Antônio Flávio Pierucci (2004), estaria ocorrendo no país, de modo acelerado neste início de século, um processo de “pós-tradicionalização” religiosa, com o declínio numérico de confissões católicas, luteranas e umbandistas, e o aumento dos evangélicos pentecostais e dos “sem religião”. Cenário típico de um “bye-bye, Brasil”.

Com o crescimento do número de igrejas pentecostais atuando em unidades penais, aumenta a quantidade de relatos de experiências individuais de conversão. Passam a ser muitos os testemunhos de vida dados por ex-presidiários e ex-bandidos. Nos discursos de diretores e agentes penitenciários, percebe-se o conflito entre a aprovação e a desconfiança em relação aos efeitos transformadores gerados pela religião nas atitudes dos apenados. Embora “*preso convertido seja preso mais calmo*”,⁵ e isto gere efeitos positivos no âmbito da administração prisional, permanece a suspeita de que o discurso religioso guarde uma dissimulação. Esta desconfiança intensifica polêmicas e levanta questões: ao mitigar o sofrimento dos corpos, por

⁴ ADHONEP - Associação de Homens de Negócio do Evangelho Pleno.

⁵ Fala de um agente penitenciário que trabalha no Complexo Penitenciário do Serrotão, em Campina Grande.

intermédio de doações materiais e reconciliações espirituais, as religiões podem tornar-se braços auxiliares dos governos, assumindo agendas pacificadoras e ordenadoras no precário sistema penitenciário? As religiões podem abrir caminhos no sentido da diminuição do caráter criminógeno das prisões, e de uma reinserção societária mais eficaz? As conversões ocorridas entre detentos são processos legítimos de mudança individual, ou são apenas dissimulações que buscam lidar com as obrigações da experiência do cárcere? São perguntas que tem estimulado o debate em torno da relação entre religião e espaços prisionais.

A importância deste debate está em possibilitar a identificação das complexidades sociológicas e antropológicas geradas pela aproximação de instituições sociais aparentemente tão independentes. No tocante à religião, a presença deste fenômeno nos espaços prisionais, e os desdobramentos ocorridos em decorrência desta presença, têm demonstrado que na sociedade contemporânea, a religião não envolve apenas questões de foro íntimo e privado. As iniciativas religiosas na elaboração de projetos em torno de temas que envolvem responsabilidades do poder público e a crescente atuação de líderes religiosos em espaços cuja administração é de competência do Estado destacam os rumos mais recentes tomados pelo chamado processo de secularização, o qual, se recorrermos às discussões de N. J. Demerath III (2007) e Danièle Hervieu-Léger (2008), define-se a partir de dinâmicas que re-configuram crenças e criam novos espaços de atuação do fenômeno religioso. Os sociólogos James Beckford e N.J. Demerath III chamam a atenção para a vitalidade contemporânea da religião, dizendo:

Long standing expectations that religion would merely wither away as modernisation progressed have proven simplistic. Religion has become more complicated, newsworthy, contentious and problematic. And if there is any consensus to be had on religion, it is that there is a lot of religion around. Indeed, many pundits are surprised that religion has such high visibility in the twenty first century. Many sociologists have come to realize that it makes no sense now to omit religion from the repertoire of social scientific explanation of social life. On the contrary, it has become increasingly essential to have a clear sociological understanding of the ways in which religion operates as one of the many forces shaping – and being shaped by – our increasingly globalised – and globally conflicted – world. (BECKFORD & DEMERATH III, 2007, p. 1)

No que diz respeito às prisões, a ampliação da atuação de grupos religiosos nestes espaços demonstra, num sentido geral, o quanto é equivocada a percepção que concebe o sistema estatal de execução penal como uma estrutura isolada em si mesma e vinculada a propósitos restritos à

relação crime e castigo. Em termos mais específicos, torna-se fundamental a elaboração de uma perspectiva que veja os espaços prisionais como instituições sociais que não se esgotam em sua aparente autonomia, mas que agregam em seu funcionamento variáveis e fatores externos. Em seu livro *Punishment and Modern Society*, David Garland tece considerações importantes acerca deste aspecto, quando diz:

Learning to think of punishment as a social institution, and to picture it primarily in these terms, gives us a way of depicting the complexity and multifaceted character of this phenomenon in a single master image. It enables us to locate the other images of punishment within this overall framework while also suggesting the need to see penalty as being tied into wider networks of social action and cultural meaning. (GARLAND, 1993, p. 282)

A presença de igrejas e de grupos religiosos nos espaços prisionais constitui um dos pontos da rede de ação social que conecta as prisões à sociedade mais ampla, no sentido salientado acima pela afirmação de Garland. Em seu argumento, o aparelho punitivo estatal precisa ser compreendido como uma instituição social que vincula uma estrutura complexa e densa de significados.⁶

No tocante a este trabalho, a relação apontada pelo autor detém importância e será problematizada levando em consideração dados acerca das experiências de homens que cumprem pena privativa de liberdade, mas também se encontram atravessando processos de conversão religiosa a grupos evangélicos pentecostais.

Estes homens cumprem suas penas na Penitenciária Regional de Campina Grande, também conhecida como Presídio do Serrotão. Trata-se de uma unidade penal que compõe o sistema de execução penal do Estado da Paraíba, região que custodia atualmente 8.475 presos em

⁶ Ao discutir esta dimensão de instituição social, característica do aparelho punitivo estatal, Garland instrumentaliza o conceito de cultura em sua análise. Ao falar de cultura, Garland enfatiza esferas cognitivas como sistemas de crença, valores e distinções que ordenam o mundo e o tornam significativo, e uma outra dimensão, relacionada às emoções e sensibilidades. O seu argumento situa estas duas dimensões – que incorporam as mentalidades e sensibilidades – como esferas culturais que exercem grande influência sobre o modo como as sociedades punem seus ofensores. Como coloca o autor: “... I want now to focus on the ways in which particular values and commitments enter into the penal process and become embodied there, and, more broadly, how cultural mentalities and sensibilities influence penal institutions. In part this will be an argument about the cultural determinations of punishment, but since the lines of causality run in both directions, and penalty – like all institutions – contributes to the formation of culture, it might be better presented as an attempt to describe punishment as a cultural artifact, embodying and expressing society’s cultural forms.” (GARLAND, 1993, p. 193)

regimes distintos, e que comporta 5313 vagas, distribuídas em 79 estabelecimentos penais, conforme dados do DEPEN.⁷

A presença da religião em unidades penais constitui tema contemporâneo no âmbito das ciências sociais brasileiras. Os trabalhos, efetuados em diversos contextos geográficos e empíricos, têm discutido questões como: conversão, relações de gênero e poder, formas de sociabilidade, religião e lazer, honra, trajetórias de vida. Esta produção tem revelado que as transformações que vem ocorrendo nas formas de crer e na compreensão do religioso na sociedade contemporânea, atravessadas pela concorrência religiosa e pela disputa por “almas”, ganham configurações particulares nos presídios brasileiros.

Nos trabalhos de Gilse Elisa Rodrigues (2005) e Laura Ordonéz Vargas (2005), presídios femininos no Rio Grande do Sul e no Distrito Federal tornam-se cenários de pesquisa antropológica. Os dados coletados por Gilse trazem reflexões sobre as possibilidades de reorganização biográfica de mulheres reclusas a partir de práticas religiosas realizadas na Penitenciária Madre Pelletier, em Porto Alegre. A autora centra sua análise na interação entre presas, evangelizadores e representantes da instituição prisional. Sua discussão apresenta o espaço prisional e a configuração do mercado religioso que neste se desenvolve, apontando para a possibilidade de diálogo entre três atores sociais: agentes religiosos, equipe dirigente e presas.

Em sua etnografia de grupos religiosos na Penitenciária Feminina do Distrito Federal, Laura Ordóñez Vargas mostra a ambivalência da atuação desses grupos que, por meio do discurso cristão, tanto assumem o papel de controle indireto da instituição sobre a população carcerária como também de resistência das internas ao poder totalizante da direção do presídio. O pertencimento a um grupo religioso cristão, afirma esta autora, assume a faceta de um mecanismo de adaptação-resistência destas internas para sobreviverem às vicissitudes da realidade prisional. Apesar dessa ambivalência, conclui que a utilização do discurso religioso se apresenta como um mecanismo importante para se chegar ao “autoperdão” dentro do presídio.

O trabalho de Camila Caldeira Nunes Dias (2008) aborda a religiosidade evangélica dentro do universo carcerário, observando tanto as alterações produzidas em decorrência da conversão religiosa como o lugar e a posição que os crentes, enquanto grupo, ocupam no sistema prisional na relação com os demais detentos. Seu campo empírico abrangeu a Penitenciária I de São Vicente (SP) e a Penitenciária do Estado de São Paulo. Em sua pesquisa, aparecem tensões e

⁷ São dados de Junho de 2010 e estão disponíveis em: www.mj.gov.br/depen.

ambigüidades no interior dos grupos religiosos pentecostais e na sua relação com a direção do presídio, estabelecendo, assim um contexto conflituoso e constantemente ameaçado por possíveis rupturas.

Há também o trabalho de Eva Lenita Scheliga (2005) que parte da observação etnográfica de duas unidades masculinas de segurança máxima do sistema prisional paranaense, e dirige o olhar para a forma como os funcionários, que exercem diferentes funções técnico-administrativas, vêem a conversão religiosa dos detentos ao pentecostalismo. Apesar da existência de outras denominações religiosas, a autora constata que a conversão está diretamente associada às igrejas pentecostais. A maior visibilidade do fenômeno da conversão religiosa ao pentecostalismo, segundo a autora, seria decorrente do *habitus* produzido pela experiência religiosa pentecostal.

Também merecem menção as pesquisas de Edileuza Santana Lobo (2005) e Alessandro Bicca (2005). No tocante à etnografia de Lobo, esta autora identifica em unidades do sistema prisional do Complexo Frei Caneca, no Rio de Janeiro, um campo fértil para o proselitismo religioso que, em sua visão, estaria contribuindo para o crescimento das igrejas evangélicas. Quanto ao trabalho de Alessandro Bicca, sua pesquisa se preocupa com as concepções de honra compartilhadas entre detentos crentes e não crentes. As relações entre esses dois grupos estão marcadas pela suspeição diante da veracidade do testemunho de conversão, mas por meio do apelo ao conceito de honra os crentes conseguem impor sua presença dentro do presídio e transpor essa barreira de desconfiança inicial.

No que diz respeito aos dados discutidos nos próximos capítulos, oriundos em sua maioria de entrevistas realizadas com detentos, seu conteúdo revela discursos e representações acerca da experiência do encarceramento e do envolvimento, durante o cumprimento da pena, com doutrinas e símbolos religiosos. A intenção é a de compreender a relação entre dinâmicas prisionais e as experiências individuais de presos que se encontram em processos de conversão. Ao tratar de conversão, é importante lembrar que estamos diante de um fenômeno sócio-antropológico detentor de relevância, merecendo, portanto algumas considerações iniciais.

1.2 O fenômeno da conversão religiosa, suas dimensões sócio-antropológicas e a pertinência conceitual do *habitus*

Nas duas últimas décadas, os estudos sobre os processos de conversão expandiram consideravelmente. Falar deste tema atualmente não implica a consideração de um domínio cuja análise concerniria apenas os psicólogos ou evangélicos. No mundo contemporâneo, os antropólogos (HARDING, 1987; HEFNER, 1993; NOVAES, 1985, MAFRA, 2000, ROBBINS, 2004a), historiadores (CUSACK, 1998; KAPLAN, 1996), sociólogos (MONTGOMERY, 1999; MARIZ 1994) e teólogos das mais distintas tradições têm demonstrado interesse sobre as experiências e trajetórias de conversão. É possível dizer que esta ampliação de interesses mantém estreita relação com a permanente relevância global da religião como fato social poderoso, e também com a consolidação acadêmica dos estudos que a tomam como objeto de análise.

A conversão religiosa como fenômeno sócio-antropológico constitui sério desafio teórico para antropólogos e sociólogos preocupados em compreender as possíveis relações entre as culturas e os indivíduos. Esta preocupação envolve uma longa discussão sobre as múltiplas dimensões do fenômeno religioso e o fato de que a religião, se for analisada sob o prisma das ciências humanas, não se fundamenta apenas em idéias e símbolos de natureza sobrenatural, mas também implica numa explicação acerca do mundo, numa forma de construir a realidade, considerada única para aqueles que nela acreditam e a experimentam.

Se isto é verdade, como se pode compreender a repentina escolha individual por outras religiões? Ora, a mudança de religião é a mudança de um mundo. Esta experiência resulta na modificação voluntária de pressupostos básicos a partir dos quais a identidade do indivíduo e dos outros é compreendida. O fato de esta experiência ser possível – de ser algo quase rotineiro em certas tradições religiosas – levanta sérias questões para as ciências sociais: que elementos são capazes de gerar esta transformação? Como se dá o seu alcance e quais são os seus efeitos? São questões ainda muitos atuais para a teoria social contemporânea.

A experiência da conversão também levanta questionamentos sobre os processos sociais nos quais as religiões estão inseridas. Embora a conversão seja frequentemente considerada um processo individual, gerador de mudanças no âmbito da visão de mundo do indivíduo e de suas afiliações, este processo ocorre em contextos institucionais permeados por relações sociais. Neste sentido torna-se relevante, em termos sócio-antropológicos, investigar as dinâmicas geradas pela convivência destes grupos com outros coletivos. Estas circunstâncias levantam uma questão: como se dá a relação entre as estruturas sociais e a experiência individual do convertido? A antropóloga Diane Austin-Broos justifica a relevância contemporânea deste tema, ao dizer:

[...] This topic commands particular attention now, when the very Idea of the secular state is being contested in many parts of the world. Conversion has implications for many of the dynamics involved in this struggle – the shifting relations between nation-states and a global economy, the new forms of identity politics within and between nations, and the increasing importance of religion in the lives of individuals. In a world of instant information and seeming heterogeneity, moreover, controversies over conversion also reflect a new variability in the status of authoritative texts, both scientific and religious. Testing authorities and turning to others are integral parts of religious practice in many localities. Conversion thereby shapes aspirations and reorients social life. (AUSTIN-BROOS, 2003, p. 1)

A vitalidade que os autores acima mencionados fazem questão de apontar em relação à religião, num sentido geral, e à conversão, em particular, também precisa ser atribuída ao pentecostalismo. Se em âmbito mundial, como provam os estudos de Joel Robbins (2004b, 2008), o cristianismo carismático e pentecostal constitui um dos fenômenos mais bem sucedidos em termos de sua capacidade de espalhar-se pelo mundo e globalizar-se, no Brasil os reflexos deste movimento são muitos.

Como colocou Pierucci, o crescimento de denominações evangélicas pentecostais acelera o processo de “destraditionalização” cultural do país (2004, p. 27). Divergências teóricas surgem no tratamento que é dado a este fenômeno. De um lado, autores como Ricardo Mariano (2008) e Leonildo Silveira Campos (1997) enfatizam em suas análises o apelo mágico da retórica evangélico-pentecostal dos pastores. Para Mariano e Campos, a oferta de soluções mágicas para os mais diversos problemas humanos constituiria a base das técnicas persuasivas de igrejas como Universal e Deus é Amor. Por outro lado, as análises de Cecília Mariz (1996) e Roberta Campos (1995) tomam outros direcionamentos analíticos, mais preocupados com a forma como as igrejas pentecostais e neopentecostais articulam a magia e o sobrenatural com a ética.

Divergências à parte, o fato é que, ao falarmos de pentecostalismo evangélico ou neopentecostalismo, estamos falando de religiões de conversão, de grupos religiosos que enfatizam em suas pregações a mudança de conduta. São estes fenômenos, o processo de mudança de conduta do indivíduo que se encontra sob custódia do Estado e sua experiência de conversão religiosa, as principais preocupações deste trabalho.

Falar de conversão religiosa, contudo implica reconhecer um aspecto básico, apontado por Paul Hiebert (1978) em seus estudos sobre os movimentos evangélicos missionários. Ao esforçar-

se para elaborar uma definição da experiência da conversão, isto é, um conceito que pudesse identificar com clareza a verdadeira transformação, Hiebert reconheceu que verdadeiramente, na vida cotidiana, nenhuma experiência de conversão é total, completa e perfeita. Diante das complexidades, ambigüidades e diversidades que marcam a experiência humana, a conversão religiosa é muito mais um objetivo buscado do que um produto final.

O reconhecimento deste aspecto é importante para este trabalho. As experiências de conversão relatadas durante a pesquisa demonstraram que, embora o detento converso enfatize a mudança de conduta em seu discurso e prática, não há como negligenciar outras dimensões igualmente mais próximas do ponto salientado acima por Hiebert: as dimensões de processo e de negociação que constituem a experiência da conversão.

Duas dimensões que estão mais relacionadas ao tipo de ambiente no qual estas experiências religiosas se desenvolvem, um ambiente cujo cotidiano compromete, de modos distintos, a integridade das identidades individuais, como os dados demonstrarão nos próximos capítulos. Estamos nos referindo aos aspectos nocivos da experiência do encarceramento.

Estes aspectos tornam a experiência religiosa, ocorrida num ambiente prisional, um recurso que pode também ser utilizado para proteger identidades. E a conversão passa a constituir um processo que possibilita novas relações sociais e um novo lugar no mundo. Um mundo que no caso dos detentos cujos relatos serão discutidos posteriormente, é experimentado de modo dramático, com sujeições, constrangimentos e sofrimentos.

Percebe-se que as circunstâncias próprias do ambiente prisional situam esta análise diante de uma importante relação sócio-antropológica, representada aqui por diferentes esferas do social: uma esfera representada pelo indivíduo que está preso, e uma outra, de caráter institucional, que diz respeito ao espaço prisional.

Analisar a conversão religiosa neste cenário possibilita, portanto a compreensão da relação entre indivíduo e sociedade, ou entre o indivíduo e determinadas condições sociais. Um caminho interessante para compreender esta relação e a sua construção num ambiente prisional é oferecido pelo conceito de *habitus*, no sentido que é dado pela teoria da prática de Pierre Bourdieu (BOURDIEU, 2007).

Nas análises de Bourdieu, o *habitus* surge como um conceito capaz de conciliar a oposição aparente entre a realidade exterior e as realidades individuais, capaz, portanto de expressar o diálogo, a troca constante e recíproca entre o mundo objetivo e mundo subjetivo das

individualidades. O *habitus* é então concebido como um sistema de esquemas individuais, socialmente constituído de disposições estruturadas (no social) e estruturantes (nas mentes), adquirido nas e pelas experiências práticas (em condições sociais específicas de existência), constantemente orientado para funções e ações do agir cotidiano.

Pensar a relação entre indivíduo e sociedade com base na categoria *habitus* implica afirmar que o individual, o pessoal e o subjetivo são simultaneamente sociais e coletivamente orquestrados. O *habitus* é uma subjetividade socializada (BOURDIEU & WACQUANT, 1992, p. 101). Dessa forma, deve ser visto como um conjunto de esquemas de percepção, apropriação e ação que é experimentado e posto em prática, tendo em vista que as conjunturas de um campo o estimulam.

O conceito de *campo* também é importante na obra de Bourdieu e mantém relação de interdependência com o conceito de *habitus*, sendo uma condição para seu pleno entendimento (BOURDIEU & WACQUANT, 1992, p.102).⁸ A teoria praxiológica elaborada por Bourdieu, ao fugir dos determinismos das práticas, pressupõe uma relação *dialética* entre sujeito e sociedade, uma relação de mão dupla entre *habitus* individual e a estrutura de um campo, socialmente determinado. Segundo esse ponto de vista, as ações, comportamentos, escolhas ou aspirações individuais não derivam de cálculos ou planejamentos, são antes produtos da relação entre um *habitus* e as pressões e estímulos de uma conjuntura.⁹

A Penitenciária Regional de Campina Grande, *locus* de realização desta pesquisa constitui um campo, no sentido que é dado pelas análises de Pierre Bourdieu. Ao observar seu cotidiano, o pesquisador se vê diante de um espaço no qual as posições dos indivíduos (agentes) se encontram *a priori* fixadas. Neste campo, se travam negociações, conflitos concorrenciais entre atores em torno de interesses específicos, que o caracterizam.

No caso em questão, um complexo penitenciário, um interesse que é definidor deste espaço é a ressocialização, um dos elementos que constituem as regras do jogo que lhe diz respeito. A conversão religiosa que ocorre neste ambiente, os dados discutidos irão demonstrar, se desenvolve como um processo que mantém relação com a ressocialização e que, além de

⁸ O conceito de campo faz parte do corpo teórico da obra de Bourdieu. Trata-se de uma noção que traduz a concepção social do autor. Campo seria um espaço de relações entre grupos com distintos posicionamentos sociais, espaço de disputa e jogo de poder. Segundo Bourdieu, a sociedade é composta por vários campos, vários espaços dotados de relativa autonomia, mas regidos por regras próprias.

⁹ É importante colocar que o *habitus* não é destino. Sendo produto da história, é um sistema de disposição aberto, que é incessantemente confrontado por experiências novas e, assim, incessantemente afetado por elas (BOURDIEU & WACQUANT, 1992, p. 108).

envolver a mudança de conduta individual, também envolve o coletivo de presos, que testemunha a conversão e negocia a sua legitimidade.

O trabalho de campo efetuado demonstrou que o processo de conversão vivido pelos detentos evangélicos consiste na busca de um *habitus* evangélico, ou seja, de uma maneira de ser que é diferente e que precisa objetivar sua diferença em relação às outras condutas individuais, encontradas no coletivo de presos. Esta diferença é evidenciada em discursos e técnicas corporais (MAUSS, 2003), que demonstram modos de falar e agir que buscam distanciar-se de práticas e discursos anteriores, mais atuantes na “vida do crime”.

Esta busca é individual, mas também possui uma natureza relacional cujo sentido será esclarecido posteriormente. O processo de mudança de conduta é vivido num campo marcado por tensões, que sujeitam o indivíduo a circunstâncias que o desestruturam e que questionam a legitimidade do seu vínculo com um discurso e uma prática religiosa. Estas tensões são geradas em decorrência da própria convivência penitenciária, que reúne homens com trajetórias e experiências distintas. Além disso, a própria família constitui um ator social cuja atuação, os dados demonstrarão, é fundamental neste processo. Estes elementos dão à experiência do cumprimento de pena privativa de liberdade e à conversão religiosa uma configuração relacional, que se desenvolve dentro de um contexto específico, mediante distintas relações e com significados dependentes de uma dinâmica prisional.

De modo a reforçar o argumento que é defendido neste trabalho, seria importante colocar que os dados evidenciam experiências de conversão que agregam em si aspectos de continuidade, negociação e transformação. Na discussão desenvolvida a seguir, a conversão religiosa é analisada como uma experiência transformadora, geradora de uma mudança de conduta, que, muito embora se desenvolva ao longo de negociações cotidianas, não pode ser restringida a uma simples busca por proteção ou refúgio. Esta associação negligenciaria importantes aspectos destacados nas falas dos entrevistados, aspectos que enfatizam mudanças no âmbito da identidade, ou seja, no modo como o indivíduo se vê e se concebe.

1.3 Considerações metodológicas

A pesquisa cujos dados serão discutidos nos próximos capítulos foi realizada entre os meses de setembro de 2007 e março de 2008. Por ter sido uma pesquisa etnográfica, fruto de um trabalho de campo, sua natureza foi qualitativa, reunindo dados oriundos de entrevistas individuais com presos realizadas no Complexo Penitenciário do Serrotão em Campina Grande, de observações feitas nesta unidade penal, e de anotações registradas em diário de campo.

No tocante às entrevistas, foram entrevistados 35 detentos, dos quais 30 cumpriam pena privativa de liberdade em regime fechado, e cinco se encontravam cumprindo o regime semi-aberto. Neste grupo, 25 eram evangélicos, 5 eram católicos e outros 5 não possuíam religião. Também foram realizadas 10 entrevistas com líderes religiosos, sendo 5 entrevistas com membros da Pastoral Carcerária de Campina Grande e 5 com pastores evangélicos que visitam o Complexo do Serrotão. Foi possível também entrevistar 4 parentes de detentos, que visitavam semanalmente o presídio. Todas as entrevistas foram registradas em gravador de voz.

As entrevistas realizadas assumiram um formato semi-estruturado do tipo focalizado, que consiste conforme Marconi e Lakatos (2003, p. 197) no seguinte:

b) **Despadronizada ou não-estruturada.** O entrevistador tem liberdade para desenvolver cada situação em qualquer direção que considere adequada. É uma forma de poder explorar mais amplamente uma questão. Em geral, as perguntas são abertas e podem ser respondidas dentro de uma conversação informal.

Entrevista focalizada. Há um roteiro de tópicos relativos ao problema que se vai estudar e o entrevistador tem liberdade de fazer as perguntas que quiser: sonda razões e motivos, dá esclarecimentos, não obedecendo a rigor, a uma estrutura formal. Para isso, são necessários habilidade e perspicácia por parte do entrevistador. Em geral, é utilizada em estudos de mudança de conduta.

Em auxílio à análise dos dados oriundos das entrevistas foram tomadas anotações do diário de campo. A atitude de registrar em diário as impressões das situações vivenciadas na unidade penal investigada gerou frutos valiosos em termos metodológicos. Ora, é nas páginas do diário de campo que se anotam fenômenos cuja importância só pode ser registrada se observados em plena realidade. Trata-se aqui do registro dos “imponderáveis da vida real”, cuja importância foi justificada em páginas escritas por Malinowski (1984).

Após esta introdução, este trabalho seguirá a seguinte sequência:

- Na próxima seção, os temas relacionados à proposta deste trabalho serão apresentados a partir de uma discussão teórica entre autores que trataram do universo prisional e daqueles que problematizam o fenômeno religioso. A preocupação principal desta discussão é desenvolver

uma compreensão acerca da relação entre religião e prisão, apresentando os rumos que serão dados em termos de análise às experiências de conversão dos detentos entrevistados.

- Na seção 3 serão apresentados dados acerca do *lôcus* da pesquisa. Neste sentido, o Complexo Penitenciário do Serrotão terá o seu funcionamento e sua realidade relacional descritos, e os primeiros dados etnográficos acerca desta unidade serão apresentados e discutidos. São dados que evidenciam trajetórias e experiências vividas por aqueles que cumprem pena privativa de liberdade em regime fechado. Também será apresentado o itinerário da pesquisa e suas dificuldades.

- Na seção 4 se irá discutir de maneira mais detida a presença da religião no complexo penitenciário pesquisado. Os dados irão demonstrar as características e as implicações geradas pela experiência da conversão religiosa entre os detentos.

- Na seção 5 serão apresentadas as considerações finais.

2 COMPREENDENDO A RELAÇÃO ENTRE PRISÃO E RELIGIÃO

2.1 Apresentando o tema “prisão”: os estudos no Brasil, as análises mais recentes e os debates internacionais

No Brasil, é a partir do final da década de 70 que os espaços prisionais adquirem relevância pública e tornam-se objeto de importantes análises acadêmicas. Nesta época, o debate inspirado pelas análises de Michel Foucault e Erving Goffman, e também o encarceramento de presos políticos e de grupos da classe média, bem como a afirmação dos Direitos Humanos como reivindicação, nacional e internacional, no final do período autoritário brasileiro e latino americano, foram alguns dos fatores que contribuíram para a entrada da questão prisional na agenda pública nacional.

Destacam-se como estudos pioneiros, no campo das ciências sociais brasileiras, as pesquisas de José Ricardo Ramalho, Julita Lemgruber, Edmundo Campos Coelho e Antônio Luiz Paixão. A pesquisa de Ramalho, publicada em 1979 em seu livro *Mundo do Crime – a ordem pelo avesso* constitui uma das primeiras a envolver trabalho de campo no espaço interno de uma unidade penal, no caso, a Casa de Detenção de São Paulo. Contemporâneo ao seu trabalho são as pesquisas de Lemgruber, publicadas em *Cemitério dos Vivos* em 1983. Neste livro, a autora expõe sua experiência de pesquisa numa unidade de reclusão destinada a mulheres infratoras (detidas no Instituto Penal Talavera Bruce, no Rio de Janeiro), e discute questões teórico-metodológicas que envolvem a pesquisa em instituições penais. O sistema penitenciário carioca também é analisado por Coelho, que realiza trabalho de campo em unidades de reclusão masculinas no início da década de 80 e publica seus dados no livro *A Oficina do Diabo* em 1987. Quanto ao trabalho de Paixão, realizado em parceria com Edmundo Campos Coelho, suas pesquisas tratam do sistema penitenciário de Minas Gerais e são publicadas em 1987 no livro *Recuperar ou punir? Como o Estado trata o criminoso*. Em sua análise, o autor levanta questões que buscam discutir a natureza paradoxal das instituições penais, que se revela no desequilíbrio entre a recuperação e a punição.

Dentre as principais contribuições, os estudos mencionados acima esclareceram os processos de superação das matrizes histórico-religiosas das leis penais estabelecidas no Brasil e a longa trajetória de constituição da concepção racional de crime/penalidade no âmbito de uma ordem legal autônoma, centralizada e administrada pelo Estado. Além disso, também foram unânimes em revelar a degradação dos ambientes prisionais e a falência dos objetivos de recuperação da pena de prisão. Quanto a este ponto, não custa nada lembrarmos as palavras de Edmundo Campos Coelho, escritas no prólogo de seu livro *A Oficina do Diabo* há mais de vinte anos, e ainda bastante atuais (COELHO, 2005, p. 32):

[...] como pode pretender a prisão ressocializar o criminoso quando ela o isola do convívio com a sociedade e o incapacita, por essa forma, para as práticas da sociabilidade? Como pode pretender reintegrá-lo ao convívio social quando é a própria prisão que o impele para a “sociedade dos cativos”, onde a prática do crime valoriza o indivíduo e o torna respeitável para a massa carcerária?

Ao longo dos últimos 30 anos, percebe-se que muitos dos problemas constatados por Coelho e seus contemporâneos continuam presentes em inúmeras unidades penais. Este fato, além de evidenciar a crescente falta de interesse dos órgãos públicos em resolvê-los, também revela a existência de um conflito entre dois processos ocorridos no Brasil. Se por um lado, é possível falar de um avanço das formas democráticas de convivência social e política, em curso desde o início da década de 1980, depois de quase vinte anos de regime militar, no entanto, certas esferas institucionais não acompanharam a dinâmica desta mudança. Ainda que o país tenha sofrido um processo de democratização, os aparatos policiais e prisionais, desde a década de 1980, têm oposto forte resistência à assimilação dos novos padrões de vida democrática que se estabeleceram, em boa parte em razão das práticas de arbitrariedade e violência cultivadas durante o regime militar e que subsistiram nessas instituições apesar do esfacelamento das formas autoritárias de governo.

Este descompasso entre os avanços no processo político de consolidação democrática e as resistências no plano do sistema de justiça criminal constitui atualmente relevante ponto de discussão no âmbito das pesquisas mais recentes dedicadas aos espaços prisionais. A análise deste desacerto revela que as políticas públicas adotadas pelos governos para a área penal, seja no

âmbito federal ou dos estados, não têm sido capazes de reverter graves problemas que passaram a surgir a partir da década de 1990. É o que coloca Salla (2003, p. 421), quando diz:

[...] há o surgimento de novos e graves problemas no sistema penitenciário, como a atuação do crime organizado, a eclosão freqüente de rebeliões e o elevado número de mortes entre os presos, ao lado da manutenção dos problemas mais tradicionais como a superlotação, as precárias condições de habitabilidade, a deficiência dos programas de reinserção social do preso, a existência de inúmeros casos de tortura e maus tratos. A não superação de antigos déficits no sistema prisional e a emergência de novos problemas são indicadores de que as políticas públicas para o setor têm sido ineficazes.

As colocações de Salla são importantes. Se tomarmos como exemplo o início da década de 1990, um evento que marca esta época é justamente o massacre de 111 presos ocorrido na antiga Casa de Detenção de São Paulo, o Carandiru, em 1992. Poucos anos após o massacre, políticas públicas federais passam a ser elaboradas, a exemplo do Fundo Penitenciário Nacional (FUNPEN), criado pela lei complementar n° 79, de Janeiro de 1994. Em 1996, é lançado o Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH) que trazia um conjunto de propostas de ações para o sistema prisional e colocava na agenda política do governo federal compromissos explícitos com a promoção e proteção aos direitos humanos. Em 1997, no nível das iniciativas legislativas, entra em vigor a lei n° 9455, que tipifica o crime de tortura. Desenvolve-se a percepção de que é necessário recorrer mais intensamente às penas alternativas, e em 1998 a legislação que trata das penas restritivas de direitos tem seu uso ampliado, com a lei n° 9714. Também merece ser lembrado o lançamento do Plano Nacional de Segurança Pública, em junho de 2000, que buscava organizar um conjunto abrangente de iniciativas, distribuindo ações em áreas diversas como o combate ao narcotráfico e ao crime organizado, o desarmamento, a capacitação profissional e o re-aparelhamento das polícias, a atualização da legislação sobre segurança pública, a redução da violência urbana e o aperfeiçoamento do sistema penitenciário.

As iniciativas governamentais mencionadas acima não conseguiram gerar transformações no funcionamento do sistema prisional. Autores como Lemgruber (2001), Méndez, O'Donnel, e Pinheiro (2000), Ratton e Barros (2007) concordam ao deixar claro que um dos mais agudos desafios para as políticas na área de segurança, e em particular para a esfera penitenciária, é a inexistência de ações planejadas de médio e longo prazos. O que prevalece são iniciativas pontuais destinadas a responder de maneira imediata dificuldades emergenciais, que dizem

respeito na maioria das vezes ao provimento de recursos financeiros para a construção e a reforma de unidades prisionais. Em decorrência disso, problemas crônicos como as violações de direitos humanos praticadas pelos agentes do Estado e os inúmeros assassinatos cometidos em rebeliões e vinculados à atuação de facções criminosas não são tratados de maneira responsável e juridicamente eficaz.¹⁰

No tocante à presença das facções, pesquisas recentes buscam explicar as razões da intensa atuação desses grupos em diversas instituições prisionais do país (ADORNO, SALLA 2007; SALLA 2006; LIMA 2003; BARBATO JÚNIOR 2007; AZEVEDO 2004). Conforme os estudos, um elemento fundamental para compreender este fenômeno diz respeito à convivência ou ausência do Estado no controle das dinâmicas prisionais. O suporte empírico de tal afirmação tem sido construído a partir da análise das inúmeras rebeliões ocorridas ao longo dos últimos vinte anos, envolvendo os sistemas prisionais dos principais estados e centros urbanos.

O exame destes eventos revela um processo de intensificação na atuação do crime organizado nos ambientes prisionais, que tem se manifestado de maneira muito clara em situações de rebelião. Nestes momentos, grupos como o Primeiro Comando da Capital (PCC), o Comando Vermelho (CV), entre outros, demonstram possuir elevada capacidade de organização entre os detentos, e também ampla articulação de contatos em ambientes externos às prisões. Este quadro é analisado por Salla (2006) em artigo que aponta os novos significados que o problema das rebeliões adquire a partir da experiência brasileira. O autor defende o argumento de que no Brasil, atualmente, uma ampla parcela dos motins e insurreições têm como principal objetivo reorganizar o poder entre grupos criminosos, em movimentos que firmam ou recompõem lideranças. De acordo com este autor, elementos como a disputa pelo controle sobre a massa de presos e sobre as atividades ilegais realizadas nas prisões, além das reivindicações destinadas a proteger membros e lideranças de facções tornaram-se aspectos cada vez mais presentes nas rebeliões. Segundo Salla (2006, p. 302):

¹⁰ Apesar das considerações acima, é importante salientar que o Plano Nacional de Direitos Humanos foi atualizado e republicado numa terceira versão, lançada em dezembro de 2009 (PNDH – 3). Nesta edição, que amplia, em relação às edições anteriores, o leque de temas e a quantidade de atores sociais cujos direitos são reconhecidos pelo Plano, seis diretrizes são dedicadas ao sistema de justiça criminal. Dentre estas, três diretrizes destacam especificamente a questão prisional por intermédio de propostas que buscam combater a violência policial e carcerária, e também modernizar o funcionamento da política de execução penal.

Esta é hoje uma dimensão nova nas rebeliões dentro das prisões brasileiras que são, muitas vezes, promovidas para firmar a liderança de um grupo sobre a massa carcerária, recompor alianças, posicionar novos líderes. É lógico que este plano horizontal das rebeliões não está imune às interferências da administração, mas o que cabe aqui sugerir como tendência são os motins que não se voltam para demandas específicas para a administração prisional, mas que ressignificam, reposicionam as lideranças e as acomodações entre os próprios presos¹¹.

A dimensão salientada acima constitui parte de uma conjuntura maior que envolve outros problemas e temáticas. Um tema que tem sido bastante discutido pela teoria social contemporânea, e que mantém relação direta com a questão das rebeliões, diz respeito ao acentuado aumento das populações encarceradas, no Brasil e em outros países.

Tomando como exemplo o sistema penitenciário brasileiro, a partir da tabela a seguir, constata-se que ao longo da década de 1990 e nos últimos dez anos ocorre acentuado crescimento da população encarcerada. Dados mais recentes mostram que em 2009 esta população alcançou o número de 469.807 presos distribuídos entre o sistema penitenciário e os diferentes tipos de estabelecimentos penais, conforme dados do Ministério da Justiça.

População encarcerada e taxa por 100 mil habitantes - Brasil									
1992		1997		2004		2007		2009	
114.337	74	170.602	102	336.358	183	422.590	220	469.807	243

No âmbito internacional, estas informações situam o Brasil num grupo de países cujas políticas penais são marcadas por taxas elevadas de encarceramento. A tabela abaixo expõe a evolução dos números que dizem respeito à população carcerária chilena e norte-americana:

¹¹ Ao discutir o problema das rebeliões, Salla leva em consideração eventos ocorridos nos estados de São Paulo e Rio de Janeiro nos anos de 2001 e 2006. Neste período, as rebeliões ficaram marcadas pela forte atuação do Primeiro Comando da Capital e o elevado grau de articulação demonstrado por esta facção em ações violentas ocorridas nos espaços prisionais e em diferentes pontos do espaço urbano.

População encarcerada e taxa por 100 mil habitantes - Chile ¹²											
1992		1998		2004		2007		2008		2010	
20.989	155	26.871	181	38.064	238	45.843	276	48.855	293	52.621	306

População encarcerada e taxa por 100 mil habitantes – Estados Unidos ¹³									
1992		1998		2001		2004		2010	
1.295.150	505	1.816.931	669	1.961.247	685	2.135.335	723	2.304.115	753

Na literatura internacional que analisa as políticas penais nos últimos vinte anos, e em particular as questões prisionais, os movimentos de elevação das taxas de encarceramento constituem reflexos de ações governamentais preocupadas em reduzir riscos nos espaços urbanos, a partir de políticas públicas que previnam o crime de maneira mais ampla e legislações que punam os criminosos com mais rigor. Neste contexto, as práticas punitivas transformam-se em complexas estratégias penais articuladas a fenômenos como a globalização e a consolidação do Estado Neoliberal.

A criminologia contemporânea, em diálogo bastante profícuo com a sociologia e a antropologia, fornece pistas importantes para a compreensão deste cenário. Autores como Ioan Loader e Richard Sparks, ao analisarem as configurações atuais de fenômenos como o crime, a ordem urbana e o controle, e a atuação do Estado nesta relação, investigam o crescente destaque que os órgãos governamentais têm atribuído ao ‘risco’, enquanto um elemento de fundamental importância no processo que seleciona as pessoas e os lugares que representam perigo e ameaça para a ordem pública. No artigo *Contemporary landscapes of crime, order and control: governance, risk and globalization*, Loader e Sparks colocam o seguinte (LOADER & SPARKS, 2007, p. 87):

[...] the term ‘risk’ increasingly does not just denote what happens within specialized expert – systems designed to anticipate and manage harm or loss (or the tendency for the familiar institutions of criminal justice to be reconfigured into risk – managing agencies of this kind). Rather it also concerns the often fevered politics that swirl around questions of risk and the battles that determine which risks are selected for particular attention, which categories of person and

¹² Fonte: International Center for Prison Studies (www.kcl.ac.uk/schools/law/research/icps)

¹³ Fonte: International Center for Prison Studies.

which places come to be regarded as bearers or containers of intolerable levels of risk, and so on. (...) this very process engenders a refocusing on certain 'core' activities and a more heated politics of crime and punishment, precisely because the state's capacity to deliver security is so much in question.

Há um ponto importante salientado acima por Loader e Sparks, e que representa atualmente uma perigosa tendência, encontrada em vários governos de sociedades ocidentais: o relevo dedicado ao elemento do 'risco', em políticas públicas que consideram a segurança e a ordem os bens mais importantes que o Estado deve garantir. Esta tendência, ao mesmo tempo em que redimensiona a capacidade punitiva do poder público, gera cenários dramáticos de polarização e exclusão social. Em importante artigo, o criminólogo Trevor Jones alerta (JONES, 2007, p. 853):

One of the key features of the contemporary governance of security concerns its exclusionary and polarizing tendencies. This is one of the key paradoxes of security: that although security is often promoted as a universal good for the benefit of all, in practice its pursuit assumes and exacerbates social exclusion. It involves identification, targeting, and exclusion of those groups deemed to pose a threat.

Os estudos de Zygmunt Bauman e Loic Wacquant examinam os aspectos socialmente nocivos deste processo, preocupando-se em relacioná-los com a questão prisional. No caso específico de Bauman, a sua análise foi pioneira em estabelecer uma interessante relação entre o perfil fortemente globalizado da economia a partir dos anos de 1970, a reorganização do Estado e uma nova composição das políticas de punição. Considerando este vínculo, e tomando como exemplo a época atual, Bauman tem explorado os contrastes entre a ampla mobilidade de capitais e volatilidade dos investimentos no âmbito das relações econômicas, e a simultânea geração de multidões de marginalizados em diferentes regiões do globo. Em seu argumento, os espaços prisionais, os guetos e periferias das grandes cidades, constituem, no mundo globalizado, os principais locais destinados a confinar e controlar a crescente massa de seres humanos destituídos de formas e meios de sobrevivência. A respeito deste processo, Bauman (1999a, p. 128) diz o seguinte:

No mundo das finanças globais, os governos detêm pouco mais que o papel de distritos policiais superdimensionados; a quantidade e qualidade dos policiais em serviço, varrendo os mendigos, perturbadores e ladrões das ruas, e a firmeza dos muros das prisões assomam entre os principais fatores de “confiança dos investidores” e, portanto, entre os principais dados considerados quando são tomadas decisões de investir ou de retirar um investimento.

Em *Vidas Desperdiçadas*, Bauman (2005) utiliza um argumento mais contundente e provocador em relação aos espaços prisionais. Em sociedades neoliberais e globalizadas, estas instituições exerceriam a função de “depósitos”, utilizados para “sanar” a sociedade e conter multidões transformadas em “refugo humano” pelo progresso econômico. O mesmo autor coloca que:

[...] as prisões, como tantas outras instituições sociais, passaram da tarefa de reciclagem para a de depósito de lixo. Foram realocadas para a linha de frente a fim de resolver a crise que atingiu a indústria da remoção do lixo, em consequência do triunfo global da modernidade e da nova plenitude do planeta. [...] Construir novas prisões, aumentar o número de delitos puníveis com a perda da liberdade, a política de “tolerância zero” e o estabelecimento de sentenças mais duras e mais longas podem ser medidas mais bem compreendidas como esforços para reconstruir a deficiente e vacilante indústria de remoção do lixo – sobre uma nova base, mais atenta com as novas condições do mundo globalizado (p. 108-109).

As análises de Zygmunt Bauman compartilham um argumento também encontrado nos estudos do antropólogo Loic Wacquant. Em ambos, encontra-se o esforço de compreensão dos efeitos gerados pela ampliação da atuação punitiva do Estado e o paralelo desmantelamento das políticas públicas de assistência social. Em relação às pesquisas de Loic Wacquant, seus dados demonstram que as consequências mais dramáticas deste processo têm sido vivenciadas por grupos sociais específicos – pobres, negros e imigrantes - que habitam as periferias e prisões das principais capitais americanas e européias.

Ao analisar esta conjuntura, Wacquant examina o vínculo existente entre as configurações atuais da marginalidade urbana, os processos contemporâneos de criminalização da pobreza e a rápida ampliação dos índices de encarceramento, pelos quais passam os países considerados avançados e os chamados “emergentes”. No livro *As Prisões da Miséria*, o autor considera este vínculo um elemento fundamental para a compreensão do novo “ethos punitivo” (WACQUANT,

2001, p. 52), que compõe, atualmente, as políticas públicas de segurança de vários países ocidentais. Para Wacquant, os Estados Unidos constituem atualmente o centro responsável pela exportação e internacionalização desta nova forma de punir, percebida em termos de um “bom senso penal” e que pode ser resumida na seguinte lógica (WACQUANT, 2001, p. 18): “supressão do Estado econômico, enfraquecimento do Estado social, fortalecimento e glorificação do Estado penal”.

Esta fórmula tem constituído o modo contemporâneo de muitos Estados lidarem com a crescente insegurança social vinculada aos cenários de pobreza e violência que marcam as periferias de grandes centros urbanos. Trata-se, conforme Wacquant de um “novo governo da miséria”, que atua em duas frentes: retirando do Estado a responsabilidade social diante de populações vítimas da exclusão econômica e do trabalho assalariado precário, e, ao mesmo tempo, ampliando e endurecendo a capacidade de atuação penal diante desta mesma população. (WACQUANT, 2001, p. 96)

Conforme Wacquant, este quadro representa a dimensão mais nociva do movimento de reorganização das políticas penais. Esta dimensão diz respeito ao estigma lançado sobre as populações mais pobres, que sofrem as conseqüências do impacto gerado pelo sistema prisional no âmbito do mercado de trabalho, quando este facilita o crescimento da economia informal e de empregos abaixo da linha de pobreza. O autor ilustra este processo com palavras que revelam os aspectos perversos do encarceramento e do gerenciamento penal da miséria (WACQUANT, 2001, p. 145):

[...] os efeitos pauperizantes do sistema penitenciário não se limitam apenas aos detentos, e seu perímetro de influência estende-se bem além dos muros, na medida em que a prisão exporta sua pobreza, desestabilizando continuamente as famílias e os bairros submetidos a seu tropismo. De modo que o tratamento carcerário da miséria (re)produz sem cessar as condições de sua própria extensão: quanto mais se encarceram os pobres, mais estes têm certeza, se não ocorrer nenhum imprevisto, de permanecerem pobres por bastante tempo, e, por conseguinte, mais oferecem um alvo cômodo à política de criminalização da miséria. A gestão penal da insegurança social alimenta-se assim de seu próprio fracasso programado.

As análises de Wacquant e os estudos de Bauman têm fornecido subsídios teóricos imprescindíveis para a compreensão e identificação dos elementos que orientam a lógica

contemporânea das políticas penais e dos sistemas prisionais. É preciso levá-los em conta, em permanente companhia dos autores e temas discutidos até este momento, se quisermos compreender certos fenômenos de nossa época: o crescimento exponencial, nas duas últimas décadas, do número de pessoas presas em países da América Latina, nos Estados Unidos e Europa; as constantes mudanças nas legislações existentes, com vistas a ampliar os motivos de encarceramento e dificultar as circunstâncias de atenuação da pena ou de seu cumprimento (as políticas de “tolerância zero”), e o número de reformas dos sistemas penitenciários, que buscam assegurar “dureza” tanto no julgamento dos delitos, quanto na forma de execução da pena.

2.1.1 Os espaços prisionais e a teoria social: algumas análises

Em muitas sociedades ocidentais, o encarceramento de um indivíduo constitui a punição mais definitiva a ser aplicada sobre alguém que cometeu um ato considerado criminoso. Este fato torna a prisão um símbolo do poder estatal de punir, talvez o mais eloquente. Outro aspecto importante a respeito desta instituição é o de que, ao reunir e encarcerar pessoas com trajetórias, em sua maioria, marcadas pela desigualdade e exclusão social, a prisão também simboliza, e dramatiza os limites do Estado em integrar todos os cidadãos em seu sistema de normas. Em seu livro *A sin against the future: imprisonment in the world*, Vivien Stern explora esta dimensão ao dizer (STERN, 1998, p.114): “The prison is the magnifying mirror which reflects and enlarges the unresolved social problems of the society which it serves.”

Estas duas características tornam as prisões espaços morais cujo funcionamento prevê conseqüências nas trajetórias de funcionários, detentos e no âmbito da sociedade civil que sanciona seu funcionamento. É em decorrência deste papel social, que os estudos sobre prisões geralmente despertam algo além do interesse abstrato. Ao mesmo tempo, as qualidades distintivas do espaço prisional – a dor, a privação, a disciplina, o convívio forçado – tornam o seu funcionamento uma marcante e interessante representação de fenômenos sociais os mais diversos. Poucos são os ambientes nos quais a relação entre indivíduo e estrutura pode ser observada com tanta clareza, onde os efeitos do poder e da submissão se manifestam de maneira tão compulsória, e onde grupos com valores e interesses os mais divergentes são obrigados a

conviver. As palavras de Ben Crewe (2007, p. 123), criminólogo britânico, destacam alguns aspectos sócio-antropológicos que caracterizam os espaços prisionais: “Few other social contexts expose so barely the terms of friendship, conflict, loyalty and alienation, make questions of order and stability so germane, or bring into such sharp relief the qualities and capacities of humanity.”

O sociólogo americano David Garland amplia o enfoque da discussão sobre os espaços prisionais, relacionando-a com o tema da punição. Suas colocações aprofundam o entendimento acerca do lugar da prisão na sociedade moderna. São palavras fundamentais, que tomam a mesma direção do argumento de Crewe, exposto acima (GARLAND, 1993, p. 287):

Punishment is, on the face of things, an apparatus for dealing with criminals – a circumscribed, discrete, legal – administrative entity. But it is also... an expression of state power, a statement of collective morality, a vehicle for emotional expression, an economically conditioned social policy, an embodiment of current sensibilities, and a set of symbols which display a cultural ethos and help create a social identity. At once an element of social organization, an aspect of social relations, and an ingredient of individual psychology, penalty runs like a connecting thread through all the layers of social structure, connecting the general with the particular, the centre with its boundaries. What appears on its surface to be merely a means of dealing with offenders so that the rest of us can lead our lives untroubled by them, is in fact a social institution which helps define the nature of our society, the kinds of relationships which compose it, and the kinds of lives that it is possible and desirable to lead there.

Ao decidir pesquisar o tema da religião no espaço de uma unidade penal, a atitude mais apropriada de um pesquisador é a de conceber o espaço prisional enquanto uma sociedade de pequena escala que reúne homens condenados pela justiça a cumprirem pena privativa de liberdade em regime fechado, num universo de relações e possibilidades de movimentação que está, em grande parte, restrito às dimensões das celas e galerias. Este fato, no entanto, contribui para que estes mesmos homens organizem e gerenciem esta pequena sociedade, com valores, normas, regras, direitos, deveres e punições. Para que esta dimensão seja compreendida e transformada em dados de pesquisa, o enfoque etnográfico é fundamental. É preciso que o pesquisador se esforce em perceber as dinâmicas sociais do espaço ao qual ele tem acesso, e busque identificar o fluxo de significados presente nas ações e discursos que ordenam o universo pesquisado.

Trata-se de uma postura metodológica que tem estado presente nos diversos relatos de pesquisa produzidos ao longo do século XX pela teoria social dedicada ao estudo das prisões. Seria interessante tecermos considerações a respeito de algumas análises consideradas mais importantes, tentando situar, no âmbito das ciências sociais, as diversas formas de investigação do universo prisional e os principais temas envolvidos nas discussões.

2.1.2 A relevância teórico-metodológica das análises de Gresham Sykes, Erving Goffman e Michel Foucault

No âmbito da teoria sociológica dedicada à análise dos universos prisionais, um estudo considerado pioneiro é o de Gresham Sykes, em seu livro *The Society of Captives*, publicado em 1958 nos Estados Unidos e fruto de uma pesquisa realizada na *New Jersey State Maximum Security Prison*.

A razão da importância da análise de Sykes reside no fato de o autor ter demonstrado, por intermédio de uma investigação sociológica minuciosa, os elementos mais fundamentais do confinamento penal. O seu estudo parte de uma premissa básica, que diz respeito à natureza e definição do aprisionamento na sociedade moderna e de como compreendê-lo: na modernidade, a pena de prisão (*custody*) consiste em confinar indivíduos num espaço durante determinado tempo. É natural, portanto que esta condição de confinamento faça surgir, nesta massa de prisioneiros, um sistema social – que não consiste na ordem imposta pela instituição, mas numa ordem que surge de maneira informal, na medida em que os homens/detentos interagem e lidam com os problemas que surgem neste ambiente carcerário onde se encontram. Dessa forma, no tocante ao esforço de tentar compreender os significados desta experiência, Sykes lança a seguinte orientação (SYKES, 2007, p. xxx): “In attempting, then, to understand the meaning of imprisonment, we must see prison life as something more than a matter of walls and bars, of cells and locks. We must see the prison as a society within a society.”

Ao invés de relacionar o universo prisional com índices de criminalidade, ou fenômenos como pobreza ou vida familiar, a análise de Sykes busca esclarecer a lógica interna desta sociedade chamada prisão. O seu estudo, num primeiro momento, examina o poder e a ordem que

emanam deste universo. O que seus dados revelam no tocante a estes dois fenômenos é que a possibilidade de um domínio total sobre os prisioneiros é muito mais uma ficção do que uma realidade. A partir desta constatação, o autor expõe uma série de imperfeições que compõem o poder prisional. Sykes as chama de “the defects of total power” (SYKES, 2007, p. 40), e dedica todo o terceiro capítulo de seu livro ao exame destes limites.

No que diz respeito ao poder institucional, ou a ordem social que a instituição deve impor sobre os seus internos, Sykes demonstra o quanto esta é tênue e dependente de negociações feitas entre guardas e prisioneiros. O autor escreve (SYKES, 2007, p. 47): “In the prison power must be based on something other than internalized morality and the custodians find themselves confronting men who must be forced, bribed or cajoled into compliance.”

Conforme a análise de Sykes, uma série de compromissos compõe a relação dos guardas com os prisioneiros. Nesta relação, a submissão é obtida em troca de recompensas oficiosas dadas aos presos que são considerados líderes, os quais assumem a tarefa de redistribuição para a população geral de internos. Dentre estas recompensas, Sykes exemplifica a quantidade extra de comida ou café, avisos prévios de revistas das celas feitas pelo corpo de guardas, trabalhos com pouco desgaste físico e celas consideradas confortáveis. Este arranjo informal gerava três efeitos fundamentais para a manutenção da ordem institucional: o primeiro deles era o alívio das tensões internas. O segundo efeito consistia em, por intermédio das recompensas dadas aos líderes, manter sobre controle aqueles prisioneiros que pudessem causar problemas para a instituição, e o terceiro, o reforço do poder e status dos líderes – que se responsabilizavam pela estabilidade do cotidiano institucional e ao mesmo tempo se comprometiam com a solidariedade para com os internos. Conforme os dados levantados pelo autor, a desordem surgia se este arranjo de negociações e compromissos fosse rompido, isto é, se as regras institucionais fossem cumpridas com um excesso de rigor ou se o poder informal dos líderes se desgastasse, causando uma desintegração dos laços e das hierarquias entre os internos.

Ao examinar o modo como a ordem institucional é construída, Sykes também esclarece o papel exercido pelo código de conduta dos presos (“the inmate code”) na relação destes entre si e com a instituição. Este código consiste num conjunto de valores, normas e máximas que é aceito pelos presos e que determina cinco obrigações: o preso não deve nunca interferir nos interesses de seu colega, deve cumprir sua pena com dignidade (“play it cool and do your own time”), não

deve roubar de outros presos, tem que ser homem e obstinado (“be tough, be a man”) e não pode nunca se aliar ou mostrar respeito pelos oficiais ou representantes da prisão.

Um importante ponto salientado por Sykes é o de que este código de conduta não reflete de maneira exata o modo de agir dos detentos.¹⁴ A sua função é muito mais a de um mecanismo cultural utilizado para aliviar o que o autor chama de “pains of imprisonment”, um importante conceito lançado por Sykes para definir as propriedades fundamentais do encarceramento.

Apesar da existência de imperfeições no tocante ao poder institucional, isto não impede que os danos da pena, que passam a pesar sobre o indivíduo – the pains of imprisonment – se manifestem. Sobre este ponto, Sykes se refere às privações que vão além da perda de liberdade e que geram danos sobre a imagem que o preso tem de si mesmo. Dentre estas privações estão as inúmeras formas de condenação moral sofridas, a perda dos bens pessoais, da autonomia e individualidade. Muitas vezes, além da vigilância institucional, as ameaças assumem um caráter sexual, que atinge os detentos mais vulneráveis fisicamente, que são violentados sexualmente e transformados em parceiros sexuais. Ao definir esta dimensão de privação, Sykes diz o seguinte (SYKES, 2007, p. 79):

However painful these frustrations or deprivations may be in the immediate terms of thwarted goals, discomfort, boredom, and loneliness, they carry a more profound hurt as a set of threats or attacks which are directed against the very foundation of the prisoner’s being.

O conceito de “pains of imprisonment” nos faz lembrar a discussão levantada por Erving Goffamn em seu livro *Manicômios, Prisões e Conventos*, no tocante ao processo de “mortificação do eu”. Esta noção define uma série de mecanismos institucionais utilizados para desvencilhar o indivíduo de todas as referências que compunham o seu mundo, no período anterior ao internamento. O mencionado autor coloca (GOFFMAN, 2005, p. 24):

O novato chega ao estabelecimento com uma concepção de si mesmo que se tornou possível por algumas disposições sociais estáveis no seu mundo doméstico. Ao entrar, é imediatamente despido do apoio dado por tais disposições. Na linguagem exata de algumas de nossas mais antigas instituições

¹⁴ A respeito disso Sykes (Sykes op. cit.: 84) coloca que, embora os presos fossem encorajados a cumprir as determinações do código, isto não impedia que atitudes desviantes ocorressem. É ao examinar os jargões da prisão que Sykes constata estes desvios. Por exemplo, havia termos para definir presos que lucravam de outros (*merchants*), ou que faziam ameaças (*gorillas*), que denunciavam seus pares (*rats*), que não eram homens o suficiente (*punks and fags*) ou que causavam confusões desnecessárias com os guardas (*ballbusters*).

totais, começa uma série de rebaixamentos, degradações, humilhações, e profanações do eu. O seu eu é sistematicamente, embora muitas vezes não intencionalmente, mortificado. Começa a passar por algumas mudanças radicais em sua *carreira moral*, uma carreira composta pelas progressivas mudanças que ocorrem nas crenças que têm a seu respeito e a respeito dos outros que são significativos para ele.

Ao analisar espaços que a princípio seriam essencialmente diferentes, como prisões, mosteiros e hospitais, Goffman elabora a idéia do processo de mortificação para utilizá-la na investigação do cotidiano destes espaços, chamados por ele de “instituições totais” e definidas enquanto: “um local de residência e trabalho onde um grande número de indivíduos com situação semelhante, separados da sociedade mais ampla por considerável período de tempo, levam uma vida fechada e formalmente administrada” (GOFFMAN, 2005, p. 11).

Um dos méritos do estudo desenvolvido por Goffman está na análise minuciosa dos mecanismos utilizados pelas instituições totais no processo de mortificação do eu. O primeiro mecanismo destacado pelo autor consiste na barreira colocada por estas instituições entre aquele que está em seu interior e o mundo externo. Ocorre da seguinte forma, conforme Goffman:

A barreira que as instituições totais colocam entre o internado e o mundo externo assinala a primeira mutilação do eu. Na vida civil, a seqüência de horários dos papéis do indivíduo, tanto no ciclo vital quanto nas repetidas rotinas diárias, assegura que um papel que desempenhe não impeça sua realização e suas ligações em outro. Nas instituições totais, ao contrário, a participação automaticamente perturba a seqüência de papéis, pois a separação entre o internado e o mundo mais amplo dura o tempo todo e pode continuar por vários anos (GOFFMAN, 2005, p. 24) .

Como consequência desta primeira mutilação do eu, inicia-se um processo de despojamento de papéis, ou seja, os elementos anteriores à experiência do encarceramento ou internamento, que compunham o universo social do indivíduo, tais como a sua profissão, as suas habilidades e os seus hábitos, não encontram mais espaço no mundo da instituição. Ao recém-chegado, que era esposo, pai, e, por exemplo, conceituado operário de uma indústria, não haverá qualquer diferença de ordem prática no seu tratamento dentro da instituição em relação a outro indivíduo que na sociedade extramuros era solteiro, sem filhos e avesso à idéia do trabalho produtivo. Uma vez inserido no universo da instituição total, o sujeito sofre um brutal ataque ao

seu eu com a mensagem clara da instituição de que os papéis por ele desempenhados no mundo externo são agora de nenhuma valia.

O resgate dos papéis sociais que exercia antes da internação só se dará quando da saída da instituição total, se ainda se fizer possível. Sem dúvida, o tempo transcorrido pelo indivíduo no interior de uma instituição de tal natureza pode lhe trazer perdas irrecuperáveis não possibilitando o restabelecimento de todos os papéis anteriores, notadamente no que diz respeito aos relacionamentos afetivos do internado antes da sua internação que, em virtude da perda do convívio diário, não raro acabam por sucumbir diante do isolamento.

Outra fonte direta e severa de mortificação do eu é o processo de admissão utilizado por algumas instituições totais. Também conhecida como “programação”, consiste em fazer a pessoa entender que será tratada como mais um objeto dentro da instituição, despojado de qualquer peculiaridade, igualando-se na baixa-importância aos demais internados. A admissão pressupõe a perda dos bens, havendo uma padronização em algumas instituições de todos os pertences permitidos aos internados. A respeito deste processo, Goffman (2005, p. 25-26) afirma:

Muito freqüentemente verificamos que a equipe dirigente emprega o que denominamos processos de admissão: obter uma história de vida, tirar fotografia, pesar, tirar impressões digitais, atribuir números, procurar e enumerar bens pessoais para que sejam guardados, despir, dar banho, desinfetar, cortar os cabelos, distribuir roupas da instituição, dar instruções quanto a regras, designar um local para o internado. Os processos de admissão talvez pudessem ser denominados “arrumação” ou “programação”, pois, ao ser “enquadrado”, o novato admite ser conformado e codificado num objeto que pode ser colocado na máquina administrativa do estabelecimento, modelado suavemente pelas operações de rotina.

Após sofrer as diversas etapas do processo de admissão, o sujeito também está exposto a inúmeras indignidades físicas, que atingem o seu corpo, o seu modo de falar e agir, e que implicam em obrigar o indivíduo a adotar movimentos e posturas humilhantes e a dar respostas verbais que o inferiorizam. Além disso, as instituições totais utilizam o mecanismo definido por Goffman de exposição contaminadora, que consiste em expor o internado de forma indesejável a um número de pessoas que independe de sua vontade.

O internado nunca está sozinho, sendo sempre objeto de vigilância e observação. Não lhe é dada privacidade e, em algumas instituições, até mesmo a satisfação das necessidades

fisiológicas se dá sob olhares de outros internos ou mesmo do pessoal da administração. O autor descreve este processo com as seguintes palavras (GOFFMAN, 2005, p. 31):

No mundo externo, o indivíduo pode manter objetos que se ligam aos seus sentimentos do eu – por exemplo, seu corpo, suas ações imediatas, seus pensamentos e alguns de seus bens – fora de contato com coisas estranhas e contaminadoras. No entanto, nas instituições totais esses territórios do eu são violados; a fronteira que o indivíduo estabelece entre seu ser e o ambiente é invadida e as encarnações do eu são profanadas.

Ocorre ainda de determinadas instituições totais recorrerem a outros métodos de aniquilação da personalidade do agente, que consistem em fontes de mortificação menos diretas. Em suas considerações, Goffman comenta a respeito da proibição de o agente expressar (até mesmo no semblante da face) qualquer insatisfação com qualquer dos aspectos do tratamento dispensado dentro da instituição. É digno ainda de registro o método de sujeitar a regulamento os menores segmentos de atividade, como por exemplo, estabelecendo-se a forma exata como deve ser arrumada a cama ou tomado o banho, violentando-se assim a autonomia do ato.

De maneira semelhante à análise empreendida por Gresham Sykes, o principal objetivo de Goffman é compreender o esforço do indivíduo detido para preservar a integridade do *self*, diante das constantes imposições e rotulações institucionais. Neste sentido, Goffman utiliza uma idéia fundamental para os estudos contemporâneos sobre prisões, que é o conceito de “ajustamentos secundários”, para compreender o conjunto de práticas que, embora não desafiem diretamente a equipe dirigente, “permitem que os detentos consigam satisfações proibidas, ou obtenham, por meios proibidos, as satisfações permitidas” (GOFFMAN, 2005, p. 54). No tocante a estas práticas, Goffman descreve os “ângulos”, as “conivências” e os “tratos”, que seriam ações que dão àquele que está preso “uma prova evidente de que é ainda um homem autônomo, com certo controle de seu ambiente.”

Os estudos de Sykes e Goffman estabeleceram temas de pesquisa fundamentais para a sociologia dos universos prisionais. A partir da premissa de que o indivíduo encarcerado se adapta à instituição a partir de elementos que são intrínsecos a este espaço, as suas pesquisas aprofundaram reflexões em torno de temáticas como o cotidiano prisional e suas instabilidades, as privações do encarceramento, as adaptações individuais ao regime institucional, as relações sociais e hierarquias, entre outros. No artigo *Imprisonment: an expanding scene*, Rod Morgan e

Alison Liebling definem os aspectos mais relevantes das análises de Gresham Sykes e Erving Goffman (MORGAN & LIEBLING, 2007, p. 1126):

Both writers stress the distinctiveness of prison life. Prisons are ‘total institutions’ and prisoners are relatively shut off from the world at large. The prison has been seen as a more or less closed social system in which it is the task of one group of persons, the prison officers, to manage or process another group, the prisoners. Sykes’s focus is on the ‘pains of imprisonment’ – the various deprivations that living in prison involves – while Goffman stresses the dynamics of mortification – the transformation of the self – that results from entering a ‘people – processing’ institution. In both accounts the prisoner is described as being under psychological assault, with the usual supports for and expressions of personal identity – possessions, control over personal appearance, autonomy of movement, personal privacy, security, and so on – being greatly diminished.

No tocante às análises de Michel Foucault, seus estudos, em muitos aspectos dão continuidade ao debate iniciado por Sykes e Goffman. Percebe-se este vínculo na preocupação de Foucault em, ao longo de sua obra, esclarecer as minúcias do funcionamento de instituições cujas funções são controlar e punir. No entanto, o ineditismo de *Vigiar e Punir* localiza-se no exame dos princípios da vigilância e da disciplina que estão inscritos nas modernas instituições penais, e no esclarecimento da racionalidade que opera o discurso penal moderno.

O ponto de partida de Foucault é um problema histórico: o nascimento da prisão. Para compreendê-lo, o autor analisa e compara duas formas de punição: o suplício do corpo que antecede a modernidade e a instituição prisional que surge no final do século XVIII, tornando-se a forma moderna de punir o criminoso.¹⁵ Esta mudança no tocante ao modelo punitivo teria ocorrido na Europa e nos Estados Unidos por volta do período entre 1750 e 1820. A esta época, Foucault se refere dizendo (FOUCAULT, 1998, p. 16): “Desaparece, destarte, em princípios do século XIX, o grande espetáculo da punição física: o corpo supliciado é escamoteado; exclui-se do castigo a encenação da dor. Penetramos na época da sobriedade punitiva.” A respeito da prisão especificamente, e do que esta instituição passou a representar a partir do seu surgimento, Foucault (1998, p.96) tece as seguintes considerações:

¹⁵ É preciso um pouco de cautela no uso da palavra modernidade, devido aos diversos sentidos atribuídos a este termo por Foucault, em diferentes momentos de sua obra. No caso específico de *Vigiar e Punir*, ao falar de modernidade, Foucault destaca as formas de exercício do poder que são específicas a este momento, ou seja, o autor o caracteriza enquanto a época da “normalização”, a época de um poder que se exerce como disciplina sobre os indivíduos.

O cadafalso onde o corpo do supliciado era exposto à força ritualmente manifesta do soberano, o teatro punitivo onde a representação do castigo teria sido permanentemente dada ao corpo social, são substituídos por uma grande arquitetura fechada, complexa e hierarquizada que se integra no próprio corpo do aparelho do Estado. Uma materialidade totalmente diferente, uma física do poder totalmente diferente, uma maneira de investir o corpo do homem totalmente diferente. (...) O muro alto, não mais aquele que cerca e protege, não mais aquele que manifesta, por seu prestígio, o poder e a riqueza, mas o muro cuidadosamente trancado, intransponível num sentido e no outro, e fechado sobre o trabalho agora misterioso da punição, será bem perto e às vezes mesmo no meio das cidades do século XIX, a figura monótona, ao mesmo tempo material e simbólica, do poder de punir.

Conforme a análise desenvolvida em *Vigiar e Punir*, esta passagem não deve ser compreendida como um processo que consiste numa simples escolha por um tipo mais sóbrio e “humano” de punição. Existiria neste movimento uma dimensão qualitativa que deveria tornar-se o principal objeto de análise. A exclusão do suplício físico enquanto técnica de sofrimento a qual o condenado deveria ser submetido precisa ser explicada tendo como referência a emergência de um novo elemento, considerado o principal alvo das medidas punitivas modernas: a alma do criminoso. Este processo teria modificado a mecânica da punição, fazendo com que a pena deixasse de consistir numa simples vingança do crime, e passasse a envolver um procedimento de transformação individual, ocorrido entre os muros de uma prisão. Como afirma Foucault (1998, p. 103):

A solidão e o retorno sobre si mesmo não bastam; assim tampouco as exortações puramente religiosas. Deve ser feito com tanta frequência quanto possível um trabalho sobre a alma do detento. A prisão, aparelho administrativo, será ao mesmo tempo uma máquina para modificar os espíritos.

Neste sentido, o problema histórico analisado por Foucault diz respeito a uma reforma que ocorre no âmbito da tecnologia penal – a substituição do cadafalso pela penitenciária –, e que altera expressivamente a própria idéia de justiça vigente nos principais sistemas penais do Ocidente. As novas preocupações – introduzidas pelo surgimento da prisão, a partir do século XVIII – em conhecer o criminoso, entender as fontes de sua criminalidade e intervir no sentido de corrigi-las geraram profundas implicações nas técnicas penais utilizadas nas sociedades ocidentais. Na modernidade, estes procedimentos deixam de considerar a ofensa o principal objeto de julgamento, e passam a analisar questões relacionadas ao caráter do indivíduo, as

origens de sua família, a sua história e local de crescimento. Especialistas como psiquiatras, criminologistas e assistentes sociais tornam-se partes constituintes do processo judicial, compartilhando o objetivo de elaboração de um saber que tenha o indivíduo delinqüente como objeto e que seja capaz de identificar as suas anormalidades e de reformá-lo. De acordo com a discussão desenvolvida pelo autor, neste movimento forma-se “uma nova estratégia para o exercício do poder de castigar”, preocupada em:

fazer da punição e da repressão das ilegalidades uma função regular, coextensiva à sociedade; não punir menos, mas punir melhor, punir talvez com uma severidade atenuada, mas para punir com mais universalidade e necessidade; inserir mais profundamente no corpo social o poder de punir (FOUCAULT, 1998, p. 69,70).

Ao longo da discussão, Foucault inter-relaciona e lida com três conceitos, considerados por ele fundamentais na análise das práticas judiciárias modernas, e de qualquer estrutura de dominação: poder, saber e o corpo. Para o autor, a prisão é uma daquelas instituições cujo mecanismo de funcionamento busca dominar os corpos a partir de um processo que não condiciona a submissão ao uso externo da força física. A sujeição do corpo é obtida no nível da subjetividade, através da internalização individual da disciplina. Este movimento constitui um ponto fundamental na análise de *Vigiar e Punir*: o impacto real dos mecanismos de atuação do poder se manifesta no momento em que estes mecanismos entram em contato com o corpo do sujeito, na forma de uma “microfísica”. As palavras de Foucault (2007, p.131) esclarecem esta relação:

[...] quando penso na mecânica do poder, penso em sua forma capilar de existir, no ponto em que o poder encontra o nível dos indivíduos, atinge seus corpos, vem se inserir em seus gestos, suas atitudes, seus discursos, sua aprendizagem, sua vida cotidiana.

Na modernidade o poder punitivo oculta-se nas instituições e em suas ações sobre os corpos. Supera-se o suplício público e instala-se o poder de “cura”, exercido sobre aqueles considerados anormais e perigosos. Nesse trajeto, “o castigo passou de uma arte das sensações insuportáveis a uma economia dos direitos suspensos” (FOUCAULT, 1998, p. 14). Trata-se de suspensão legalizada e aceita, vista como necessária e prudente, pois aqueles que não respeitam o

“contrato social” (o monstro, o delinqüente, o indisciplinado) devem sofrer as penas que o contrato estipula para quem não o cumpre.

O enfoque não está mais no corpo a ser supliciado, a ser exposto, a ser degradado. O corpo deixa de ser o objeto por excelência e passa a ser o meio para que a disciplina alcance a alma. O objetivo não é mais mostrar o sofrimento do corpo penalizado. Por intermédio de discursos emergentes das ciências humanas (psiquiatria, criminologia, antropologia etc.), dar-se-á centralidade sobre a alma do indivíduo, sobre sua forma desviante de ser. Os indivíduos não mais são punidos apenas por suas infrações, “não mais sobre o que eles fizeram, mas sobre aquilo que eles são, serão ou possam ser” (FOUCAULT, 1998, p. 20) – sobre as suas possíveis desordens momentâneas e futuras, sobre suas anormalidades ou patologias.

A relação entre as formas do poder e o corpo envolve um terceiro elemento: o saber. Ao usar um termo tão abstrato, Foucault tem como objetivo descrever o conjunto de elementos enunciativos que são fundamentais para as técnicas e estratégias do poder disciplinar. Em sua crítica, saber e poder se implicam mutuamente: não há relação de poder sem constituição de um campo de saber, como também, reciprocamente, todo saber constitui novas relações de poder. Constituindo um dos pilares da argumentação de *Vigiar e Punir*, esta relação ocorre na modernidade na forma de uma articulação entre o direito penal e as ciências humanas. Para Foucault, esta articulação é um elemento imprescindível na análise do modo moderno de punir. O seu exame revela a “matriz comum”, ao mesmo tempo “epistemológica e jurídica”, que está presente no desenvolvimento das técnicas penais modernas e na elaboração de um conhecimento do homem (FOUCAULT, 1998, p. 24).

Ao esclarecer a relação entre poder, saber e o corpo e concebê-la enquanto um elemento fundamental para o funcionamento das instituições sociais modernas, e dentre estas, a prisão, Foucault estabelece uma nova forma de compreensão do fenômeno penal e das instituições prisionais. O argumento, presente em seus estudos e principalmente em *Vigiar e Punir*, de que o poder opera e é materializado no nível das técnicas, aparatos e instituições, devendo, portanto ser analisado a partir de um exame cuidadoso do funcionamento desta tecnologia, esclareceu a lógica operacional do Moderno Estado Penal e de uma de suas instituições em particular, a prisão. De acordo com David Garland, há um aspecto fenomenológico em *Vigiar e Punir*, que constitui o elemento mais importante de sua contribuição:

He presents a phenomenological account of penal relations as power relations – an internal analytics of how penal institutions are structured, how they exercise control, and how they are informed by particular forms of knowledge and technique (Garland, 1993, p. 133).

Em termos gerais, as análises de Sykes, Goffman e Foucault estabeleceram agendas de pesquisa que enriqueceram sobremaneira o debate em torno dos universos prisionais e de temas como ‘punição’, ‘poder’, ‘normalização’, ‘disciplina’, ‘controle social’, ‘violência’, entre outros. A importância destes estudos, para os propósitos deste trabalho, localiza-se nas possibilidades teóricas que os conceitos e métodos de cada autor criaram para a pesquisa de campo e o processo de compreensão das dinâmicas sociais do mundo prisional.

Embora bastante sucinto, o painel de temas e autores tratados acima nos mostra os inúmeros caminhos teóricos abertos pela sociologia e antropologia do universo prisional. No entanto, é preciso salientar, na companhia de Loïc Wacquant, que a teoria social contemporânea passa por um momento no qual as pesquisas sociológicas e antropológicas sobre instituições prisionais constituem empreendimentos cada vez mais raros. O autor lança o alerta (WACQUANT, 2002, p. 385): “At a time when the prison population is exploding, prison ethnography is not merely an endangered species but a virtually extinct one.”

No contexto brasileiro, onde se vivencia, há décadas, um processo de desmantelamento institucional das unidades penais, pesquisas interessadas em desvendar os contornos sociais destas instituições deveriam ocorrer com mais frequência. No que diz respeito a este trabalho, é este o seu propósito: expor um relato de pesquisa que tem como principal objetivo compreender esta *sociedade* que chamamos de prisão - que vive entre os muros de uma instituição conhecida como Penitenciária Regional de Campina Grande - Presídio do Serrotão - e um dos elementos que estruturam o seu mundo: a religião.

2.2 Religião e conversão: algumas características contemporâneas e as possibilidades teóricas para a compreensão dos espaços prisionais e de suas dinâmicas

Ao conceber o fenômeno da punição como uma instituição social, no sentido já referido neste trabalho, David Garland chama a atenção para um importante aspecto, que define as

práticas penais e caracteriza os espaços cuja função é representá-las e cumprir suas etapas. Conforme o autor, se quisermos compreender estas práticas num sentido sócio-antropológico, precisamos considerar suas dimensões pluralista e multidimensional (GARLAND, 1993, p. 280). É preciso recorrer a um esforço que se assemelhe à sociologia elaborada por Marcel Mauss, ou seja, que identifique qualidades de fatos sociais totais em instituições penais e aparatos punitivos. O autor coloca o seguinte:

[...] the institutions of punishment connect directly into other major social realms and institutions, linking up with the circuits of power, exchange, morality, and sensibility which hold society together. In this sense punishment has some of the qualities of what Marcel Mauss described as a 'total social fact'. It is an area of social life which spills over into other areas and which takes its social meaning as much from these connections as from itself, thus accumulating a symbolic depth and richness which goes beyond its immediate functioning (GARLAND, 1993, p. 274)..

Há um vínculo importante na afirmação acima: é a relação entre o fenômeno punitivo, suas instituições e a cultura. Esta relação constitui um dos méritos da análise de Garland. Afastando-se de enfoques funcionalistas clássicos, que se preocupam em mostrar o modo como a punição promove mecanismos de controle, vincula-se a anseios de classes sociais específicas ou gera solidariedade, Garland prioriza o exame das aproximações entre práticas e instituições penais e os diferentes âmbitos e símbolos da cultura. Em seu livro, a pena apresenta-se como um artefato que incorpora e expressa as formas culturais da sociedade (GARLAND, 1993, p. 193).

Trata-se de um argumento que mantém estreita relação com os objetivos deste trabalho e é relevante para a compreensão da relação entre o fenômeno religioso e os espaços prisionais. Como já foi colocado em nível introdutório, no Brasil, atualmente, símbolos e significados religiosos constituem uma dimensão estruturante das relações sociais construídas em espaços prisionais. Lancemos duas questões, portanto: como compreender este fato? Quais são os caminhos teóricos trilhados por este trabalho e pela pesquisa que o sustenta, para compreendê-lo?

Primeiramente, seria importante reconhecer que a mesma dimensão de mobilidade percebida por David Garland em relação ao aparelho penal estatal, precisa ser reconhecida no tocante à religião. Esta dimensão constitui uma marcante característica do fenômeno religioso, imprescindível para a compreensão de suas manifestações contemporâneas. A propósito deste aspecto, relevante análise é a de Clifford Geertz, que enfatiza a importância de se considerar a

religião um fenômeno que não pode ser reduzido à experiência, uma vez que, na vida em sociedade, esta dimensão está ligada a outras como o ‘sentido’, a ‘identidade’, e o ‘poder’. Sendo um fenômeno possuidor de múltiplas dimensões, é a partir de seu vínculo com a cultura que a religião deve ser analisada. Sobre esta relação, Geertz tece uma importante consideração, que podemos relacionar com o argumento desenvolvido por Garland:

[...] os eventos dos cem anos decorridos desde que James fez suas palestras – duas guerras mundiais, o genocídio, a descolonização, a disseminação do populismo e a integração tecnológica do mundo – menos contribuíram para impelir a fé para dentro, para as comoções da alma, do que para impulsioná-la para fora, para as comoções da sociedade, do Estado e desse tema complexo a que chamamos cultura (GEERTZ, 2001, p. 152).

A mensagem deixada pelo texto de Geertz é a de que a religião, no século XXI, constitui um fenômeno que está em constante movimento. Acerca deste aspecto e apesar de sua aparente simplicidade, são inúmeras as evidências que a teoria social, produzida no Brasil e em outros países, vem reunindo nos últimos vinte anos. Em âmbito nacional, dizer que a religião está em movimento, dentre as inúmeras implicações geradas por esta premissa está o reconhecimento da forte presença das religiões no espaço público. A antropologia e a sociologia procuram desenvolver perspectivas teóricas que sejam capazes de compreender as várias dimensões deste cenário.

Exemplos importantes são as análises de Emerson Giumbelli e Patrícia Birman. Suas pesquisas reúnem esforços de compreensão da complexidade do espaço público das sociedades contemporâneas e identificam a religião enquanto um fenômeno que sai dos espaços eclesiais para atuar publicamente. Nas reflexões, a relação entre religião e sociedade é compreendida a partir da problematização das muitas formas pelas quais comportamentos coletivos e individuais conjugam o ‘religioso’, o ‘cultural’, o ‘jurídico’, o ‘político’, o ‘cívico’, gerando tensões e confrontos na estruturação da vida em sociedade. Ao analisar este movimento, Patrícia Birman (2003, p. 14) coloca o seguinte:

[...] mudou o espaço público no país. Outros interlocutores se fazem presentes, interpelam os poderes constituídos, discutem políticas e projetos culturais e amplificam a visibilidade do “religioso” na sociedade. Reivindicar um estatuto religioso no espaço público, com efeito, é algo que passou a ser mais frequente, quase banal e usualmente efetuado em associação com reivindicações políticas, culturais e sociais.

Nesta conjuntura, as aproximações e distanciamentos entre Religião, Estado e Sociedade são questionados por grupos que atuam em esferas seculares e religiosas. Exemplos atuais de confronto têm sido analisados pelas pesquisas de Giumbelli, especialmente seus trabalhos sobre as controvérsias públicas surgidas pelas iniciativas de introdução do ensino religioso em escolas (GIUMBELLI 2004; GIUMBELLI & CARNEIRO 2004), ou as discussões em torno dos dilemas da liberdade religiosa e da intolerância envolvendo a Igreja Universal do Reino de Deus (GIUMBELLI, 2002). Outras frentes de discussão têm sido abertas pelas pesquisas que tratam da relação entre valores religiosos e legislação, coordenadas por Luiz Fernando Dias Duarte (DUARTE et al, 2009). Nestes estudos, analisa-se a influência de preceitos religiosos na elaboração, proposição, aprovação e recusa de projetos de lei da Câmara dos Deputados e das assembleias legislativas dos estados do Rio de Janeiro e São Paulo. São debates que agregam argumentos políticos, jurídicos e religiosos com a finalidade de analisar como se constitui o ‘espaço público’ e como se estabelecem os limites, os poderes e as esferas de intervenção do Estado e dos grupos religiosos na sociedade.

Um ponto importante que também deve ser salientado diz respeito ao vínculo que estes processos mantêm com os movimentos atuais de secularização. Os novos espaços de ocorrência do religioso na sociedade brasileira nos fazem lembrar, e confirmam as importantes colocações de Danièle Hervieu-Léger, em seu livro *O peregrino e o convertido*, quando a autora analisa a intensidade e os limites do processo de secularização sofrido pela sociedade moderna e por fenômenos religiosos como a crença. A sua análise destaca um relevante aspecto, ao reconhecer que a relação entre a modernidade secular e a religião é marcada por paradoxos. A autora quer dizer o seguinte: se por um lado, a sociedade moderna desqualifica as grandes explicações religiosas do mundo, por outro, esta mesma sociedade oferece condições favoráveis à expansão de crenças e novos sistemas religiosos. Este paradoxo definiria o processo de secularização que caracteriza o mundo moderno. Para compreendê-lo, segundo a autora é preciso perceber “o conjunto dos processos de reconfiguração das crenças que se produzem em uma sociedade onde o motor é a não satisfação das expectativas que ela suscita, e onde a condição cotidiana é a incerteza ligada à busca interminável de meios de satisfazê-las” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 41).

Devemos ressaltar que há outros cenários de secularização que marcam a religiosidade contemporânea. Autores como Charles Taylor (2007), Marcel Gauchet e Luc Ferry (2008)

descrevem paisagens de ‘recuo’, ‘eclipse’ e ‘declínio’ da religião em sociedades do Atlântico Norte. No livro *A Secular Age*, Taylor enfatiza os sinais da expansão de um humanismo, que não considera objetivos que ultrapassem os limites da realização humana, e que transforma a fé numa simples possibilidade. Neste contexto, o autor identifica traços de ‘pluralismo’ e ‘individualização’ que atuam enquanto mecanismos sociais que fragilizam a crença. Numa direção semelhante, Luc Ferry e Marcel Gauchet discutem o lugar do religioso numa época marcada pela forte penetração, nos espaços públicos e no imaginário, de perspectivas laicas. Conforme Luc Ferry, ainda há uma dimensão de transcendência no mundo moderno, embora de natureza estritamente humana, construída horizontalmente na relação entre os homens e definida pelo autor como o “humanismo do homem-Deus” (FERRY, 2007). Contrariando esta tese, Marcel Gauchet defende a opinião de que a idéia do sagrado teria desaparecido da experiência humana. O seu argumento é o de que, na época atual vive-se um afastamento e uma separação entre o homem e Deus, que não cessa de se ampliar. O humanismo contemporâneo, de acordo com Gauchet, não seria o do homem-Deus, mas o do “homem definitiva e irrevogavelmente sem Deus” (FERRY & GAUCHET, 2008).

As discussões mencionadas acima, embora guardem divergências, aproximam-se no sentido de não restringirem a secularização a uma perspectiva restrita, marcada pela idéia da privação social e cultural da religião. Em cada uma das críticas, a época atual não é caracterizada pela ausência de religião, mas pelas dinâmicas de movimento, individualização e dispersão que caracterizam, se recorrermos à terminologia de Ari Pedro Oro (1997), as “modernas formas de crer”.

São debates que confirmam as palavras de Danièle Hervieu-Léger (2008, p. 22-23), quando a autora define o fenômeno religioso como uma “dimensão transversal do fenômeno humano que trabalha, de modo ativo e latente, explícito ou implícito, em toda a extensão da realidade social, cultural e psicológica”. Uma evidência contemporânea e marcante desta transversalidade, no cenário religioso brasileiro, é a presença das religiões em unidades penais, como já colocado anteriormente. Seria importante que neste momento, voltássemos às duas questões colocadas anteriormente¹⁶ e expuséssemos a perspectiva de análise deste trabalho, apontando as possibilidades teóricas de duas categorias analíticas, problematizadas ao longo da pesquisa de campo: religião e conversão.

¹⁶ As duas questões da página 25.

2.2.1 Caminhos teóricos trilhados: como compreender a conversão religiosa?

No livro *O dossel sagrado*, Peter Berger entende a religião como um empreendimento humano de “cosmificação” sagrada, que transcende e inclui o ser humano e exerce para aqueles que a ela aderem uma ordenação da realidade, servindo como um potente escudo contra o terror da anomia. Para este autor, a religião consistiria numa “ousada tentativa de conceber o universo inteiro como humanamente significativo” (BERGER, 1985, p. 41).

A esta dimensão, Berger acrescenta outras funções exercidas pela religião na sociedade. Uma das funções seria a de integrar as experiências marginais ou limites. A religião exerceria um importante papel de integração das experiências anômicas, facultando um significado para as crises biográficas. Haveria neste fato social uma capacidade de “situar os fenômenos humanos em um quadro cósmico de referência”, de atuar enquanto um “dossel sagrado” que protege a realidade do mundo e cujas interpretações não satisfazem apenas o campo teórico, mas, sobretudo aquele da “sustentação interior para enfrentar a crise do sofrimento e da morte” (BERGER, 1985, p. 56).

As colocações de Berger são importantes para a nossa discussão. Se concebermos os espaços prisionais a partir dos termos de Goffman, levando em consideração o processo de ‘mortificação do eu’ sofrido pelo sujeito ao entrar numa ‘instituição total’, não seria imprudente ventilarmos a hipótese de que a conversão ou adesão religiosa podem exercer o papel integrador salientado por Berger, no sentido de reorganizar a vida dentro do cárcere e promover formas de proteção da identidade do sujeito. No tocante a este aspecto, é bastante pertinente a seguinte questão: quais as possibilidades oferecidas pela assistência religiosa ao detento que cumpre pena na Penitenciária Regional de Campina Grande, de modo que o indivíduo possa proteger a sua identidade e conter o processo de deterioração do eu?

As análises de Clifford Geertz também oferecem subsídios para o esclarecimento desta questão. Numa linha de reflexão semelhante à de Berger, Geertz argumenta que a religião garante a possibilidade de interpretação das situações que compõem e interpelam a experiência cotidiana, suscitando questões acerca da ordenação do mundo, da persistência da dor e dos paradoxos éticos. Conforme a perspectiva *geertziana*, a religião não se propõe necessariamente a eliminar a perplexidade, o sofrimento ou o mal, mas a assegurar que o mundo seja intelectualmente

compreensível, que a dor seja emocionalmente suportável e que o mal seja moralmente justificável. É o que se apreende a partir da leitura do autor, quando é afirmado que (GEERTZ, 1989, p. 123-124):

A estranha opacidade de certos acontecimentos empíricos, a tola falta de sentido de uma dor intensa ou inexorável e a enigmática inexplicabilidade da flagrante iniquidade, tudo isso levanta a suspeita desconfortável de que talvez o mundo, e portanto a vida do homem no mundo, não tenha de fato uma ordem genuína qualquer - nenhuma regularidade empírica, nenhuma forma emocional, nenhuma coerência moral. A resposta religiosa a essa suspeita é sempre a mesma: a formulação, por meio de símbolos, de uma imagem de tal ordem genuína do mundo, que dará conta e até celebrará as ambigüidades percebidas, os enigmas e paradoxos da experiência humana. O esforço não é para negar o inegável - que existem acontecimentos inexplicados, que a vida machuca ou que a chuva cai sobre o justo - mas para negar que existam acontecimentos inexplicáveis, que a vida é insuportável e que a justiça é uma miragem.

O espaço prisional, por suas características de isolamento e reclusão, se configura como um espaço gerador das percepções e disposições destacadas acima. Neste processo, a conversão religiosa torna-se uma importante possibilidade. Lancemos as perguntas, então: como problematizar etnograficamente a ocorrência deste fenômeno numa unidade penal? Os detentos convertidos inscrevem a sua experiência religiosa num processo de reorganização da vida, no sentido salientado por Peter Berger e Clifford Geertz? Para que estas questões sejam respondidas, é preciso que tenhamos uma idéia bastante clara sobre algumas dimensões sócio-antropológicas deste fenômeno chamado de *conversão religiosa*.

Um estudo pioneiro sobre o problema da conversão é o de William James, publicado em 1901 em seu livro *The varieties of Religious Experience*. Sua análise está marcada pela preocupação em compreender os efeitos psicológicos da transformação do eu produzida pela religião. Sua definição de conversão é a seguinte:

To be converted, to be regenerated, to receive Grace, to experience religion, to gain an assurance... denote the process, gradual or sudden, by which a self hitherto divided, and consciously wrong inferior and unhappy, becomes unified and consciously right superior and happy, in consequence of its firmer hold upon religious realities (JAMES, 1987, p. 177).

Entre as ciências sociais, os estudos de Peter Berger e Thomas Luckman buscaram analisar o fenômeno da conversão enquanto uma instância re-socializadora do indivíduo, que promove a construção e a transformação da realidade. Além dessa dimensão, Berger e Luckman também avaliam o grau da plausibilidade gerada pelo processo de conversão no âmbito da realidade subjetiva, e o papel que a comunidade religiosa exerce na preservação do aspecto transformador desta experiência. Os autores colocam:

A alternância exige processos de re-socialização. (...) Uma receita para a alternância bem sucedida deve incluir condições sociais e conceituais, servindo as condições sociais evidentemente de matrizes para as conceituais. A condição social mais importante é a possibilidade de dispor de uma estrutura efetiva de plausibilidade, isto é, de uma base social que sirva de “laboratório” da transformação. Esta estrutura de plausibilidade será oferecida ao indivíduo pelos outros significativos com os quais deve estabelecer forte identificação afetiva. (...) O protótipo histórico da alteração é a conversão religiosa. (...) Ter uma experiência de conversão não é nada demais. A coisa importante é ser capaz de conservá-la, levando-a a sério, mantendo o sentimento de sua plausibilidade. É aqui onde entra a comunidade religiosa. Esta fornece a indispensável estrutura de plausibilidade para a nova realidade (BERGER & LUCKMAN, 1997, p. 208-209).

Mais recentemente, uma dimensão que é destacada pela teoria social, e que está relacionada aos estudos de Victor Turner (2008), é a que diz respeito ao aspecto de passagem (*passage*). A conversão envolve um tipo de passagem, “a turning from and to” nos termos de Lewis Rambo (1991), que não deve ser vista apenas enquanto fruto de um processo sincrético ou de uma estrita ruptura, mas que reúne outras qualidades que a tornam uma experiência densa e complexa. Esta complexidade é apontada por Diane Austin-Broos (2003, p.2), quando coloca:

Possibly experimental at first, it becomes a deliberate change with definite direction and shape. It shows itself responsive to particular knowledge and practices. To be converted is to reidentify, to learn, to reorder and reorient. It involves interrelated modes of transformation that generally continue over time and define a consistent course.

Sendo um processo que abriga uma dimensão de passagem e que ultrapassa os limites de conceitos como ‘sincretismo’ ou ‘ruptura’, a conversão religiosa implica uma busca por pertencimento (*human belonging*). Trata-se de um ponto também enfatizado na discussão levantada por Austin-Broos (2003, p. 2): “Thinking about conversion as passage, and about

passage as more than syncretism or breach, suggests a further dimension to conversion, a quest for human belonging”.

Em sua análise, a autora coloca que a experiência da conversão implica uma linguagem que expressa novas formas de relação (*new forms of relatedness*), definidoras do aspecto público deste pertencimento, que consiste numa nova identidade, um novo *self*, coletivamente inscrito e definido. Haveria também uma dimensão individual neste pertencimento, que torna a experiência da conversão um processo de negociação de um lugar no mundo e de busca de um *habitus*. Nos termos da autora:

[...] for the person who has converted or allowed herself to be converted, the issue is a larger one and also more intimate. Conversion is a type of passage that negotiates a place in the world. Conversion as passage is also quest, a quest to be at home in a world experienced as turbulent or constraining or, in some particular way, as wanting in value. The passage of conversion is a passage to some place rather than no place. It is not a quest for utopia but rather for *habitus*. It involves a process of continual embedding in forms of social practice and belief, in ritual dispositions and somatic experience (AUSTIN-BROOS, 2003, p. 2) .

São importantes os aspectos apontados por Diane Austin-Broos. No tocante a este trabalho, agregam relevância no sentido de auxiliarem o entendimento das implicações sociais geradas pela atuação de grupos evangélicos pentecostais nos espaços da Penitenciária Regional de Campina Grande. Devemos lançar as seguintes questões, portanto: como compreender estas implicações e, mais especificamente, as experiências de conversão religiosa? Como é construída esta “passagem”? Como ocorre o processo de negociação salientado acima? Como é construído e mantido o pertencimento a um grupo religioso no âmbito penitenciário?

As respostas a estes questionamentos implicam levar em consideração certas peculiaridades que caracterizam, num sentido geral, a convivência em espaços prisionais. Trata-se de uma atenção que precisa ser dada a aspectos contextuais, isto é, se quisermos tratar de processos de conversão religiosa que se desenvolvem nestes espaços, é necessário ressaltar que estas experiências ocorrem num contexto de grande tensão, regido por leis infligidas de modo incisivo entre aqueles que nele convivem, e que sempre é capaz de por sob suspeita o diferente, a mudança, ou, no caso que aqui se discute, a nova posição assumida por aquele que está preso e se

converte.¹⁷ Esta ressalva foi mantida ao longo do trabalho de campo na forma de uma preocupação em torno da situação de “coabitação forçada” (LHUILIER & AYMARD, 1997) vivida pelos sujeitos da pesquisa. É importante destacar, contudo, que este cuidado não desconsiderou a dimensão individual do processo de conversão, que diz respeito à ação significativa do indivíduo que se converte e abrange o processo de reorganização de sua biografia, construído ao longo da experiência de encarceramento. Em diálogo com Clara Mafra (2000), precisamos reconhecer a importância deste aspecto, que se refere à participação do indivíduo nestes processos.

A ressalva acerca desta dimensão pressupõe a problematização de um aspecto que diz respeito à relação entre religião e prisão e que surge com frequência no âmbito dos debates acerca das experiências religiosas que se desenvolvem nestes espaços. Trata-se do processo de mudança que está implicado nestas experiências e de suas possibilidades e limites. Esta preocupação justifica-se pelo fato de estarmos tratando de um espaço que reúne, como já foi colocado, entre suas principais características, a tensão e a privação decorrentes da convivência forçada de homens que cumprem pena de prisão em regime fechado. Diante deste quadro, faz-se necessário perguntar: em âmbito penitenciário, pode-se falar de transformação da experiência a partir da religião? Há, de fato, mudança nas trajetórias daqueles que se convertem às religiões de vertente pentecostal, ou se lida apenas com simulações de conversão?

Estas questões são importantes porque constituem esforços de superação de certos preconceitos construídos em torno da atuação de grupos religiosos em contextos penitenciários, e dos interesses e motivações envolvidos nestas situações. Fala-se aqui das dúvidas sobre o utilitarismo ou oportunismo dos beneficiários em relação às religiões que atuam nas prisões. Do lado católico, suspeita-se dos detentos e dos militantes no tocante às ofertas apresentadas – bens materiais, serviços religiosos ou a assistência jurídica. No tocante aos evangélicos, a questão da conversão no interior das prisões é acompanhada da suspeita de fingimento ou fraude. Questão difícil que revela preconceitos. Ora, suspeita-se da possível simulação de conversão nos espaços prisionais como se houvesse, em outros espaços sociais, vias e métodos seguros para comprovar a

¹⁷ Esta ressalva no tocante ao contexto é importante. Vários autores (LINS & SILVA, 1990; BIRMAN & LEITE, 2004; TEIXEIRA, 2008), têm desenvolvido pesquisas a respeito do convívio e das relações mantidas entre evangélicos e traficantes em espaços com forte atuação do narcotráfico. No caso específico das análises de César Pinheiro Teixeira, o autor evidencia as estratégias de ação de grupos pentecostais junto a indivíduos envolvidos com o tráfico de drogas, mostrando como, apesar de uma rejeição no nível do discurso, das relações com os líderes do tráfico, os pentecostais se aproximam dos traficantes em suas ações de evangelização, gerando uma relação na qual negociações e hierarquias estão envolvidas.

“autenticidade” da experiência ou a “profundidade” da filiação religiosa transmitida de geração a geração.

Acerca deste dilema, importantes considerações são as de Maria Júlia Carozzi (1993, p.6) quando coloca que, embora a conversão religiosa aponte sempre para uma mudança, não há consenso, entre os pesquisadores da área, sobre o que muda: “se são as crenças, os valores, o comportamento, a identidade e [ou] as lealdades interpessoais”. Além disso, a autora acrescenta um ponto que é muito importante para este trabalho: a tentativa de identificar exatamente *o que muda* constitui uma falsa questão, uma vez que, em termos lógicos, se o processo de conversão promove a mudança da visão de mundo do fiel, modifica também o repertório de identidades sociais e seu comportamento, ao menos em determinados contextos, bem como a interação com outros indivíduos.

Partindo-se da dúvida levantada por Carozzi, percebe-se que a relevância sócio-antropológica de uma trajetória de conversão não reside tanto no aspecto dramático e intempestivo deste processo. É preciso prestar atenção em outros aspectos. Tendências mais recentes no âmbito das pesquisas sobre religião têm evitado enquadrar a experiência da conversão em modelos “paulinos”, marcados pela sucessão unilinear de “passos” seguidos igualmente por diferentes convertidos. Este modelo, que concebe a conversão enquanto uma súbita e radical mudança de crença, a partir da qual modos anteriores de agir e pensar são substituídos por uma nova perspectiva teológica, não tem conseguido fornecer pistas para certas complexidades que caracterizam este fenômeno.

Fala-se aqui, na verdade, da recuperação de uma perspectiva cujos antecedentes podem ser encontrados na teoria social produzida na década de 60. Pesquisas realizadas por Rodney Stark e John Lofland foram pioneiras no sentido de considerar que as causas da conversão religiosa não incluem apenas fatores de predisposição individual, mas também envolvem “contingências situacionais” (*situational contingencies*), próprias do contexto no qual se desenvolve este processo (LOFLAND & STARK, 1965, p. 864). O argumento é o de que, ao longo da conversão o indivíduo sofreria tensões duradouras (I), através de frustrações, carências ou esforços, no âmbito de uma perspectiva religiosa de resolução de problemas (II), que o levaria a tornar-se alguém que “busca” a religião (*a religious seeker*) (III), conhecendo o culto num momento crítico de sua vida, no qual as antigas formas de agir já não são viáveis (IV), circunstância que estabelece, ou re-atualiza, um laço afetivo com os convertidos recém-

conhecidos (V), numa situação em que as relações externas ao culto estão comprometidas ou neutralizadas (VI) e onde, para tornar-se um convertido, é preciso que se exponha a uma intensa interação com os membros do grupo (VII).

Este ponto de vista, preocupado em identificar a influência exercida no âmbito da experiência de conversão por elementos contextuais, e também, que se preocupa com a natureza contínua e gradativa deste fenômeno e do tipo de mudança gerada ao longo de seu desenvolvimento, é recuperado neste trabalho e abriga a perspectiva a partir da qual os dados etnográficos são problematizados. Recupera-se aqui o aspecto salientado por Carozzi, quando coloca que a mudança da identidade pessoal é “simultaneamente desejada pelo convertido e construída em sua interação com os membros do novo grupo” (CAROZZI, 1993, p. 12).

A discussão dos dados parte de uma premissa básica, portanto: na medida em que se dirige uma atenção ao contexto no qual ocorre a conversão de detentos, o pesquisador não deve conceber esta experiência como uma mudança rápida e radical. Reforcemos o argumento: o sentido de mudança permanece dando conteúdo ao significado deste acontecimento, no entanto, adquire um caráter diverso do movimento abrupto e/ou acelerado. E neste caso, sua ocorrência, ou a ocorrência da conversão não se traduz em uma transformação dramática, nem é sinônimo de uma troca imediata das crenças e dos valores dos indivíduos que dela participam, e, conseqüentemente, de toda a sua vida, de todo o seu comportamento.

Dentro desse raciocínio, opera-se com uma concepção de conversão onde o seu aspecto dinâmico é mantido, só que alterado na velocidade que o constitui e no seu modo de se manifestar. A conversão é entendida, não como um acontecimento cujos efeitos se espalhariam automaticamente e de forma totalizante, e sim como um evento dependente de certa localização, de certa situação, possível de se dar de modo distinto e distintivo. É mantida, por conseguinte, toda a atenção sobre o que Robert Hefner define como sendo “the variability of the phenomenology of conversion”, que envolve o reconhecimento da variação experiencial deste fenômeno, ou o seu acontecimento em referência ao contexto no qual se desenvolve e a experiência específica que propicia (HEFNER, 1993, p. 17).

Percorrer este caminho, é preciso esclarecer, não significa dar outro sentido nem considerar de modo incompleto o fato social da conversão. Este fenômeno, é preciso que se reitere, implica em mudança, ou como afirma o próprio Robert Hefner (1993, p. 17):

[...] conversion implies the acceptance of a new locus of self-definition, a new, though not necessarily exclusive, reference point for one's identity... but it always involve commitment to a new kind of moral authority and a new or reconceptualized social identity.

Em sua análise, percebe-se que Hefner não atribui muita plausibilidade empírica ao “modelo paulino de conversão”.¹⁸ No caso deste trabalho, a abordagem apresentada está em desacordo por causa de dois motivos: primeiro, pelo próprio ambiente em que o processo de conversão está inserido, o qual sofre tensões cotidianas, a idéia de linearidade que ressalta a diacronia do fenômeno contida na “experiência paulina”, não se mostra provável e/ou adequada. E segundo, porque se acredita que as noções de passividade e tranquilidade embutidas igualmente nesta concepção, não necessariamente se relacionam ao sujeito converso e nem, principalmente, àqueles que estão presos e se convertem durante o cumprimento da pena. Em decorrência desta complexidade, a preocupação desta discussão é entender a conversão considerando o sentido de mudança, mas sem esquecer o contexto e a interação em que tal evento respectivamente está inserido, e por conseqüência dispõe. Ou seja, o que se busca é a compreensão da mudança na “negociação” e no “diálogo”, possíveis de haver no espaço penitenciário ou, como é denominado pelos próprios detentos, no “convívio” entre sujeitos e/ou discursos diferentes: o do interior da “massa carcerária” – *lôcus* da vida anterior do detento converso - e o do doutrinamento religioso – matéria básica da conversão, ou do novo *lôcus* de identificação.

Neste plano de entendimento, a mudança característica da conversão está sob foco como possibilidade de redefinição de identidade. No entanto, deve-se reconhecer que esta redefinição se desenvolve sempre frente ao outro, com afirmações e afrouxamentos de posições diante do diferente. É nessa situação que se procura entender a conversão, ou, em outras palavras, se procura por sob exame a natureza de uma interação entre posicionamentos diferentes, cujas respectivas diversidades resultam exatamente da atitude de se voltar para a profissão de uma religião, num determinado contexto. Torna-se necessário, portanto compreender que tipo de relação – capaz, inclusive, de implicar num ritmo peculiar à mudança que o fenômeno da conversão encerra – a conversão de detentos dispõe no “coletivo” ou no “convívio” no cárcere.

¹⁸ Tal concepção evoca, segundo Frigerio (1993, p. 52), “la experiencia acaecida a Pablo en camino a Damasco”, e postula que a conversão diria respeito a “um fenómeno súbito, dramático, que cambia radicalmente la vida y las creencias del converso, debido a agencias o poderes sobre los cuales este no puede ejercer ningún control.”

A sociologia de Pierre Bourdieu, através dos conceitos de *habitus* e *estratégia*, fornece subsídios importantes para a compreensão desta dinâmica. Vejamos em que consiste o *habitus*, conforme Bourdieu (1994, p. 61):

[...] sistemas de disposições duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, isto é, como princípio gerador e estruturador das práticas e das representações que podem ser objetivamente “reguladas” e “regulares” sem ser o produto da obediência a regras, objetivamente adaptadas a seu fim sem supor a intenção consciente dos fins e o domínio expreso das operações necessárias para atingi-los e coletivamente orquestradas, sem ser o produto da ação organizadora de um regente.

Se tomarmos a conversão religiosa no sentido salientado por Carozzi anteriormente, percebemos que este processo é responsável por uma alteração no conteúdo das representações que são produzidas a respeito do convertido, seja por ele mesmo como também pelos outros que lhe cercam. Tomando como exemplo a conversão ao pentecostalismo, como mostra a tradição de estudos acadêmicos construída no Brasil, o indivíduo passa a se ver enquanto alguém “comportado”, “tranquilo”, “respeitador”, “equilibrado”, etc. Estas representações, poderíamos dizer, estão inscritas num *habitus* que é sistematicamente aprendido, internalizado e exteriorizado pelo converso durante seu processo de conversão. Lancemos a questão, portanto: como se desenvolve, ao longo do cumprimento da pena, o processo de internalização das disposições que compõem este *habitus* religioso? Partindo das colocações anteriores de Austin-Broos, podemos perguntar: como se desenvolve essa busca? São questões que serão respondidas posteriormente, em diálogo com dados oriundos da etnografia.

Os estudos de Bourdieu também enfatizam uma importante dimensão, que se revela fundamental no processo de compreensão das dinâmicas do mundo prisional: a dimensão relacional da realidade social. Em suas análises, Bourdieu (2000) concebe a realidade específica aos campos sociais enquanto algo que é construído a partir de negociações estratégicas, produzidas a partir das diferentes posições ocupadas pelos indivíduo, tal qual um jogo de xadrez, que depende do conhecimento do “sentido do jogo”, o qual é definido histórica e socialmente. Conforme este autor, a sua noção de *estratégia* diria respeito ao domínio da lógica deste jogo - em outras palavras, ao domínio de seu *senso prático*. Esta possibilidade seria adquirida pela experiência, e funcionaria, como coloca o próprio Bourdieu, “aquém das consciências e do discurso, à semelhança, por exemplo, das técnicas corporais.” (BOURDIEU, 2004, p. 79). Para o

autor, agir socialmente de maneira estratégica não implicaria uma escolha consciente e individual, guiada pelo cálculo pragmático. Através deste conceito, e do tratamento que lhe é dado por esta vertente sociológica, seria possível escapar do risco de restringir a ação individual a intenções resultantes de modelos e planos racionalmente calculados. Como coloca o próprio autor, em palavras de grande valor para a sócio-antropologia dos universos prisionais, não levá-lo em consideração resulta num empobrecimento das possibilidades de compreensão das lógicas que regem a racionalidade humana. O autor afirma em seu livro *O Senso Prático*, numa discussão que aponta os limites da teoria do “ator racional”, (BOURDIEU, 2009, p. 84-85):

[...] por não reconhecer nenhuma outra forma de ação além da ação racional ou da reação mecânica, impede-se de compreender a lógica de todas as ações que são razoáveis sem ser o produto de um plano razoável; habitadas por uma espécie de finalidade objetiva sem serem conscientemente organizadas em relação a um fim explicitamente constituído; inteligíveis e coerentes sem serem originárias de uma intenção de coerência e de uma decisão deliberada; ajustadas ao futuro sem ser o produto de um projeto ou de um plano.

Esta rápida passagem por alguns dos conceitos da sociologia de Pierre Bourdieu, e também a discussão em torno das perspectivas de distintos autores acerca do universo prisional e das possibilidades fornecidas pela religião àqueles que cumprem pena privativa de liberdade, constituem o núcleo a partir do qual os dados etnográficos que sustentam este trabalho serão problematizados. Seria importante que, para fecharmos este capítulo, expuséssemos em síntese o objetivo que norteará a discussão dos dados.

A discussão busca esclarecer as dinâmicas sociais que envolvem o cotidiano de uma penitenciária. Em diálogo com a sócio-antropologia dos universos prisionais, a exposição e análise dos dados tenta compreender a lógica interna desta instituição e as implicações geradas no âmbito deste espaço pelo fenômeno religioso.

Neste esforço, a análise é construída em torno da conversão religiosa e de seu desenvolvimento entre os muros de uma instituição total. Os dados analisados não evidenciam “falsas conversões”, mas problematizam um processo de transformação individual com dimensões e significados próprios, produzidos num campo específico, e mantendo relação com outras ações. Esta transformação, é importante que se diga, é analisada levando-se em consideração os seguintes aspectos: no cárcere, a conversão atua como um importante recurso, capaz de reorganizar a própria biografia após o momento dramático do aprisionamento. No

entanto, esse “novo lócus de identificação”, nos termos de Hefner, não constitui um exclusivo ponto de referência para o detento converso. Neste processo, que envolve a busca por um *habitus* religioso, o reconhecimento da identidade de convertido diante da sociedade de detentos é construído em contato com as negociações e tensões que compõem a dinâmica do convívio no cotidiano do espaço prisional.

3 SITUANDO O CAMPO E O ITINERÁRIO DA PESQUISA

3.1 O complexo prisional pesquisado, suas dinâmicas e espaços: o registro etnográfico das primeiras impressões e dos primeiros contatos

Inaugurada no ano de 1990 e situada no quilômetro 162 da BR 230, a Penitenciária Regional de Campina Grande Jurista Raimundo Asfora, compõe um complexo penitenciário que abriga duas outras unidades prisionais: a Penitenciária Padrão de Segurança Máxima de Campina Grande e o Presídio Feminino de Campina Grande. Construída numa área de 14 hectares, tem capacidade para abrigar 350 presos, mas conta com uma população de 883 presos, cumprindo pena nos regimes fechado, aberto e semi-aberto. Deste universo, 472 presos estão condenados e cumprem pena em regime fechado. Há 33 presos que se encontram em regime fechado, mas provisório, 235 no regime semi-aberto e 143 no regime aberto. É considerada uma penitenciária de segurança média.

No tocante às outras unidades prisionais que compõem este complexo, dados da GESIPE¹⁹ e da Secretaria de Estado e Administração Penitenciária da Paraíba revelam que a Penitenciária de Segurança Máxima detém atualmente um contingente de 173 presos cumprindo pena em regime fechado, sendo que 144 homens já se encontram condenados e 29 em situação provisória. No Presídio Feminino, há 75 mulheres em regime fechado. Destas, 23 estão provisoriamente, 30 se encontram condenadas, 3 em regime semi-aberto e 19 em regime aberto. É uma prisão de segurança mínima. A pesquisa cujos dados sustentam este trabalho foi efetuada nas duas unidades penais masculinas que integram este complexo prisional: a Penitenciária Regional de Campina Grande e a Penitenciária Padrão de Segurança Máxima de Campina Grande, também conhecidas como “Presídio do Serrotão” ou “Penitenciária do Serrotão” e “Máxima”.

¹⁹ GESIPE: Gerência Executiva do Sistema Penitenciário. Os dados estão disponíveis no site do Governo do Estado da Paraíba, no link para a Secretaria de Estado da Cidadania e Administração Penitenciária.



Figura 1: Fachada e portões de entrada da Penitenciária Regional de Campina Grande - Presídio do Serrotão. (Foto de Eduardo Henrique A. de Gusmão).



Figura 2: Interior da Penitenciária. Foto tirada em Dezembro de 2007. (Foto de Eduardo Henrique A. de Gusmão).



Figura 3: Parte superior do Complexo Penitenciário, vista de longe. Foto tirada em Dezembro de 2007. (Foto de Eduardo Henrique A. de Gusmão).



Figura 4: Parte inferior do Complexo Penitenciário, com os alojamentos, vista de longe. Foto tirada em Dezembro de 2007. (Foto de Eduardo Henrique A. de Gusmão).

Acerca deste tipo de estabelecimento, a Lei de Execuções Penais institui os seguintes critérios e definição:

Art. 87 – A penitenciária destina-se ao condenado à pena de reclusão, em regime fechado. **Art. 88** – O condenado será alojado em cela individual que conterá dormitório, aparelho sanitário e lavatório. *Parágrafo único* – São requisitos básicos da unidade celular: a) salubridade do ambiente pela concorrência dos fatores de aeração, insolação e condicionamento térmico adequado à existência humana; b) área mínima de 6 m² (seis metros quadrados). **Art. 89** – Além dos requisitos referidos no artigo anterior, a penitenciária de mulheres poderá ser dotada de seção para gestã e parturiente e de creche com a finalidade de assistir ao menor desamparado cuja responsável esteja presa. **Art. 90** – A penitenciária de homens será construída em local afastado do centro urbano a distância que não restrinja a visitação.

3.1.1 Considerações sociológicas acerca do espaço

Tratar dos espaços que compõem o ambiente prisional implica a consideração de um elemento cujas dimensões refletem princípios próprios de uma racionalidade moderna. Ao lado do tempo e do trabalho, o espaço constitui uma tríade de fatores, relacionados e interdependentes – espaço, tempo e trabalho – cuja análise agrega relevância na compreensão do projeto moderno de prisão. É o que coloca Roger Mathews (2003, p. 51), quando diz:

Un examen de las condiciones que subyacen en el origen de la carcel moderna nos revela que su desarrollo estuvo ligado a la naturaleza cambiante de três elementos esenciales: espacio, tiempo y trabajo. La forma particular en que se combinaron estos tres elementos dio a la prisión sus características específicas y la diferencio de otras formas de castigo.

Ao que complementa:

La prisión moderna surgió en el punto de intersección entre tres líneas de fuerzas variables: espacio, tiempo y trabajo. Este hecho, sin embargo, no debería leerse como la reunión de três “variables” que sólo ocurrieron para combinarse en un modo accidental y contingente. Más bien, la cárcel moderna fue el producto de una configuración histórica particular que implicó la materialización de três elementos: la separación del espacio y el tiempo, la simultânea cuantificación de

este último, y la formulación de um mercado laboral capitalista que implico nuevas formas de libertad y sometimiento (MATHEWS, 2003, p. 78).

A conjugação desses elementos permitiu uma apresentação racionalizada da privação de liberdade como pena, tornando-a coerente com a modernidade, cujo sentido se reveste de um projeto e de uma missão ordenadora. A modernidade e sua cultura, na metáfora trabalhada por Bauman, definem-se como um canteiro de jardim, que constrói sua própria identidade (paisagística e de conteúdo) desconfiando da natureza:

A ordem, concebida originalmente como um projeto, determina o que é um instrumento, o que é matéria-prima, o que é inútil, o que é irrelevante, o que é perigoso, o que é uma erva daninha e o que é uma praga. Classifica todos os elementos do universo pela relação que têm com ela (BAUMAN, 1998, p. 115).

Para Bauman (1999b, p.23), a “geometria é o arquétipo da mente moderna”, ao que prossegue:

A taxonomia, a classificação, o inventário, o catálogo e a estatística são estratégias supremas da prática moderna. A maestria moderna é o poder de dividir, classificar e localizar – no pensamento, na prática, na prática do pensamento e no pensamento da prática.

Tais práticas, ao estabelecerem o que deve ou não permanecer nos canteiros do jardim sócio-ordenado, o útil e o refugo, o puro e o impuro, necessitam igualmente encontrar lugares para dispor (localizar) espacialmente aqueles que não se encaixam nos critérios classificadores da ordem.

A instituição carcerária, então, como *lócus* e modalidade punitiva de segregação espaço-temporal, tal qual outras instituições de detenção dos indesejáveis (ou assim classificados), encontra, nos parâmetros de uma racionalidade instrumental moderna, receptividade para sua gradual constituição legitimada, não obstante, com o tempo, exigirem-se dela redimensionamentos em suas configurações e dinâmicas.

O elemento espaço e suas dimensões, quando pensados em relação com instituições prisionais, refletem e acionam esta racionalidade. A segregação espacial dos apenados, o apartá-los da sociedade extramuros, “representa un claro enunciado de que la exclusión física es el

precio que se paga por la inconformidad” (MATHEWS, 2003, p. 51-52). O caráter simbólico da rejeição social através da segregação espacial é também destacado por Sykes, em seu estudo sobre a sociedade dos cativos, ao dizer (SYKES, 2007, p. 3): “A massive wall 20 feet high separates the free community from the prisoners, serving not only as the final barrier to escape but also as a symbol of society’s rejection – for this is a fort to keep the enemy within rather than without”.

A busca racional dessa instrumentalidade simbólica da dimensão espacial, através da constituição de instituições muradas, cercadas, com consistentes barreiras ao contato social entre os grupos dos encarcerados e dos livres, faz-se sentir, também, no estudo de Fernando Salla acerca das prisões em São Paulo no período de 1822 a 1940:

Os muros que envolvem as prisões, exibindo uma parede de contenção e sendo ao mesmo tempo um artifício simbólico de segregação entre os justos e os pecadores, os cidadãos respeitáveis e os criminosos, os puros e os contaminados, não se faziam presentes em qualquer dos edifícios que serviam de Cadeia na cidade de São Paulo. Com a Casa de Correção, construída em área distante do núcleo central da cidade, pela primeira vez se revelou a preocupação com o seu isolamento por meio de uma muralha (SALLA, 1999, p. 41).

Além dos muros, e no interior destes, a importância da dimensão espacial é também percebida nas estratégias arquitetônicas, as quais, desde as plantas dos prédios até as sutilezas dos ambientes e celas, traduzem aparatos, e concepções utilitárias de controle, vigilância e disciplina, bem como permitem a geração de efeitos sociais e psicológicos específicos.

O panóptico de Jeremy Bentham, analisado em detalhes por Michel Foucault, constitui-se no clássico exemplo da associação utilitária entre a arquitetura, numa estratégia de dimensão espacial, e o sistema penitenciário.²⁰ Contudo, não se traduz no único estilo a ser destacado. Ao proceder a uma revisão dos desenhos arquitetônicos das prisões desde os começos do século XX, Mathews indica e analisa quatro estilos que se desenvolveram em diferentes épocas: o radial, o

²⁰ Jeremy Bentham (1748-1832), jurista inglês e criador do utilitarismo do direito, desenvolveu o projeto arquitetônico do panóptico, o qual propôs para aplicação em instituições carcerárias, além de escolas e outros espaços. Acerca do panóptico, Michel Foucault faz a seguinte descrição (FOUCAULT, 1998, p. 165): “na periferia uma construção em anel; no centro, uma torre; esta é vazada de largas janelas que se abrem sobre a face interna do anel; a construção periférica é dividida em celas, cada uma atravessando toda a espessura da construção; elas têm duas janelas, uma para o interior, correspondendo às janelas da torre; outra, que dá para o exterior, permite que a luz atravesse a cela de lado a lado. Basta então colocar um vigia na torre central, e em cada cela trancar um louco, um doente, um condenado, um operário ou um escolar. Pelo efeito da contraluz, pode-se perceber, recortando-se exatamente sobre a claridade, as pequenas silhuetas cativas nas celas da periferia.”

panóptico, o posto telegráfico e as prisões de nova geração, que incorporam o desenho capsular (MATHEWS, 2003, p. 55-64).

Em cada estilo é possível localizar correlações com sistemas específicos de confinamento e concepções gerais de punição, que permitiam e exigiam redimensionamentos na utilização estratégica do espaço, produzindo, assim, as distintas configurações arquitetônicas para uma maximização das perspectivas de vigilância, controle, disciplina e segurança.

A dimensão espacial e os recursos arquitetônicos também são estratégicos nas distinções e separações internas do ambiente carcerário e entre os diferentes tipos de estabelecimentos.²¹ Oficinas, salas de aula, celas individuais, alojamentos, celas de castigo e isolamento, pátios, compõem não só um arranjo arquitetônico especial em sua estrutura, mas também utilitário num amplo espectro de opções de rotinas e movimentos funcionais no controle, na disciplina, no castigo e na recompensa. Como coloca Mathews (2003, p. 52):

[...] el traslado de un espacio a outro, o el hecho de ser alternativamente ubicado en aislamiento o segregación, se usa rutinariamente en las cárceles como un método de control y como parte de um amplio repertorio de recompensas y castigos.

Outros fatores dimensionam a importância e a relação do espaço com a perspectiva sócio-prisional. Dentre estes, o fato da vida carcerária, não obstante isolada e segregada da comunidade extramuros, constituir-se numa vida “em massa”, na qual os espaços de privacidade, senão inexistentes, são escassos, disputados e valorados em parâmetros não correspondentes com os da sociedade livre.

Em realidades como a brasileira, o espaço prisional chega a ser privatizado de tal modo na sociedade carcerária que as celas passam a ser propriedades dos apenados, podendo ser comercializadas para uso individual, ou mesmo as vagas nas celas coletivas; ou, ainda, alugadas gerando renda, inclusive para “proprietários” em liberdade, que as retomam em eventual nova

²¹ A legislação brasileira, através da Lei de Execuções Penais, prevê três distintos tipos de estabelecimentos carcerários: a penitenciária, no qual o alojamento deve ser, segundo a lei, individual; as colônias penais agrícolas, industriais ou similares, que permitem alojamento coletivo; as casas do albergado, também permitindo alojamento coletivo. Os estabelecimentos, segundo a lei, se destinam para os apenados em distintos regimes de cumprimento de pena, respectivamente, fechado, semi-aberto e aberto. Além dos alojamentos, outras distinções são previstas, em termos de localização, presença ou não de grades, tipos de instalações (oficinas, salas para cursos e palestras etc.). O sistemático descumprimento da legislação por parte da esfera Estatal não permite que tais estabelecimentos sejam encontrados na maioria dos Estados brasileiros, tampouco em estrutura e número adequado para um menos perverso funcionamento do sistema.

condenação.²² Nesse sentido é interessante a perspectiva comparativa de Roy King, quando trata das prisões latino-americanas e dos presos chamados de “faxinas”, que atuam no sistema penitenciário de São Paulo gerenciando o cotidiano prisional (KING, 2007, p. 115):

One of the most important differences between prison systems – and most neglected when it comes to theorizing about imprisonment – is the extent to which cellular confinement is practiced. Single cells were the most essential element in Western thinking and practice concerning imprisonment and were central to both the Pennsylvania and the New York systems, but they are by no means universal. In these countries – but presumably many others – the modal form of imprisonment involves confinement not in separate individual cells but in larger rooms variously referred to as cells, dormitories or wards, each housing anything from 12 to 100 or more prisoners. In these countries the notion of panopticism has very little meaning or application. Indeed, it is of their very essence that prisoners are not under the regulatory gaze of staff.

Lidar com a carência de espaço nos ambientes prisionais faz com que o próprio acesso aos lugares privilegiados de uma cela se converta num objeto de disputa, de poder e de status. Em obra autobiográfica que relata sua experiência de sobrevivência nas prisões, Horácio Indarte (2003, p.36) oferece uma narrativa importante:

Independente do espaço ser menor, aqui ou ali eu estaria preso do mesmo jeito. Para quem está em liberdade, cadeia é tudo a mesma coisa. Pra nós presos, há muita coisa envolvida com relação aos locais em que você permanece. Algo como um *status* do encarcerado. E o *corró* é minúsculo, com uma burra naturalmente de concreto, onde dormem dois em *valete*, dois na *catatumba* espremidos e o restante na *praia*, do jeito que podem. Quando tem nove presos, à noite é mais folgado para dormir. Quando são 10 ou 11, dormem uns por cima dos outros, não tem chuveiro, nem cano, é só uma torneira próxima à grade²³.

No espaço interno das celas e alojamentos coletivos a busca pela privacidade se dá através de estratégias, que produzem um cenário de cortinas que tentam permitir um resquício de

²² Não especificamente neste sentido, Mathews aponta para a ambigüidade da natureza dos espaços prisionais a partir das noções de espaço público e privado (MATHEWS, 2003, p. 52): “Las prisiones son instituciones ‘públicas’, pues están regentadas por o en nombre del Estado, pero a su vez son ‘privadas’ en tanto que involucran la exclusión del dominio público.”

²³ Como Indarte optou por manter a gíria carcerária em seus relatos, e para que a citação seja compreensível mesmo àqueles não habituados com essa gíria, repassemos os significados de alguns termos que são utilizados, a partir do próprio glossário apresentado na obra: *Corró* – local onde o preso fica isolado nas delegacias de polícia; *Burra* – camas da cela; *Valete* – preso com quem se divide espaço na cama. A expressão decorre da figura dos “valetes” nos baralhos de carta e indica uma forma de aproveitamento do espaço; *Catatumba* – gíria adaptada do termo catacumba, indicando o espaço existente entre a cama da cela e o chão; *Praia* – chão da cela.

individualidade. A vida em massa tende a exigir, também, o estabelecimento de rígidas regras de conduta e de conservação dos espaços, a fim de viabilizar menos desconforto e menor insalubridade.

Essa privatização do espaço penitenciário – que por si só já é disfuncional no projeto moderno de ordem, bem como fonte de inúmeros conflitos intra e intergrupos – torna ambígua a possibilidade de envolvimento qualitativo dos grupos carcerários com o espaço correspondente, sobretudo o grupo apenado. Como demonstra Hassen, existem distinções entre o local de moradia, a casa e o lar:

[...] esse último se constrói não pela habitação, mas pelas relações ali estabelecidas. É o tipo de laço entre os moradores que concretiza uma ou outra concepção. A casa é o lugar da família. Quem mora longe da família, está longe de casa. O presídio é o lugar de moradia em razão de ser o teto, o abrigo, o local de estada, mas nunca uma casa. Sucede, porém, que a estada prolongada obriga o uso da expressão moradia. Mora-se ali, ninguém contesta. E, por morar, tenta-se personalizar, tenta-se humanizar até mesmo o espaço das “jaulas”, tenta-se produzir o lar da ficção. As celas têm suas paredes cobertas dos invariáveis pôsters de mulheres, também crucifixos, retratos de santos, desenhos, calendários, fotografias, bilhetes (HASSEN, 1999, p. 149-150) .

Essa apropriação subjetiva do espaço, tentativa de imitar o ambiente da casa no *locus* artificial de moradia (exigência sócio-psíquica humana), encontra seus limites nas demais dimensões espaciais e arquitetônicas do ambiente carcerário: em sua maioria estrategicamente moldadas e dimensionadas para os fins de controle, vigilância, segurança, disciplina, adestramento e mortificação – fins, portanto, contrários à individualidade – encerrando-se o ciclo de possibilidades humano-dignificantes, mas abrindo-se um vasto campo de necessárias abordagens sociológicas e antropológicas.

3.1.2 Outra dimensão importante que compõe a experiência prisional: as privações

Desde o estudo de Sykes sobre a Prisão de Segurança Máxima de New Jersey (EUA) os ambientes sócio-prisionais vêm sendo analisados a partir de uma categorização de privações (ou dores) às quais estão, em especial, submetidos os membros do grupo interno. Para as ciências sociais a identificação dessas privações, bem como modelos de análise baseados numa

categorização que as leve em consideração, tem como valor – para além de uma possibilidade de descrição (ou mesmo de denúncia) das condições concretas, materiais ou de sobrevivência física e emocional, dos ambientes carcerários – a perspectiva de identificar tais privações e compreender a sua influência nas dinâmicas, processos e relações do espaço prisional.

Em seu livro, Sykes (2007, p. 63-83) apresenta “as dores do encarceramento” em cinco categorias de privações: de liberdade, de bens e serviços, de relações heterossexuais, de autonomia e de segurança.

A perspectiva de liberdade física de ir e vir no espaço social extra-muros, que é considerada a perda essencial e óbvia da pena de prisão, não encerra entretanto, na sua objetividade de constrangimento à permanência física num espaço delimitado (intramuros) por um tempo determinado, a dimensão da privação à qual se refere Sykes. Há, como registra, também uma privação da liberdade de movimentos e de restrição aos espaços no próprio ambiente interno, resultado das rotinas carcerárias.

Ser privado da liberdade nos ambientes carcerários é, igualmente, ser privado de espaço, ser privado de dimensões do tempo e, portanto, atribuir ao espaço e ao tempo valorações distintas daqueles que a esses elementos tem acesso de forma menos restritiva. A privação de liberdade afeta o apenado em seus vínculos sociais, pois que se perfaz a partir de rupturas com os grupos de convivência extra-muros; laços que só podem ser mantidos de forma muito restrita (visitas, permissões de saída) a partir de critérios disciplinares, administrativos e jurídicos da execução penal. Também a privação da liberdade, na dimensão simbólica em que suas barreiras arquitetônicas significam a rejeição social, pode ser vislumbrada como a perda do estatuto de cidadão que, via de regra vem consolidada por restrições a direitos como, por exemplo, o de voto.

A privação da liberdade, como uma categorização das dores do encarceramento, há que se ampliar para tantos conteúdos quanto forem os que couberem na noção de liberdade e, então, pelo ambiente sócio-prisional se virem afetados. É a “privação – eixo”, a partir da qual decorrem todas as demais, que, mesmo sempre presentes, serão graduadas em intensidade a partir das formas de estruturação dos ambientes prisionais e das políticas carcerárias adotadas pelas instâncias administrativas e judiciárias. Exemplo dessa graduação de intensidade nas privações decorrentes da perda de liberdade se localiza no que diz respeito à qualidade material da vida vivida entre os muros do cárcere, o que nos remete à segunda categoria de privações proposta por Sykes (2007, p. 67-70) : a privação de bens e serviços.

Historicamente, como demonstram Rusche e Kirchheimer (1999), as práticas de encarceramento foram mantidas no sentido de colocar as condições de vida no interior dos ambientes prisionais em níveis abaixo dos verificados junto às classes subalternas, justificando-as tanto sob uma ótica econômica – na expectativa de maiores lucros com o trabalho prisional, ou de reduzir os gastos com a parcela indesejada da sociedade –, como sob o discurso de que esta era uma forma de dissuadir ao crime. Em seu estudo sobre as prisões em São Paulo, Salla observa a dinâmica de precariedade a qual estavam submetidos os presos da cadeia da Capital, quando se reporta a um relatório de 1833:

A alimentação dos presos estava entre os mais agudos problemas apontados pela comissão. A comida era distribuída uma única vez ao dia para os presos, o que fazia “agravar bastante os seus tormentos”. Como esta tarefa estava nas mãos da Sociedade Filantrópica, apontava a comissão para a precariedade desta solução e indicava que à Câmara caberia o ônus do sustento dos presos e não confiar tão importante questão a uma sociedade que apesar dos “grandes benefícios que Ella tem feito n’esta Cidade” poderia falir ou deixar de prestar serviço adequadamente. (SALLA, 1999, p. 52)

Atualmente, embora se tenha legislação que estabeleça que o Estado deva suprir as necessidades básicas dos internos, há inúmeros espaços prisionais no Brasil cujas condições concretas se aproximam do cenário do início do século XIX, o que acaba por promover e moldar outras dinâmicas peculiares aos ambientes prisionais. Em seu estudo, Sykes já observara que, não obstante os internos estivessem supridos em suas necessidades básicas, outros bens – tais como cigarros, alguns tipo de alimentos, roupas e mobílias individualizadas, etc. –, que poderiam até serem considerados “supérfluos” sob óticas de maior rigor com as necessidades dos apenados, são requeridos não só por causa dessas mesmas necessidades individuais, mas porque são símbolos de *status* numa sociedade que confere grande prestígio às posses materiais, confluindo, ainda, para a individualização e constituição da auto-imagem e estima dos internos. O não suprimento ou o suprimento inadequado desses bens, inclusive em decorrência de normas e regulamentos oficiais, promove um mercado interno que não se pauta pelos mesmos critérios da economia extra-muros.

Nos relatos de Brant (1994, p. 115) e de Varella (1999, p. 53) encontra-se a invariável referência ao cigarro como a moeda oficial atrás das grades. No estudo de Lemgruber verifica-se o papel da cantina, muitas vezes presente nos ambientes carcerários e, também, freqüentemente explorada pelos próprios internos:

[...] a cantina, ao exercer a função de fornecer artigos que a instituição não provê aos presos, age também no sentido de favorecer e reproduzir desigualdades no meio carcerário, marcando as diferenças entre aqueles que podem se valer da cantina ou não. E mais, ainda tem a função de introduzir no mundo fechado da prisão a sociedade de consumo, “orientando os desejos dos presos para os prazeres orais, os únicos que permanecem acessíveis.” (LEMGRUBER, 1999, p. 43)

As privações de bens e serviços também se vinculam à relevância do grupo familiar, já que cabe a esse ser a fonte prioritária de provimento dos bens ou desejos faltantes, seja para o consumo individual, seja para o coletivo, ou mesmo para servir de moeda na economia interna.

No que diz respeito ao exercício da sexualidade, a privação de condições adequadas para a sua realização continua a ser um ponto em sensível conflito com os possíveis padrões extramuros, acarretando todo um variado rol de práticas, dinâmicas e relações que são permeadas pela violência, pela angústia e frustração, pelo redimensionamento dos afetos, pelo sofrimento psíquico, emocional e físico, por danos na auto-imagem e auto-estima e, inclusive, pela própria mercantilização da sexualidade (forçada ou consentida) em padrões distintos, ainda que por vezes correlatos, da mercantilização que permeia a sexualidade na sociedade capitalista e de consumo.

A identificação de que, mesmo atualmente, com os redimensionamentos que possibilitam ao interno ter acesso (restrito) a relações sexuais com parceiros da sociedade extramuros, o ambiente carcerário priva os seus custodiados de condições adequadas para o exercício da sexualidade, conflui, somando-se às outras categorias de privações já apresentadas, para a verificação de que os contextos sócio-prisionais privam o interno de sua autonomia, infantilizando-o na sua relação com a estrutura organizacional. Nesse sentido, Sykes observa:

[...] the frustration of the prisoner's ability to make choices and the frequent refusals to provide an explanation for the regulations and commands descending from the bureaucratic staff involve a profound threat to the prisoner's self image

because they reduce the prisoner to the weak, helpless, dependent status of childhood. (SYKES, 2007, p. 75)

Não obstante isso – ou seja, a dependência para a qual é conduzido o interno – a privação de segurança pode ser identificada como uma significativa categoria das dores do encarceramento. Ser prisioneiro, como também observa Sykes (2007, p. 76-7), é viver, involuntariamente, num longo convívio íntimo com outros prisioneiros que, em muitos casos, possuem um amplo histórico de violência e comportamentos agressivos. O risco de ser vítima de uma agressão é permanente, pesando sobre cada interno como uma constante ameaça psíquica e real. O equilíbrio emocional e a própria agressividade dos internos são testados dia-a-dia nesse forçoso convívio de membros de uma sociedade que se dinamiza numa estrutura organizacional de privações, haja vista a própria privação de liberdade estar no fundamento legal de sua existência.

Seria interessante que neste momento relacionássemos esta rápida passagem por autores que tratam das dinâmicas que compõem o “mundo prisional” com alguns dados coletados ao longo da pesquisa. Tais dados consistem em falas e discursos que expõem as representações sobre o encarceramento e as experiências daqueles que se encontram cumprindo pena privativa de liberdade no Complexo Penitenciário do Serrotão.²⁴

²⁴ Ao falar de “representação”, este trabalho refere-se à definição de Durkheim n’As Regras do Método Sociológico, quando este autor define as representações coletivas como “a matéria da vida social”, dizendo também que estas representações “traduzem o modo como o grupo se pensa em suas relações com os objetos que os afetam.” (DURKHEIM, 1995, P. XXIII)

3.1.3 A instituição pesquisada: descrição e impressões etnográficas

Na prisão, encontramos assassinos por impulso e assassinos por profissão; membros e chefes de quadrilhas; ladrões; vigaristas e outros acerca dos quais era difícil discernir por que tinham ido parar ali. Mas cada um tinha a sua história, uma história tão desconcertante e enevoadada como tentarmos enxergar através da embriaguez.²⁵

A estrutura física da Penitenciária Regional de Campina Grande tem a imponência de uma instituição social que busca afirmar através de seus muros e portões, a força de seu controle disciplinar. Erguida em uma área da cidade, na qual residem apenas alguns agricultores nas redondezas, a penitenciária se destaca da paisagem, graça à área que ocupa. Seus portões de acesso medem cerca de 3 (três) metros de altura. O primeiro deles, exclusivo para o uso de carros que servem à unidade, tem cerca de 5 (metros) de largura. O segundo portão, por onde entram os pedestres, mede 1 (um) metro de largura. Passando pelos portões iniciais, conhecidos no interior do Serrotão como portão 1 (um), têm-se os alojamentos dos agentes carcerários do lado esquerdo, onde estes mantêm guarda, fazem revistas nos visitantes e operam a central de rádio. Do lado direito, à frente do alojamento dos agentes, situa-se o setor dos policiais militares, responsáveis pela vigilância externa do presídio. Caminhando-se cerca de 15 (quinze) metros, em subida, encontra-se o portão 2 (dois). Cruzando-se esse portão, é possível visualizar, do lado esquerdo, a enfermaria, a escola, a marcenaria, o setor dos albergados e uma igreja evangélica. Do lado direito, 15 (quinze) metros depois está o almoxarifado. Ao lado desse, encontra-se a sede administrativa, um pouco mais à frente, do lado oposto, a cozinha, conjugada com o muro do portão 3 (três) que dá acesso aos pavilhões. Nesse portão, há sempre dois agentes penitenciários armados, com algemas, controlando a subida e descida dos pavilhões ao setor administrativo e vice-versa.

No Complexo do Serrotão localiza-se também a Penitenciária Padrão de Segurança Máxima de Campina Grande. Trata-se do mais compulsório espaço que compõe este complexo prisional. Ao contrário da Penitenciária Regional, é fruto de um plano elaborado no ano de 1999 pela Unidade Setorial de Planejamento da Secretaria de Administração Penitenciária da Paraíba.

²⁵ Dostoiévski, F. Recordações da Casa dos Mortos. Nova Alexandria, 2006., p.20.

Sua edificação é composta de um bloco retangular, com dois pavimentos que se erguem em torno de um pátio central, de forma a concentrar ao máximo a área construída e simplificar a administração e a vigilância do espaço habitado pelos detentos.

Sobre o telhado há uma passarela que circunda toda a edificação de onde se pode vigiar tanto o pátio interno quanto a área externa até os muros de segurança. As paredes externas dos ambientes de permanência prolongada dos internos são construídas em concreto armado, como também o piso e a laje de cobertura. Guaritas circulares elevadas acima do muro estão dispostas em cada uma das extremidades do terreno, dando total visibilidade às quatro faces da edificação e às áreas externas, onde ficam posicionados policiais militares.

A uma distância de 10 m da edificação está o muro de segurança construído em alvenaria dobrada, estruturada com pilares e três cintas de concreto armado. Sua altura é de 6m e sobre ele está fixada uma cerca de arame farpado com serpentina (arame em espiral). Entre o muro de segurança e a penitenciária há uma cerca com doze cintas de arame farpado fixadas em estacas de concreto pré-moldado evitando o contato dos internos com o muro. Outra cerca igual encontra-se no lado externo contornando o terreno e unindo-se ao muro que protege a parte frontal da penitenciária. Na frente da unidade o portão de acesso é vigiado da guarita de controle da entrada.

Em seu espaço interno a área se distribui em 2.042m², com compartimentos e capacidade para abrigar 150 apenados em regime fechado, acomodados em 25 alojamentos coletivos e 12 alojamentos individuais. Nos alojamentos coletivos, com capacidade para 6 internos, existem três beliches e um armário em alvenaria e concreto, uma mesa com 2 bancos também em alvenaria e banheiro. No pátio central há uma bateria de tanques usados para a lavagem de roupas, uma quadra esportiva e bancos junto às paredes das celas. No 1º pavimento existem 3 salões de múltiplas atividades que podem ser utilizados como oficinas de trabalho, salas de aula, reuniões ou celebrações religiosas. Há também um espaço dotado de enfermaria, gabinete médico, odontológico, salas de assistente social e psicólogo e uma sala de advogado.

O mundo da penitenciária é o mundo dos alojamentos. É para lá que são mandados todos aqueles que chegam ao Complexo Penitenciário do Serrotão na condição de condenados. Estão localizados na parte inferior da penitenciária e separados de outros setores por portões que são mantidos fechados e vigiados pelos agentes. Não há agentes transitando por entre os alojamentos no dia a dia, sendo a sua presença algo incomum nesse espaço. Quando os agentes se dirigem a esse setor da penitenciária, à exceção dos horários de abertura das celas para o banho de sol às

7:00h, e trancamento às 16:00h, é porquê algo de anormal aconteceu ou está para acontecer. O espaço dos alojamentos é por excelência um espaço dos presos. Ao todo são oito alojamentos, sendo um especial, três individuais e quatro coletivos. Cada um dos alojamentos é dividido em pavilhão A e B. Há ainda outros três setores: enfermaria, escola e serraria, situados na parte superior da penitenciária e fora da área dos alojamentos, onde residem os presos que cumprem pena nos regimes aberto e semi-aberto. A divisão social e geográfica desse espaço expressa até certo grau a própria configuração simbólica de um mundo no qual os homens, suas relações e moradias são concebidas e separadas de maneira hierárquica. Morar na parte superior, mesmo enquanto se recupera de uma cirurgia na enfermaria, significa ser detentor de um status diferenciado e isso se apresenta no acesso a privilégios em relação a quem reside na parte inferior. Essa significação simbólica se expressa também no caso do alojamento especial, que mesmo estando localizado na parte inferior, ou seja, dos alojamentos, é entre esses o superior, o mais próximo do portão de entrada desse setor e, por causa disso, o mais privilegiado entre os pavilhões.

Nos primeiros dias em que chega à penitenciária, o preso passa de três a cinco dias numa cela localizada na Máxima, conhecida como cela de “reconhecimento”. Segundo informações fornecidas por policiais militares que atuam no Serrotão, esse período serve para que os guardas, que se revezam nos plantões diários, tenham a oportunidade de conhecer os recém chegados. Essa é a razão pela qual se justifica internamente tal vigilância inicial. Na Máxima, também se localizam as celas para onde são enviados aqueles que foram punidos internamente por algum ato considerado “indisciplinar”. Quanto mais grave for considerado o ato, mais dura será a pena.

Na Penitenciária do Serrotão, ao ser retirado da cela de reconhecimento, o destino do novo interno é tão incerto como no momento de sua chegada na unidade prisional. Ele dispõe de pelo menos quatro opções de morada. Quanto mais influência financeira ou social o novo detento tiver, mais bem localizado ele poderá ficar. E ficar bem localizado significa, em ordem decrescente: parte superior, alojamento especial, individual e coletivo. O poder de barganha do novo interno determinará suas possibilidades de conseguir se situar entre os melhores lugares, conforme é declarado pelo informante Manuel, que cumpre pena por assalto, e está há dois anos preso:

Manuel: Olha, quando cheguei aqui me botaram na individual. Eu conversei com um rapaz, aí deu certo. Tu é um rapaz tranqüilo, que não foge e tal, eu te

boto lá na individual. Não, nunca morei em coletivo não, sabe? Como chama, coletivo, todo mundo junto, feito bicho. Fiquei em celas individuais, com dois, três companheiros, no máximo.

Em cada alojamento há um conjunto de configurações relacionais que tornam cada ambiente singular no universo da penitenciária, tanto entre os próprios internos como nas relações que esses mantêm com os guardas e com a administração. A média de pessoas localizadas em cada ambiente, bem como as condições oferecidas são dados reveladores desse universo social. Na especial, são dois presos por cela, num espaço de dois cômodos e um banheiro/sanitário, localizados no primeiro cômodo. O acesso à cela se faz por esse cômodo. Os dois internos que aí ficam separam suas camas com lençóis amarrados no alto da parede, formando o que eles chamam de “cabanas”, de tal modo que seja deixado um espaço de corredor, dando passagem ao banheiro e ao segundo cômodo. Nesse cômodo, considerando-se que não há banheiro, o espaço é maior e não há separação das duas camas por lençóis, mas há uma estante de alvenaria onde os internos guardam seus pertences, alimentos que cozinham na própria cela, entre outros. Não é incomum encontrar nessas celas internos que tenham ventilador, pequenas geladeiras, som, TV, fogões ou resistências elétricas alocadas em tijolos onde cozinham parte de suas refeições, pequenas bibliotecas com livros de auto-ajuda, revistas masculinas, bíblias, hinários. Os que ocupam esse segundo cômodo parecem fazê-lo graças ao status diferenciado que mantêm, embora tênue, em relação aos moradores do primeiro cômodo. Nessas celas, quase sempre moram aqueles que trabalham na penitenciária.

Nos alojamentos individuais, o número médio de pessoas por cela é de quase três, cada cela possuindo 2,5m de largura por 4.0m de comprimento, incluindo-se um banheiro. Ao todo são vinte e oito celas por alojamento, quatorze por pavilhão, divididos em dois lados. No horário em que os portões dos pavilhões são fechados, os presos permanecem nos corredores, em frente as suas celas. São eles que controlam as chaves das próprias celas, o que permite, até certo ponto, o estabelecimento de um comércio de lugares. Os que possuem meios podem preparar seu próprio café, almoço e ceia na cela. Embora a refeição ofertada pela penitenciária seja muito questionada pelos internos em seus relatos, poucos são os que se alimentam apenas da comida feita nas próprias celas. Mesmo sendo um dever do Estado oferecer tais condições aos seus tutelados, não é de se estranhar que uma parcela que pode procura manter-se sem depender da alimentação oferecida pela instituição e acabem criando alternativas alimentícias às refeições “cansadas” da

penitenciária, fato esse que acaba se constituindo como um dos elementos distintivos entre os internos.²⁶ Seja como fonte principal de alimentos, seja como fonte complementar, a maioria se utiliza das refeições servidas pela unidade às 7:00h, 11:00h e 15:30h, respectivamente café da manhã, almoço e jantar.

Nos alojamentos coletivos, as “cabanas” improvisadas por seus moradores demarcam e dividem o espaço de cada interno. Geralmente, esses arranjos ocupam o espaço de um colchão de solteiro. Àqueles que não têm colchão resta dormir no chão, ou no corredor, chamado de BR pelos detentos. O número de banheiros e sanitários, que nos alojamentos individuais é de 28, é reduzido para 12. Nesses alojamentos a média por pavilhão é de 32.5 pessoas, em condições desfavoráveis de dormida e higiene, fazendo com que esses alojamentos se constituam como um dos menos desejados pelos internos. Os que aí moram são os que menos bens possuem.

O trabalho é exercido por cerca de 120 internos. Neste grupo, 7 detentos realizam atividades administrativas, 15 trabalham na horta, 38 nos serviços gerais, 4 na confecção de pré-moldados, outros 17 na cozinha, 9 na enfermaria, 6 na serraria, 4 na escola, 2 no almoxarifado e 8 que exercem atividades de jardinagem e serviços elétricos. Os demais são alocados em uma categoria definida pela administração como sendo de “manutenção de reformas”, na qual se incluem atividades relacionadas à construção civil, tais como pedreiros, servente, entre outros.

Segundo a Lei de Execuções Penais, o trabalho exercido pelos internos em regime fechado poderá remir sua pena numa proporção de 3 dias trabalhados para um de pena (Art. 126 §1º). Não há, em termos jurídicos, uma definição clara do que vem a ser trabalho. O que se afirma é que ele “deverá ter finalidade educativa e produtiva (Art.28) e que na sua atribuição, “deverão ser levadas em conta a habilitação, a condição pessoal e as necessidades futuras do preso, bem como as oportunidades oferecidas pelo mercado” (Art. 32). Na prática o que ocorre é que os trabalhos desenvolvidos pelos internos representam muito mais o atendimento das carências funcionais da penitenciária do que propriamente o exercício de atividades educativas.

Há uma estreita ligação entre trabalhar e ser ocupante das celas especiais ou da parte superior da penitenciária. Os privilégios obtidos pelos “trabalhadores” circunscrevem-se não

²⁶ O termo “cansada” constitui uma definição utilizada pelos próprios presos, para qualificar a refeição oferecida pela instituição. É importante colocar que neste relato, nas próximas páginas e capítulos, o expediente utilizado em relação aos nomes mencionados será o da utilização de nomes fictícios.

apenas ao nível da remissão das penas, mas em condições diferenciadas no cotidiano, conforme colocam Mateus, que cumpre pena por homicídio e Wilson, que está preso por extorsão:

Mateus: Nas minhas refeições, eu trabalho aqui na parte da manhã, aí deixo o vasilhame na cozinha, a gente que ajuda aqui, em geral, na cozinha. A gente que trabalha aqui, geralmente na hora do almoço ainda tá trabalhando até meio dia, né? Aí não tem tempo de ir para a fila como os outros, né? Então quando a gente desocupa aqui, 11:00h, a gente pega já a marmitinha pronta e vai comer na cela.

Wilson: ...é, aqui no Serrotão tem o problema de quem trabalha pra casa, como eles dizem, ser mais privilegiado. Mas eu não acho que seja não.

O nascimento para as relações sociais no interior da penitenciária inicia-se de maneira intensa a partir do momento em que o interno deixa o “reconhecimento” ou “teste de obediência” com destino a uma nova morada.²⁷ Com exceção daqueles que vão direto para o alojamento especial, seja porque já têm segundo grau ou alguma profissão que possa ser de serventia para a administração, ou ainda porque mantém algum vínculo com funcionário ou agente, policiais, etc., os demais precisam se articular se não quiserem ser levados para os piores lugares. Na prática, não há classificação dos internos segundo “seus antecedentes e personalidade”, tal como define a Lei de Execuções Penais em seu Artigo 5º. A classificação e distribuição dos indivíduos no espaço seguem outra lógica, conforme assevera Hemílio, que está preso por furto qualificado:

Eduardo: Como é que você fez pra conseguir uma cela lá na individual?

Hemílio: ... para eu conseguir o individual, foi graças a minha família. Minha mãe chegou, falou com o juiz, falou que eu era estudante, era uma pessoa nova ainda, de bom comportamento, talvez, eu era mau comportamento, eu era um verdadeiro danado, mas precisava de uma chance. Então essa chance foi dada a mim e eu fiquei na individual, como até agora estou trabalhando aqui na mesma chance, entendeu, e estou provando aquilo que é minha, minha competência, né? De ser bom preso, ser bem comportado, de agir com as coisas diante da lei, como é a lei, né?

Eduardo: ... certo, agora quando você saiu, você foi para que cela. Eu quero saber como você conseguiu, você falou com algum agente?

Hemílio: Com o chefe do pavilhão. Primeiramente foi minha família falou com o diretor. O diretor dá ordem ao chefe do pavilhão e o chefe do pavilhão permitiu, eu fiquei morando lá, né? Aí, com o passar do tempo eu consegui vim

²⁷ “Teste de obediência” constitui outra terminologia usada pelos detentos para definir a cela de reconhecimento.

para a especial e trabalhar, que é muito difícil. Eu fiz muita coisa, lutei bastante pra conseguir trabalhar aqui, e to conseguindo, né?

O que está em jogo para se conseguir um lugar nesse cenário é um conjunto de relações pessoais, econômicas e comerciais, entre outras. Durante a pesquisa, numa das vistas realizadas aos internos num dia domingo, numa conversa sem gravador, um informante relatou que ainda quando estava no “reconhecimento” foi informado por um interno que se encontrava numa cela ao lado, que se desejasse poderia comprar um lugar aos agentes penitenciários. Ao sair, o interno conseguiu um lugar nos alojamentos individuais por R\$ 70,00. Na penitenciária, como em outros lugares do mundo capitalista, o poder de conseguir diz até certo ponto o que cada um pode ter e ser.

Para quem nunca esteve num complexo penitenciário do porte do Serrotão, é difícil imaginar as múltiplas possibilidades de negócios que são realizados no seu interior. Num lugar onde o dinheiro em moeda é pouco, muitas formas de trocas são desenvolvidas. Tal como é possível se comprar um lugar numa cela, é também possível dar um “agrado” a um agente para que esse lhe consiga um trabalho e, por conseguinte, melhores condições de morada. Os internos que fazem suas comidas nas celas compram parte dos mantimentos em pequenas quitandas que são mantidas no interior dos pavilhões por internos comerciantes, pessoas de prestígio nesse mundo relacional. A maioria dos internos que recebem ajuda dos seus familiares trocam parte da alimentação recebida por cigarros ou bebidas que entram ilegalmente no interior do presídio, tal como as drogas. Um interno chegou a afirmar que sustentava suas duas mulheres e filhos graças ao comércio de drogas e bebidas desenvolvido no interior da unidade.

A principal fonte de renda para a maior parte dos detentos é representada pelas famílias e amigos, seja ela em dinheiro ou em produtos alimentícios, roupas, etc. Durante os dias de visita, em especial nos primeiros domingos de cada mês, o número de visitantes é especialmente maior do que em outros dias. Nesses dias as filas de visitantes se mantêm das 7:00h até as 13:00h. Não só o número de visitantes aumenta, como o número de sacolas e feiras trazidas para os internos. Os bens, alimentos e dinheiro trazidos pelos visitantes fazem a economia penitenciária intensificar seus negócios durante os dias imediatamente anteriores e posteriores aos domingos iniciais de cada mês. São esses meios que ajudam na manutenção dos vícios, ou no pagamento do “seguro proteção” oferecido pelos grupos de internos dominantes aos mais frágeis, ou na compra de um novo lugar.

Alguns internos que são funcionários públicos recebem o auxílio reclusão no valor de um salário mínimo. Outros, seguindo o espírito do capitalismo emprestam dinheiro aos seus colegas durante a semana para receber quando as visitas retornarem, com juros, quase sempre.

Trabalhos não oficiais também são utilizados como fonte para se conseguir algum dinheiro ou mesmo mantimentos, em especial por aqueles que não recebem visitas. Para os que se propõem a realizar atividades tais como limpar celas dos companheiros ou lavar roupas, podem, ao final da semana faturar R\$ 10,00.

O comércio de confecções, incluindo-se aí colchões é comumente utilizado como fonte de renda. Muitos internos costumam sair de alojamento em alojamento, procurando vender parte de suas próprias roupas aos colegas de pavilhão. Há ainda os que trabalham oficialmente e procuram tirar alguma vantagem adicional dessa condição, tal como vender verduras da horta para outros colegas ou para os familiares dos internos.

Essa é apenas uma pequena amostra das relações comerciais que se configuram cotidianamente no interior do Serrotão. Para aludir a uma bela expressão de Geertz (1989, p. 303) sobre o uso do dinheiro nas apostas durante as rinhas de galo em Bali, podemos dizer que as relações de troca, de compra, tal como o dinheiro, não valem por si mesmos, mas por aquilo que são capazes de fazer acontecer. E quanto mais bens, mais dinheiro, mais se pode fazer acontecer, mais se pode procurar ser um vivo entre aqueles que socialmente são concebidos como mortos.

As difíceis condições de vida a que são submetidos os penitenciários refletem-se nas condições de saúde presentes em seu cotidiano. Durante o período de realização desta pesquisa, cerca de 80 detentos encontravam-se doentes, com enfermidades que variavam entre dermatites até casos de HIV. O impressionante, contudo, reside não apenas no fato da estrutura penitenciária (higiene, alimentação) facilitar o surgimento de doenças, mas de não oferecer condições adequadas àquelas pessoas que já se encontram doentes. Dos quarenta doentes com doenças pulmonares, apenas quatorze encontravam-se em tratamento e mesmo que estivessem, continuavam morando junto à população, representando uma fonte manifesta de contaminação. Não há qualquer programa de orientação sexual ou distribuição de preservativos. Seis outros internos encontravam-se com doenças venéreas, dez com micoses e haviam cinco casos comprovados de HIV. Oito detentos estavam com sífilis, numa instituição onde as práticas sexuais são comuns entre alguns internos, seja como fonte de prazer, seja como represália para estupradores ou para as “mulherzinhas” deste universo masculino.

A estrutura disponível para os que precisam de atendimento de saúde resume-se à existência de uma enfermaria na qual, quando algum enfermeiro se encontra preso, ele realiza pequenos curativos. Quando não há um interno especializado, a solução é contar com a ajuda dos que trabalham em tal função, mesmo sem o preparo técnico. Devido à falta de estrutura, casos considerados graves são encaminhados para o Hospital Universitário ou o Hospital de Emergência de Campina Grande. Não constitui um fato aberrante que, para aqueles a quem os direitos civis foram suspensos, a assistência a saúde também constitua um direito ausente. Se a doença por vezes conduz a morte, nesse caso, são os “mortos” que procuram a vida em meio às doenças.

Para muitos dos que vivem fora de uma prisão, este ambiente parece distante. Trata-se de outro mundo sobre o qual se tem eventualmente alguma notícia através dos telejornais, ou de outros meios de comunicação. A lógica que dá sentido à sua existência o define enquanto um mundo que representa a negação do mundo da liberdade. Na medida em que não é desejado, ele só pode ser compulsório, imposto a alguns que habitam o mundo externo. Estas impressões encontram respaldo no argumento desenvolvido por David Garland acerca da punição. O autor coloca:

It is, after all, the site at which law and deviance are brought most visibly together, where social anomalies and contradictions are directly addressed, the point at which purity and danger dramatically intersect. Penal institutions deal with human and moral problems of a profound and intractable kind – with the fragility of social relations, the limits of socialization, the persistence of human evil, and the insecurity of social life (GARLAND, 1993, p. 274).

Muitos entre aqueles que hoje cumprem pena também imaginavam a passagem por este mundo como uma experiência improvável, mas não apenas por ser um mundo distante e compulsório, mas por sentirem-se ao lado e, por vezes, acima dos que habitam o mundo externo à prisão, como nos demonstra o informante Augusto, ex-policia, evangélico e condenado por assalto à mão armada:

Augusto: Eu nunca pensei em parar um dia na cadeia... existe pessoas que, como eu, na polícia, pensam que porque estão na polícia estão livre, nunca vem parar numa cadeia, né? E quando ele se sente numa prisão, vendo a realidade, sabendo o que está passando, a família sabendo o que ele fez. Aí ele vai pesar muito na consciência.

Se o cair na cadeia era imaginado como uma possibilidade pouco provável, ao cair, o preso se vê não só condenado como criminoso, mas também como alguém que frustrou expectativas familiares, como ainda coloca Augusto:

Eduardo: Como foi a reação de sua família quando soube que você...?

Augusto: [...] ficaram chocados, né? Porque, ninguém da família, nunca passou este tipo de vexame, né? Então eu vejo que para a mãe ou o pai que vê um filho numa situação como essa, que se encontra aqui, é muito triste, doloroso, né? Sabe daqueles que nunca sofreram, nunca viu seu filho sofrer, nunca viu sua família sofrer. Acho que pesa muito né? Um pai vim numa cadeia, ver um filho, se encontrar no sistema que a gente se encontra. Acho que, quando ele vai embora, sofre do mesmo jeito que a gente sofre aqui dentro.

Por vezes a decepção familiar gera, inicialmente, ausência de solidariedade ao parente preso, gerando frustração e revolta no interno, que não obtém apoio dos parentes para atender suas necessidades básicas (que não são supridas pelo sistema penitenciário), bem como as necessidades que dão sustentação psicológica para suportar o peso da cadeia. Observa-se isto na fala de Alessandro, que cumpre pena por tráfico de drogas:

[...] tenho uma família... pai, mãe, 9 irmãos, tudo crescido já. Por causa da minha prisão, todo mundo se afastou, todo mundo Eduardo. Se afasta mesmo, sabe? Ninguém quer ter um irmão ladrão ou homicida não. Eles têm a reputação deles. Isso me revolta muito, em sair daqui e saber, que além de não ter emprego, também não terei família e não saber o que vou fazer. Na minha cabeça é só me vingar de quem me maltratou. Mas, qual foi sua pergunta mesmo?

Eduardo: Sobre o maltrato...

Alessandro: ...pois é. O maltrato é também justamente da família, de abandonar a pessoa aqui. Porque nós aqui, a gente precisa consumir as coisas, de sabonete, de pasta, de tudo. E o principal é a droga, a maconha, nós precisamos dela, entendeu? Porquê imagine você tá num lugar sóbrio, todo tempo sóbrio, ali e assistindo tudo aquilo, não há condição da gente agüentar, você tem que tá com a cabeça altamente desnorteada pra suportar, pra quando a lombra passar, aquilo já ter passado. Aqui no presídio, se faltar maconha a gente derruba esses muros, a gente endoidece. A gente precisa né? Pra adquirir tem que ter dinheiro, aí a família, as vezes sabe que a gente é drogado, aí, usa dessa forma, não dá dinheiro pra comprar, aí é pior a situação."

No instante em que o apoio familiar mostra-se importante para suportar a vida na penitenciária, ele revela-se como um fio de conexão entre os de fora e o da prisão, tornando a vida do interno “um pouco livre” e as dos familiares, “um pouco presas”. Vejamos a fala de Moacir, detento que cumpre pena por atentado violento ao pudor:

Moacir: ... minha visita chega, eu peço logo pra ir embora.

Eduardo: Quem lhe visita?

Moacir: Minha mãe e minha irmã.

Eduardo: Você pede logo pra ir embora por quê?

Moacir: Peço, por que vem logo com uma história da rua, que dá saudade, eu não agüento. Por eu estar mais perto do crime, do negócio, eu fico achando que tô incomodando, porque na verdade quem tá preso é a minha família, que vem aqui toda semana, direto, né? Que se preocupa em arrumar um dinheirinho pra comprar um negócio pra trazer pra mim, que é humilhada na revista. Eu fumo cigarro e tem que comprar cigarro, e aí fica aquela prisão, né, pior do que a minha.

Para o recém-chegado, o mundo da penitenciária é um mundo a ser conhecido, descoberto, penetrado, inventado. Àqueles que são definidos como defensores da casa, da ordem, a expectativa é de sofrimento, não por sua condição de preso, que o coloca como igual aos demais, mas por aquilo que o distingue de uma parcela deles, como revela Antônio, ex-policia militar, preso por tráfico de entorpecentes:

Antônio: ... pra mim foi o mundo que caiu sobre a cabeça, né? E até hoje é horrível, né? Porque na penitenciária, principalmente no dia que eu fui transferido de lá pra cá, me pegaram de surpresa, eu tava esperando a visita de minha esposa e me trouxeram pra Campina. Eu chorei bastante, né? Porque esperando uma visita e de repente ser transferido pra uma penitenciária onde tem 600 homens. Ex-pm, a gente fica passando muita coisa pela cabeça: chegar lá, vou apanhar, vão fazer isso, porque preso não gosta do, mesmo sendo preso, principalmente ex-pm. E sendo ex-pm, quando eu cheguei, eu senti muito medo quando eu cheguei aqui no Serrotão. Veio eu e um companheiro. Chegou aqui eu tive muito medo, porque eu só pensava nisso, pelo fato de ser ex-pm. Aí, com o passar do tempo eu procurei outros policiais que estavam aqui preso. Procurei amizade com eles, e daí passei a trabalhar na pastoral carcerária como professor e fui procurando o caminho certo né, que até hoje, graças a Deus, eu tenho procurado voltar à sociedade com dignidade.

Olhando de fora, a prisão quase sempre se apresenta enquanto um lugar dos marginais, um lugar onde se encontram os condenados, os transgressores de uma dada ordem social. Lugar que paradoxalmente procurar unificar os divergentes. Seria um “não-mundo” se pensado em oposição ao mundo que o cerca. Um mundo construído para “purificar” os criminosos. Visão compartilhada por muitos dos que habitam na parte interna das muralhas que cercam o Serrotão, a exemplo de Francisco, que cumpre pena por roubo simples:

Francisco: [...] eu já estou aqui há 2 anos e 2 meses, minha filha veio me visitar aqui só duas vezes. Tá entendendo, mas se comunica muito por carta comigo e tudo, mas eu não quero porque é o seguinte: isso aqui não é vida de gente, não é lugar de gente, certo. Aqui é um negócio chato. Eu acho que para um homem já é ruim, imagine para uma mulher. Então eu num, quanto menos contato ela tiver com esse mundo aqui pra mim é um lucro.

Se por um lado o mundo da penitenciária tem como propósito “purificar” seus moradores, por outro ele pode representar uma fonte de contaminação para os parentes que se encontram fora. A penitenciária é concebida e vivenciada não só como um mundo produtor de “purificação” e “sujeiras”, mas como um não-mundo, o mundo do nada, como afirma o informante Robson, que responde por estupro:

Robson: Eu falei pra o juiz, Dr. Fernando essa semana que o vício não me levou a nada, ele disse – levou, levou aonde você tá hoje. Eu disse, realmente, agora só que onde eu estou é o nada que eu vivo, me levou ao nada, porque onde eu estou é o nada mesmo, é. Isso é um depósito de seres humanos.

Os sentidos do mundo prisional não podem ser encontrados apenas entre seus muros e portões, mas na relação que mantém com outros mundos. A sensação de ausência sentida por Robson traz, implicitamente, referências ao mundo extra-prisional, no qual, as dimensões espaciais e temporais são amplamente distintas do mundo atualmente habitado pelo informante. Assim, a comparação entre esses dois mundos, distintos e complementares, faz com que aquilo que aparece como limitado em um, surja como algo abundante no outro. Se no mundo da penitenciária, a liberdade de escolhas e possibilidades é menor do que no mundo de fora, essa percepção parece se inverter quando se utiliza o tempo como referencial comparativo, pois o tempo se passa de modo distinto nesses dois universos. A ociosidade, que assombra a maioria dos internos e a constância de um tempo que passa sem acontecimentos inovadores em seu cotidiano

faz com que alguns internos, tal como o informante Robson, pensem a penitenciária como um depósito de seres humanos, um mundo que estorna, debita créditos de cidadania.

Trata-se de um mundo que não pode ser conceitualmente reduzido a um mundo marginal. Possui luz própria, ligada a tantas outras fontes de energia social que não podem ser desconsideradas na análise, mas vistas em relações com um mundo produtor de significados socialmente elaborados e que aí, especificamente, assumem contornos singulares.

Antes de serem “marginais”, os habitantes do Serrotão são homens, fonte e matriz da vida em sociedade. A maneira como concebem suas próprias vidas e relações no interior da instituição carcerária sofre variações, advindas de influências de circunstâncias sociais externas ou do próprio ambiente.

O informante Luiz, que se converteu à Assembléia de Deus no interior da Penitenciária, acredita que muitos dos que estão presos persistirão no mundo da criminalidade. Ele cumpre pena por homicídio:

Eduardo: Porque é que você acha que algumas pessoas vão continuar entregues ao mundo do crime para sempre?

Luiz: É porque devido a uma grande experiência que eu tive já como policial e aqui dentro do presídio muitos que fazem as mesmas coisas que alguns fazem lá embaixo e, logo, logo voltarem para cá, às vezes morrem lá fora. Então pelos frutos se conhece a árvore, né? A bíblia diz que é assim, se você plantar uma árvore que só deu espinhos, ela só vai dar espinhos. Então se você ver aí, cometendo tal coisa mesmo preso, o homem não mudou, continua com aquele instinto de violência, instinto de roubar, de matar e fazer aquilo, então ele deu uma prova que não mudou, né?

Se pelos frutos se pode conhecer a árvore, pelo solo institucional talvez seja possível conjecturar o alimento de cada árvore e, por conseguinte, deduzir ou projetar os frutos, as ações produzidas. Hemílio nos aponta alguns elementos:

Hemílio: ... aqui é um meio de marginalização. A prisão, da maneira como ela é hoje, a, a falta de ocupação. Aí vêm os assuntos, vêm os assuntos só de matar, estupro, de roubo, de assalto, disso, daquilo outro e a experiência vai se pegando por aí. Então se a pessoa é maliciosa, ela praticamente sai dessa faculdade formada. A formatura de tristeza, como chamo num livro que eu estou escrevendo. Formatura da tristeza que não seja aproveitável ao homem, e sim que o homem vá para lá... essas coisas que se aprendem por aqui graças à convivência e às conversas. Por exemplo, essa conversa que eu estou tendo com

você aqui, já inclui as conversas lá de baixo, mas já é uma pessoa com assunto, com uma certa diferença, não há uma agressão. Mas eu pretendo sair daqui e dá conta da minha família e estar no meu lar. Espero não ser perseguido. Seria muito bom que a sociedade também compreendesse, essa coisa que a sociedade tem: presidiário, há falta de confiança.

Revelando o estigma da sociedade em relação aos penitenciários, Hemílio aponta também uma perspectiva dicotômica presente nas relações entre os próprios internos:

Hemílio: ... realmente existem os marginais, não vou te negar. Existem pessoas altamente marginais, que não querem nada com a vida mesmo e isso aqui torna-se hotel para certas pessoas, né? Passam uns dias, vão e voltam, né? Sentença pequena, aí, isso aí são os verdadeiros marginais. Agora tem muitas pessoas aqui nesse meio que não são marginais, vieram parar aqui, porque foi um ato de, sei lá, o destino. Talvez seja o destino ou a falta de pensar, né? E, as vezes, muitos daí não puderam correr da situação e estão aqui. E têm muitos que estão pagando inocente. Sendo que essa palavra inocência, no caso, eu não posso usá-la, porque não é aceitável. Eu sou um preso, se eu disser que sou inocente, a justiça nem a sociedade dão crédito merecedor né? Isso fica descartável para nós que estamos presos, né verdade?

E prossegue,

Hemílio: Os caras dizem que o presídio é lugar para homem. É mentira. Presídio, se o homem bem souber, ele não pisa nele. Aqui existem duas qualidades de preso: existe o preso homem e o homem que está preso.

Eduardo: Qual é a diferença?

Hemílio: O preso homem é aquele que nasceu homem e está preso. O homem preso é aquele que é homem, cumpridor dos seus deveres, que praticou um ato, mas sem que ele seja um marginal, mas está preso aqui. É o homem de responsabilidade. Qualquer homem pode vim preso. Agora existe um homem que quando vem preso e quando chega aqui ele se comporta como verdadeiro homem, não se envolve com encrença, com isso, com aquilo, mas ele está pronto pra qualquer situação na hombridade dele. Cumprir com o dever com a família, não botar a família para a marginalização, certo? Porque aqui existem pessoas assim, que apoiar a família não vai, certo? Eu não sei se você está entendendo.

Eduardo: Estou.

Hemílio: A história é essa. Existem essas duas qualidades de preso. É o homem preso e o preso homem. O homem preso é aquele da responsa.

Desejando tomar conta de sua família, o informante procura revelar sua face de “homem preso”, responsável, cumpridor dos seus deveres, construindo e idealizando para si e para o pesquisador o mundo prisional e sua própria história de vida. Contudo, ao referir-se ao pretérito, ele mostra-se com outras características:

Hemílio: ... a minha caída na penitenciária foi muita perseguição, devido às minhas coisas que eu fazia, a uma má vontade. Eu era, sou desse tipo de homem assim, que era, não, eu nasci assim, eu sou desse tipo de homem; hoje eu sou mais pensado, mas antes eu era o seguinte, para mim tanto fazia quanto não, não tinha esse não, sabe Eduardo? Eu era um homem que se viesse um trem assim, carregado de pólvora e um doido fumando em cima, fazendo assim, olhe, eu não tinha medo, eu ia com o doido, não me precavia, então eu, essa família minha [...] Aí tudo isso contribuiu para essa situação que estou. Ah! Hemílio tava no meio? Entretanto, nada eu tinha haver nesse crime, nada. Ele fez, fez perto de onde eu tava. Me colocaram aqui.

Dentre os inúmeros aspectos salientados ao longo destes relatos, um elemento que é evidenciado nas falas relaciona-se à sensação de insegurança sentida pelo indivíduo ao longo do cumprimento de sua pena. A sua chegada nas celas e pavilhões está sujeita a diversos tipos de risco, e uma tendência que se apresenta é a de perda gradativa de referências anteriores, em circunstâncias que o obrigam a ter que adequar-se a este local. Neste sentido, as experiências e dramas revelados ao pesquisador nas entrevistas expõem processos de transformação de identidade que se assemelham, *em certa medida*, aos pontos salientados anteriormente na discussão das análises de Gresham Sykes e Erving Goffman.

Os relatos, em vários momentos, sensibilizaram o pesquisador no tocante às dores e privações que marcam a experiência de aprisionamento dos entrevistados, no sentido também testemunhado por Sykes (2007, p.63) e enfatizado em seu conceito que trata das “dores do encarceramento”.

No tocante à Goffman, verifica-se que a relação com o mundo exterior e a própria experiência de cumprimento de pena se assemelham, como já foi colocado, *em certa medida*, ao que foi apontado por este autor nas imposições institucionais de “fechamento”, de impedimento de saída e de interação no plano físico com o mundo externo. Neste sentido, as atividades dos presos são monitoradas, realizadas em companhia de outras pessoas e obedecendo a normas impostas pela instituição.

No entanto, entre os muros do Serrotão os conceitos de Goffman acerca das instituições totais se aplicam parcialmente, sobretudo pelo fato de que os presos, organizados em grupos, tendem a controlar considerável parte do que ocorre no interior dos presídios.

O “fechamento”, por exemplo, não se caracteriza tão acentuadamente pelo fato de que os detentos estabelecem interação com o mundo exterior através das visitas, que lhes possibilitam relações e acessos diversos e que fundamentalmente desconstroem a idéia de uma rotina estabelecida unicamente pela instituição.

Por isso, sem negar a relevância teórico-metodológica da análise e dos conceitos desenvolvidos por Goffman, considera-se mais oportuno o conceito de “prisionização” defendido por Thompson, que se refere à adaptação que o indivíduo tem de fazer em virtude de sua transposição para o cárcere. De acordo com Thompson (2000, p. 23-24):

De qualquer forma, devemos entender por assimilação o processo lento, gradual, mais ou menos inconsciente, pelo qual a pessoa adquire o bastante da cultura de uma unidade social, na qual foi colocado, a ponto de se tornar característico dela. [...] o termo prisionização indica a adoção, em maior ou menor grau, do modo de pensar, dos costumes, dos hábitos – da cultura geral da penitenciária. Prisionização é semelhante à assimilação, pois todo homem que é confinado ao cárcere sujeita-se à prisionização, em alguma extensão. O primeiro passo, e o mais obviamente integrativo, diz respeito a seu status: transforma-se, de um golpe, numa figura anônima de um grupo subordinado; traja as roupas dos membros deste grupo; é interrogado e admoestado; logo descobre que os custodiadores são todo-poderosos; aprende as classes, os títulos e os graus de autoridade dos vários funcionários; e, usando ou não usando a gíria da cadeia, ele vem a conhecer o seu significado; [...]. De várias outras maneiras, o preso novo desliza para dentro dos padrões existentes; aprende a jogar ou aprende novas maneiras de fazê-lo; adquire comportamento sexual anormal; desconfia de todos, olha com rancor os guardas e, até, os companheiros. Em suma: vem a aceitar os dogmas da comunidade. [...] nenhum escapa a determinadas influências, que se poderiam chamar de fatores universais de prisionização, tais como: - aceitação de um papel inferior; - acumulação de fatos concernentes à organização da prisão; - o desenvolvimento de novos hábitos, no comer, vestir, trabalhar, dormir; - a adoção do linguajar local; - o reconhecimento de que nada é devido ao meio ambiente, quanto à satisfação de necessidades; - eventual desejo de arranjar uma boa ocupação (ou, no jargão prisional carioca, uma faxina).

Através da *prisionização* o indivíduo incorpora, assimila, aprende, se integra e adota, em menor ou maior grau e de forma mais ou menos consciente, os valores, padrões e práticas vigentes no sistema social da prisão. Na análise de Bitencourt (1993, p. 171), que opta pelo termo “prisionalização”:

Trata-se de uma aprendizagem que implica em um processo de “dessocialização”. Esse processo dessocializador é um poderoso estímulo para que o recluso recuse, de forma definitiva, as normas admitidas pela sociedade exterior. A prisionalização sempre produzirá graves dificuldades aos esforços que se faz em favor de um tratamento ressocializador. A prisionalização é um processo criminológico que leva a uma meta diametralmente oposta a que pretende alcançar o objetivo ressocializador.

Para além de um *bricouler*, que as vezes parece caracterizar as etnografias, as informações relatadas nas últimas dez páginas são importantes porque iluminam alguns dos caminhos a partir dos quais os internos da Penitenciária Regional de Campina Grande e da Máxima compõem suas trajetórias e constroem suas diferenças individuais e grupais no interior da unidade. Mais importante: evidenciam o modo como os detentos procuram se inserir neste mundo relacional que caracteriza este complexo penitenciário. O relato tenta ilustrar algumas das dinâmicas sociais que compõem o cotidiano da instituição pesquisada. Por ser uma instituição *social*, os relatos discutidos anteriormente objetivaram dar conta desta outra dimensão constituinte deste espaço, que não é a de sua *totalidade* institucional, pois envolve outros aspectos de natureza mais *relacional*. Este raciocínio recupera o ponto salientado por David Garland, ao tratar da punição enquanto instituição social. Este autor coloca (GARLAND, 1993, p. 283): “Somehow or other we must learn to view it both in its integrity, as an *institution*, and in its relatedness, as a *social institution*.”

Seria interessante que, agora, passássemos a analisar a presença da religião neste espaço. Ao longo do trabalho de campo, a observação deste fenômeno buscou identificar o modo como a adoção de um doutrinamento religioso, no caso em questão, envolvendo práticas e crenças de detentos evangélicos, lida com os aspectos nocivos do processo de *prisionização* definido acima por Bitencourt e Thompson. Neste sentido, a pesquisa desenvolvida procurou entender as experiências de conversão e as transformações de conduta decorrentes deste cenário. Esta mudança de conduta é compreendida nos limites do conceito de *habitus* de Pierre Bourdieu, ou seja, defende-se o argumento de que a conversão aos grupos evangélicos pentecostais envolve um processo de “aprendizado”, “internalização” e “exteriorização” de disposições religiosas, que precisa ocorrer de uma forma que possa ser considerada legítima e plausível pelo coletivo de presos. Este processo, os dados coletados demonstrarão, ocorre de forma negociada e relacional, envolvendo não apenas o indivíduo que se converte, mas também os seus companheiros de celas e pavilhões.

O próximo ponto irá situar o itinerário da pesquisa, o seu início e as implicações envolvidas na realização de um trabalho de campo num espaço prisional.

3.2 O itinerário da pesquisa e a inserção no campo: como se fazer presente num Complexo Penitenciário?

Há uma série de aspectos, de ordem teórico-metodológica, que marcam o desenvolvimento de um trabalho de campo etnográfico num complexo penitenciário como o do Serrotão. O primeiro deles diz respeito ao próprio modo como o pesquisador busca estabelecer a sua presença em instituições desta natureza, e o quanto este processo é difícil. Este ponto é discutido em trabalhos recentes que relatam experiências de pesquisa em unidades penais. Analisando a sua pesquisa de mestrado, Scheliga reflete acerca dos questionamentos suscitados pela etnografia feita em instituições totais:

A etnografia de/em uma instituição total trouxe inúmeros questionamentos sobre a sua execução, especialmente no que se refere à “observação não muito participante” dos imponderáveis do universo prisional. [...] A “aldeia” por mim escolhida para realizar esta pesquisa não permitiu a presença constante entre os nativos, condição diversa daquela supostamente enfrentada pelo antropólogo que se desloca para a tribo distante ou daquele que tem acesso facilitado às casas, ruas e fofocas das esquinas (SCHELIGA, 2004, p. 75).

Numa unidade penal, a perspectiva de ter alguém de fora em seu espaço, “entre os seus muros” por um tempo considerável, parece provocar uma reação negativa, mas previsível: o pesquisador não está apenas abrindo a possibilidade de alterar a rotina prisional, mobilizando diversos funcionários com a sua pesquisa, mas está também adentrando um universo peculiar, “descobrimo” as regras que o estruturam. A sua presença contraria a política protecionista da instituição.

A permissão, ofício ou “licença” para a realização de uma pesquisa numa prisão – seja através da universidade ou individualmente – envolve uma negociação com autoridades oficiais ligadas ao sistema penitenciário, gerando um processo marcado pelas apreensões apontadas por

Scheliga.²⁸ Isto se explica porque, não só a simples idéia da pesquisa – seja qual for o tema – passa com certeza por uma argüição, como, principalmente, o pesquisador fica sujeito a ser examinado, ou checado – através de seus documentos – e a uma necessária disposição à franquia pública de parte de sua identidade, o que o leva a ocupar uma desconfortável situação de controle, talvez até de suspeição em relação à sua identidade civil e, conseqüentemente, à sua própria vida. Algo parecido com este cenário ocorreu durante esta pesquisa.

Nas primeiras idas ao campo, a intenção era estabelecer o mais rápido possível uma rotina de trabalho marcando imediatamente, nas primeiras visitas ao complexo prisional, uma presença constante. No entanto, se com a experiência adquirida no decorrer de algum tempo, as apreensões iniciais diminuíram, o esforço de estabelecer algo próximo de uma rotina de trabalho se mostrou impossível. A “entrada” no complexo não foi marcada por “uma única primeira vez”, seguida pela confirmação de uma estadia regular ou constante. Ou seja, não existiu um momento preliminar de tensões e embaraços a serem superados com a contínua freqüência ao campo. Todos os dias ou todas as “entradas” no complexo penitenciário mostraram-se como um “primeiro dia”, uma “primeira vez”, guardando sempre os sobressaltos próprios desse tipo de acontecimento. Dessa forma, o “começo” do estabelecimento da presença no campo tornou-se uma espécie de exercício interminável de uma relação a ser necessariamente atualizada a todo instante. Na verdade, um começo que se mostrava eterno.

Embora houvesse uma autorização expedida pelo Juiz das Execuções Penais, permitindo o acesso do pesquisador às unidades prisionais e a sua atuação, e todos os funcionários, dos portões à diretoria, tenham sido avisados das visitas de pesquisa, encerrando o processo de negociações e mediações travadas com autoridades oficiais, no entanto, talvez pela própria natureza das instalações e da alegada – e até certo ponto compreensível – questão de segurança, uma argüição contínua se dava sobre o motivo da pesquisa e sobre a identidade de quem a fazia. A sociabilidade mantida era a de um diálogo que começava e terminava sempre pelas mesmas falas: “Por favor, quem é o senhor?”, “Sua pesquisa é sobre o quê?”. Dos funcionários do portão principal do complexo aos que ficavam nos portões que separavam a parte dos pavilhões, tudo se passava da mesma maneira tensa, como se começasse a todo o instante, com as mesmas perguntas, todos os dias.

²⁸ A permissão para realizar esta pesquisa foi obtida a partir da valiosa mediação exercida pelos funcionários da 3ª Vara de Família, junto ao Juiz de Direito da Vara de Execuções Penais da Comarca de Campina Grande Adhemar de Paula Leite Ferreira Neto que concedeu a autorização.

O contato nunca deixou de ser respeitoso. Todos queriam mostrar explicitamente que aceitavam a execução daquele trabalho, não havendo a colocação de empecilhos na requisição de qualquer preso para ser entrevistado, mas apenas certos limites na escolha do local das entrevistas. Essas não podiam ocorrer nas celas ou galerias, porém podiam ser realizadas um pouco distante de guardas e funcionários, no prédio da administração ou na escola. Um aspecto importante acerca da atuação do conjunto de funcionários era o seguinte: todos faziam questão de afirmar que estavam desempenhando suas funções, e qualquer excesso de zelo, de “atenção” expressa em relação à presença do pesquisador, devia-se à já referida “questão de segurança”. Ou, todos expressavam que compreendiam a importância do trabalho a ser efetuado, no entanto, era perceptível, embora não fosse verbalizada, a preocupação com a possibilidade de uma circulação mais livre deste pesquisador pelas unidades prisionais.

Por essa situação, a presença do pesquisador nunca deixou de ser percebida durante todo o trabalho de campo. Nunca foi possível fazer esta presença menos notada nem menos “insistente” e intensa a percepção sobre ela, de modo que pudesse tornar a observação mais arguta e o ambiente menos angustiante. Nem o intervalo intencional das idas ao complexo – que de duas e até três vezes semanais, passou para uma vez – foi suficiente para alcançar este intento. É correto que não havia nenhum interesse direto ou de alguém em específico sobre a pesquisa, mas nunca houve uma completa ausência de “curiosidade” em saber sobre as idéias que a orientavam. Este interessante “desinteresse” não conseguiu encobrir uma velada apreensão sobre o que seria escrito: se algo sobre o sistema penitenciário em geral, sobre as unidades pesquisadas e/ou sobre o trabalho lá desenvolvido. Assim, o relacionamento com os funcionários sempre se mostrou complexo, com variações freqüentes de humor em cada parte. Ao longo de todo o trabalho de pesquisa, efetuado durante o segundo semestre de 2007 e parte do primeiro semestre de 2008, essa relação foi difícil.

O relato destas circunstâncias é importante por que expõe os limites e contratempos que fazem parte da pesquisa antropológica e que dizem respeito – aliás, compõem a própria natureza dos conceitos de observação participante e etnografia. O trabalho de campo antropológico realizado em instituições penitenciárias revela ao pesquisador que “as questões de segurança” envolvem práticas que ordenam este universo e, portanto cabe ao pesquisador, na linha do argumento lançado por Geertz (1989, p.23), ter a competência necessária para se situar em relação à rotina prisional e o seu fluxo de significados. Neste sentido, foi fundamental, para esta

pesquisa, considerar as dificuldades relatadas acima em seu contexto particular, qual seja, o de um “campo perigoso” – tomando aqui de empréstimo a expressão lançada por Raymond Lee (1995) para se referir às etnografias elaboradas junto a grupos envolvidos em situações de violência e perigo.

Lee sistematizou diferentes experiências de pesquisa de campo realizadas em áreas de conflitos (guerras, disputas envolvendo grupos minoritários, mobilizações políticas ou missões formais buscando a resolução de conflitos), com o objetivo de refletir sobre a situação que ele nomeia de *dangerous fieldwork* – aliás, título concedido à obra. Sem a pretensão de se transformar numa espécie de manual para pesquisadores que se encontram em “campos perigosos”, o autor discorre sobre as negociações necessárias para a realização do trabalho de pesquisa. Dentre outros aspectos, Lee aborda: 1) a possibilidade de legitimação da pesquisa e da posição do pesquisador por parte de informantes hierarquicamente superiores aos demais; 2) as dificuldades de acesso físico aos informantes envolvidos nas situações de conflito; 3) o escrutínio pelo qual o pesquisador é submetido como parte do ritual de aceitação por parte dos grupos de pesquisados; 4) os sucessivos testes (inclusive de humor e paciência) realizados pelos informantes a fim de permitir ou impedir o prosseguimento do trabalho de campo; 5) a averiguação, por parte dos informantes, das simpatias do pesquisador em relação a cada um dos lados do conflito; 6) a atribuição frequente de uma capacidade ímpar de neutralidade e objetividade ao pesquisador e, ao mesmo tempo, de uma demanda por uma participação engajada nas “causas” dos pesquisados.

As questões tratadas por Lee bem como pelos autores de recentes artigos e livros sobre experiências etnográficas em “campos perigosos” (RODGERS 2001, KOVATS-BERNAT 2002, PETTIGREW, SHNEIDERMAN & HARPER 2004, BOURGOIS 2003, dentre outros) não são em absoluto exclusivas aos pesquisadores que tomam as relações de violência por seu objeto, mas, ao contrário, dizem respeito às mais diversas experiências de trabalho de campo, como atestam capítulos dedicados à metodologia de pesquisa encontrados nas etnografias a respeito dos mais diferentes grupos sociais. Referem-se, portanto, a condições recorrentes de pesquisa antropológica. Voltemos ao relato anterior.

Para superar os empecilhos surgidos durante as visitas ao Complexo Penitenciário do Serrotão, o que se buscou foi estreitar o contato e explicar mais a respeito da atuação desenvolvida. Num primeiro momento, logo nas primeiras visitas, se procurou deixar claro que a

presença do pesquisador não visava, e nem podia, atrapalhar o serviço dos funcionários. Esta posição foi, inclusive, afirmada como reconhecimento pessoal das tensões, do desgaste físico, que aquele trabalho produzia e da presteza que exigia dos seus executores, e também como uma orientação a seguir, que condicionou a própria autorização para que a pesquisa fosse realizada. Depois, se tentou estabelecer um diálogo com o propósito de estabelecer alguns objetivos da pesquisa e qual a sua utilidade. Neste diálogo, sem nenhuma forma de encobrimento, se deixou clara a intenção de “mapear” através das entrevistas o discurso religioso dos detentos conversos e o seu convívio na penitenciária.

Contudo, tais tentativas de aproximação não alteraram muito a qualidade da relação estabelecida. Continuou a mesma situação, acrescida de comentários sobre a possível falta de veracidade por parte dos detentos nas entrevistas e ainda a referida dificuldade de circulação, justificada pela sempre mencionada questão de segurança, e/ou expressa como necessária, para que as minhas constantes idas à cadeia não se tornassem “um problema” diante da eficiência do controle que aquelas instalações necessitavam.

Na verdade, a entrada ou todo o fluxo de ir e vir estabelecido no Complexo se configurou numa espécie de “ritual de passagem sem fim”. Entre os dois portões que antecedem a entrada no espaço dos detentos, fica o setor responsável pela revista naqueles que chegam ao presídio. Neste setor, havia sempre uma “saleta de recepção” com um balcão retangular e mais duas salas para a revista nos dias de visita. Nesta saleta, em todas as visitas, havia a necessidade de apresentação da autorização judicial e da identificação verbal do pesquisador. Do outro lado do balcão, o funcionário atendente comunicava-se por interfone com a direção, acusando a presença e explicando todas as vezes a permissão de entrada. Depois desse aviso, registrava-se num livro a hora de entrada e preenchia-se um tipo de cédula, a ser trocada junto com um crachá pela carteira de identidade do pesquisador, e onde na saída deveria constar a assinatura de alguém da administração. Com esta cédula e crachá, recebia-se a denominação de visitante e se podia prosseguir até a revista da bolsa, e invariavelmente se ouvia a pergunta: porta celular? Após esta revista, penetrava-se no Complexo em direção ao setor da direção, no qual as mesmas perguntas sobre a identidade do pesquisador eram feitas, e a autorização para a pesquisa junto com o crachá mostrados.

Argumentar contra a repetição, às vezes irritante, deste “eterno ritual de passagem” mostrava-se como de pouca valia, se não totalmente inútil. De maneira incisiva, era a todo

instante alegada a obrigação da revista e lembrada a natureza do local em que se estava. Não cabia, dessa forma, protestar e nem tão pouco se valer de uma suposta “posição superior” fornecida pela autorização emitida pela Vara das Execuções Penais (ver anexo). Os funcionários demonstravam que sabiam o lugar que ocupavam e a função que desempenhavam, e, por isso qualquer tentativa de lembrar a lógica hierárquica e nela buscar se posicionar parecia ser não só mais um motivo de irritação, como oportunismo empreendido em momento inapropriado.

Todos os esforços do pesquisador, então, só poderiam voltar-se para a “convivência” com essas dificuldades ou para a tentativa, todos os dias, de ultrapassar os obstáculos físicos e simbólicos que o complexo possuía. Uma iniciativa, que detinha certa importância, na medida em que este “contato tenso” não deixava de significar uma forma de inserção no campo.

De fato, a contínua tensão vivenciada acabou por mostrar-se como uma característica própria do ambiente carcerário. A penitenciária, exatamente por ser um lugar passível de tensões, transformou em dado de pesquisa o próprio lidar com “aquele estado necessário de permanente atualização” daquilo que era percebido como decidido ou a decidir. Nesse sentido, o caminho metodológico escolhido consistiu em procurar extrair mais das referidas dificuldades, tentando compreendê-las como algo mais complexo do que a simples imposição de uma ordem e a premência – tal qual fora alegada – de se cumprir os regulamentos vigentes no local. Na verdade, em todo esse relacionamento difícil, que tomou a forma de um “eterno ritual de passagem”, percebeu-se mais uma interação tensa, comum àquele ambiente, do que apenas uma predisposição (que também existia) a um sentido de imposição autoritária.

Sem sombra de dúvidas, para a realização da pesquisa parecia mais vantajosa a escolha de um local cujas relações não fossem tão tensas, e onde o estabelecimento de um contato pudesse se dar sem muita prevenção e/ou sem a atenção insistente sobre o trabalho a ser efetuado. Mas desde que a dificuldade se apresentou como um “corredor” para a entrada no campo, estava evidente que ultrapassá-la era o caminho. O que, se decerto não conduziu a uma passagem ampla sem transtornos, mostrou algumas “portas entreabertas” para as quais uma observação atenta se voltou e se pôde, enfim estabelecer a presença possível e perceber algo além das dimensões físicas/institucionais do complexo penitenciário pesquisado.

3.2.1 O encontro do pesquisador com os sujeitos da pesquisa

Mortos são sagrados. São seres com os quais nos relacionamos observando determinadas regras, seja para evitar que as forças metafísicas nos prejudiquem, seja para pedir sua ajuda em nosso benefício. A leitura de Norbert Elias revela que uma das conseqüências mais dramáticas e permanentes do processo civilizador foi o desenvolvimento de uma sensibilidade peculiar, que fez com passássemos a lidar com os mortos levando em consideração noções de distanciamento e tabu, que definem de maneira muito clara quais as atitudes permitidas e proibidas nesta relação. Em relação aos presos e às prisões, percebe-se que amplas parcelas da sociedade civil relacionam-se com estes grupos de uma forma semelhantes às relações mantidas com os mortos. É importante perguntar, portanto: por que a sociedade tende a considerar estes grupos como mortos? Por que estas instituições continuam a ser pensadas cotidianamente como um segmento à parte da sociedade? Analisando a sociedade indígena Bororo e suas relações religiosas, o antropólogo belga-francês Lévi-Strauss (1996, p. 230) faz uma afirmação que parece interessante para se pensar esta visão: “[...] a representação que uma sociedade cria para a relação entre os vivos e os mortos reduz-se a um esforço para esconder, embelezar ou justificar, no plano do pensamento religioso, as relações reais que prevalecem entre os vivos”.

O sentido de estar morto/preso relaciona-se de maneira oposta e complementar ao de estar livre, fora da prisão, pois, numa sociedade onde a liberdade é vista como um bem universal, não poder desfrutá-la é estar morto para determinadas relações, pelo tempo imposto para cumprimento da pena. Nos termos de Foucault (1998, p. 196): “A prisão é “natural” como é “natural” em nossa sociedade o uso do tempo para medir as trocas.” Por ser natural no sentido salientado pelo epistemólogo francês, esta instituição é também um agente cultural que transmite permanência e solidez, como coloca Richard Sparks (2007, p. 77):

Prisons are, literally and metaphorically, concrete. Many other penalties, such as fines or orders for community supervision of one sort or another, are difficult for most of us to visualize. Prisons, on the other hand, are physical places. Many of their names – Dartmoor, Spandau, San Quentin, Alcatraz, Abu Ghraib – have an emotive and even, to use a somewhat overworked term, iconic resonance. Prisons have a place in our literary and cinematic traditions that other penalties do not have. The figures or types that we associate with them – the hard man, the wronged innocent, the stool pigeon, the crazed killer, the fugitive, the reforming

warden, the officious guard – occupy a distinct position in our cultural imagination. It is perhaps small wonder, then, that many public discussions about punishment, however misleadingly, reduce to or circle back to questions of imprisonment. The prison is in this sense a longstanding cultural resource. It can be brought back into focus periodically and issued with a fresh mandate and fresh set of objectives.

Na medida em que a sociedade cria seus mortos, ela elabora, por conseguinte, um conjunto de regras a serem seguidas por aqueles que desejem se relacionar com eles, ao mesmo tempo em que estabelece autoridades capazes de intermediar tais relações. Na maior parte dos casos, nenhum ser livre chega a um preso sem seguir parte das regras criadas para regular as relações entre esses dois mundos, e não sem antes conversar com as autoridades eleitas como intermediárias entre os membros desses dois universos relacionais. Por ser o mundo que encena punições sobre os não-cidadãos, o mundo dos presos não deve sofrer escrutínio público, como coloca David Garland, mais uma vez com palavras imprescindíveis:

Along with many other groups of deviant individuals, offenders are now routinely sequestered from the sphere of normal social life, and the ‘problem’ that they represent is managed ‘off-stage’, in a discrete institutional setting which carefully controls its impact upon the public consciousness. Like the slaughter and carving of animals for human consumption, the business of inflicting pain or deprivation upon offenders has come to seem rather shameful and unpalatable. It is not a sight which is felt to be edifying for the modern public though it is an activity which is deemed to be necessary none the less, so our sensibilities are preserved by removing this painful undertaking to scarcely visible sites on the margins of society and social consciousness (GARLAND, 1993, p. 235).

Como já foi relatado, não foi diferente no caso dessa pesquisa. A iniciativa de entrevistar detentos envolvia ouvir suas vozes, suas histórias, seus sonhos e conflitos. Este propósito carrega consigo um paradoxo, pois, ao “matar” o indivíduo preso, a prisão tira-lhe a voz, nega-lhe a possibilidade da fala, do discurso. O preso é um homem tornado mudo e invisível. A sua voz já não mais lhe pertence e é neste momento posse de outros: dos agentes penitenciários que dão conta do seu comportamento cotidiano, do advogado que lhe representa e fala por seu cliente o que lhe é melhor, dos psicólogos e assistentes sociais, bem como do juiz que por instantes lhe devolve a vida e a voz, para em seguida, fazê-lo retornar ao lugar dos mortos e mudos socialmente. Talvez por isso, as rebeliões penitenciárias sejam tampouco bem vistas em nossa sociedade. Para além dos prejuízos materiais provocados durante essas mobilizações coletivas, há

a ruptura simbólica causada pelos presos (mortos) na comunicação com os vivos. Voltemos ao relato da pesquisa.

Além das dificuldades expostas acima, o encontro com os detentos convertidos também envolveu, tanto para o lado do pesquisador como dos presos, uma considerável tensão motivada pela curiosidade recíproca e, conseqüentemente, pela tentativa de controle de impressões sobre as posições que cada parte ocupava, acionada por esta mesma curiosidade, e até devido às indisposições decorrentes de todo este momento.

Em tal tipo de contato, de configuração até certo ponto esperada pela ocasião onde o pesquisador se põe frente aos membros do grupo sob estudo, o que ocorre é mesmo uma intensa busca de comunicação entre pessoas, que ao mesmo tempo estão procurando se entender e se descobrir (CARDOSO, 1988). Neste caso, não há e nem pode haver um controle unilateral do envolvimento através do qual o pesquisador, com o intuito de “só realizar um estudo”, possa ocupar um espaço distinto, “uma plataforma”, da qual exercite uma suposta observação neutra. Ao contrário, a situação para as duas partes é a de um tenso gerenciamento das suas diferentes identidades e das respectivas capacidades de interpretação sobre a posição com que uma se apresenta a outra (ou se enfrentam).

O trabalho de pesquisa, principalmente quando empreendido através de uma abordagem qualitativa, deposita sobre tal contato sua validade, a obtenção de dados e até a reformulação de hipóteses orientadoras e a descoberta em todo este processo de “novas pistas”, novos caminhos. É exatamente para o encontro entre o pesquisador e os sujeitos da pesquisa, que convergem os esforços pelos quais se busca alcançar o entendimento almejado. Nesse momento, de breve duração, mas de grande densidade é que o pesquisador decide a parte a capturar para ser expressa como o objeto de conhecimento. É mesmo, enfim, neste “terreno movediço”, pois de circunstâncias de impossível controle absoluto, e por isso, de permanente tensão a ser enfrentada, que se busca os atalhos para se chegar às informações responsáveis pelo estabelecimento da própria relação de pesquisa. Uma relação, capaz de transformar um encontro apenas com desconhecidos, numa relação de alteridade, através da qual se possa chegar finalmente ao conhecimento de um modo diferente de vivenciar certos acontecimentos em determinados contextos ou de operar sistemas de símbolos e valores diversos (CARDOSO, 1988, p. 103).

No curso dessa direção, a reação logo percebida ante a presença dos detentos conversos não aparentava diferir da até então demonstrada por guardas e funcionários sobre o “inusitado”, a

“novidade” da situação de receber um “estranho ao meio”. Ou seja, apesar de motivada por intenções diferentes, por que vinha de sujeitos diferentes, a preocupação expressa parecia algo “comum” àquele lugar, girando em torno da mesma curiosidade sobre os motivos da realização da pesquisa, e, especialmente sobre quem a fazia. Certamente, era demonstrada por parte desses mesmos detentos, uma receptividade e disposição maior para falar, mas que não ocultava uma espécie de “precaução” na tentativa talvez de saber um pouco mais sobre aquele momento, antes de informar.

Depois de algumas idas ao complexo, a afirmação da presença do pesquisador como relacionada ao tema religião pareceu vir, pelo menos momentaneamente, ao encontro de tal curiosidade. Este tema mostrava-se como um “mote” interessante para a abertura de um canal de comunicação. Nele talvez, a princípio, não repousassem muitas apreensões, nem suspeitas, sobre o novo arranjo de posições a ser configurado naquele meio, e nem, por conseguinte, sobre as perguntas a serem feitas e as respostas a serem dadas. Após as primeiras entrevistas, inclusive, passou a ser usual a recorrência à figura de tratamento “irmão”, usada como critério para uma classificação inicial da pessoa do pesquisador, bem como para os assuntos com o mesmo tratados. Dessa forma, os demais detentos procurados para serem entrevistados, quando se apresentavam, tentavam aparentar estarem “municipados”, ou de posse de “certo material”, com que pudessem satisfazer em parte as expectativas sobre aquele momento.

Por este “acolhimento”, o que se estabeleceu de imediato foi um movimento característico de aproximação e distanciamento. A relação encetada, além da pouca distância típica de uma conversação, passava também a ser objeto de um tipo de “investigação”. Ou seja, o pesquisador, cuja presença não era aguardada, e da qual se desconhecia as conseqüências, acabou igualmente e de maneira recíproca tornando-se alvo de indagações, verbalizadas ou mesmo não verbalizadas, mas sempre expressas por um “encarar inquisitivo”. Durante e até muitas vezes antes da iniciativa de obter respostas, perguntas versando principalmente sobre passagens da Bíblia eram feitas, numa clara demonstração de conhecimento, senão superior, ao menos igual ao do pesquisador.

Porém, se o tema religião fazia diminuir as apreensões e permitia aos entrevistados ocupar certa posição de disputa no contato com o entrevistador, por outro lado, era possível perceber que o mesmo sentido de precaução persistia. Na verdade, esse sentido passava a existir como em “estado de latência”, pronto para ser acionado em “caso de proteção”. No local das entrevistas,

por exemplo, em salas mais ou menos próximas a agentes penitenciários, a conversa travada evidenciava continuamente uma preocupação, se não mais e apenas com o que se dizia, com quem podia estar escutando ou iria escutar. Este receio, embora não tivesse como consequência a negação de informações, causou a restrição e a tergiversação do assunto em alguns momentos, seguido de intervenções novamente com perguntas no lugar de respostas. De igual modo, apesar do pesquisador não ser mais totalmente desconhecido, voltavam a surgir insistentes questionamentos sobre a pesquisa e sobre quem a fazia: se se tratava de um “cristão” (evangélico) e de “alguém que realmente havia encontrado Jesus”.

Para tentar transpor essas “barreiras”, que pareciam advir de esforços insuficientes para incursão no campo, se buscou investir de maneira incisiva numa aproximação maior. E assim, se procurou insistir na confirmação do interesse pelo tema religião e mostrar familiaridade com informações de escopo mais amplo sobre aquele meio. O que levou primeiro o pesquisador a deter-se com atenção redobrada sobre a Bíblia, especialmente na leitura das passagens citadas pelos entrevistados. Com este procedimento, o intuito era demonstrar domínio no “conhecimento da Palavra” e reiterar que a presença naquele ambiente tinha mesmo o propósito de fazer perguntas sobre assuntos como conversão religiosa. Na seqüência, igualmente se procurou voltar a atenção para a leitura de alguns periódicos, especificamente jornais, às vezes referidos nas entrevistas pelos detentos. Com esta leitura, visava-se basicamente evitar impressões subestimadas da posição ocupada pelo pesquisador e, por consequência, afirmá-la como atualizada em relação às notícias recentemente veiculadas sobre a cadeia.

Contudo, se esses esforços ajudavam no empenho para a inserção que já estava sendo efetuada, as respostas recebidas não apontavam para nenhuma grande alteração na qualidade da interação estabelecida. Continuava a ser percebido o mesmo referido movimento de aproximação e distanciamento. Nada parecia ter mudado, até a ocorrência de um momento de descontração, onde observações foram feitas sobre as roupas cedidas aos presos pelo Sistema. Em tom humorado e mesmo jocosos, foi colocado a possibilidade de o pesquisador ser confundido com um detento por estar coincidentemente usando calça jeans e camiseta branca, semelhantes às roupas doadas aos prisioneiros. Esta observação, expressa sem qualquer intenção de precaver ou recomendar, mas como uma “gozação” pela suposta intenção de mostrar-se semelhante, acabou por fornecer uma boa ilustração sobre os “limites” de toda aquela tentativa empreendida para uma “aproximação maior”.

Com tal referência, na verdade, o que os detentos pareciam querer, de forma similar a um exemplo citado por Foote-Whyte, era chamar a atenção para a diferença existente entre o pesquisador e seus interlocutores.²⁹ Ou seja, de maneira humorada estava sendo requerida naquele instante, a afirmação de uma noção de distância presente no próprio encontro com as pessoas daquele ambiente. Uma noção, que obviamente não correspondia a uma “medida de total exclusão”, nem necessariamente estaria relacionada à presença de “subjektividades inconciliáveis”, mas que marcava a diferença de identidades e interesses afirmados naquele meio e existentes na relação que se mostrava instituída entre os detentos conversos e o pesquisador.

Neste sentido, o que podia se depreender do episódio, depois de todo o insistente esforço para “transformar o exótico em familiar e o familiar em exótico”, era a impossibilidade, e o talvez caráter desnecessário, da realização de uma “integração total e completa” entre o pesquisador e os sujeitos da pesquisa. Isto porque, neste encontro, localizado, como dito, em “terreno movediço”, as circunstâncias são mesmo de impossível controle absoluto e unilateral, com as duas partes de fato envoltas num tenso gerenciamento de posições, tanto prontas a assumir a possibilidade de aproximação como a necessidade de gerenciamento. Situação, em que certamente não caberia ao pesquisador o empenho em ir adiante do movimento de aproximação e distanciamento que se mostrou na relação construída com os detentos conversos, mas sim o contrário, ou o exercício da capacidade de trabalhar sobre esse “jogo de sociabilidade” estabelecido.

Assim, nas idas subseqüentes ao complexo, de posse de uma percepção mais apurada sobre esta situação, a relação com os detentos adquiriu um conteúdo de maior aproveitamento. Embora ainda houvesse contra a presença do pesquisador igual sentido de precaução, a própria continuidade do contato nessas condições fornecia uma delimitação mais explícita para a relação, e permitia contrabalançar essa precaução, evitando que se transformasse em resistência absoluta à investigação. Por outro lado, ao pesquisador ficou (mais) claro o seguinte: para os presos, a tentativa de perceber sua posição diferente, com as cabíveis nuances e presumíveis associações, tanto pela também expressão da diferença deles, quanto pela alusão a proximidades (nem que

²⁹ Tal exemplo é citado por William Foote-Whyte em referência às suas pesquisas sobre as “gangs” de Chicago, quando em certo momento de seu encontro com o informante que o acompanhava (Doc), esse autor tentando penetrar no espírito de uma conversa trivial, deixou escapar uma série de obscenidades e palavrões. Uma atitude, que logo foi repreendida pelo mesmo informante, com o argumento de que o pesquisador não deveria falar daquele modo, pois não combinava com ele, numa clara e insistente alusão para a diferença que existia e se “desejava continuava a existir entre os “nativos” daquele bairro e o pesquisador. (FOOTE-WHYTE, 2005, p. 304)

fosse de modo jocoso), significava entender e participar de todo aquele relacionamento. Ambas as partes, na verdade, pela busca recíproca de informações compunham o quadro de um “difícil enlace”, diante do qual só competia mesmo “explorar as vantagens” que pudessem advir justamente das dificuldades desse próprio momento. Ou, procurar chegar, enfim, a uma relação de pesquisa capaz de transformar, como já dito, um encontro apenas entre desconhecidos numa relação de alteridade, em que se possa finalmente conhecer o “outro”, “os outros”, com seus modos diversos de vivenciar certos acontecimentos em determinados contextos e/ou operar sistemas de símbolos e valores diversos.

Seria interessante que agora, passássemos a analisar a presença da religião neste espaço. O próximo capítulo trata das dinâmicas que compõem a vida religiosa do Complexo Penitenciário do Serrotão. Ao longo da discussão, uma atenção especial será dada às experiências religiosas e às trajetórias dos detentos que se identificam como evangélicos. Neste sentido, se discutirá o modo como os crentes pentecostais se adaptam, individualmente e em grupo, ao cotidiano das instituições prisionais, bem como a construção e manutenção de sua identidade religiosa nas prisões, suas estratégias para lidar com o estigma de preso e amenizar problemas de consciência referentes à responsabilidade por seus atos criminosos e as razões de sua conversão religiosa no interior da prisão.

4 A VIDA RELIGIOSA, OS EVANGÉLICOS E O COMPLEXO PENITENCIÁRIO

[...] os crentes, os homens que, vivendo a vida religiosa, têm a sensação direta do que a constitui [...] Eles sentem, com efeito, que a verdadeira função da religião não é nos fazer pensar, enriquecer nosso conhecimento, acrescentar às representações que devemos à ciência, representações de uma outra origem e de um outro caráter, mas sim nos fazer agir, nos ajudar a viver. O fiel que se pôs em contato com seu deus não é apenas um homem que percebe verdades novas que o descrente ignora, é um homem que *pode* mais. Ele sente em si mais força, seja para suportar as dificuldades da existência, seja para vencê-las. Está como que elevado acima das misérias humanas porque está elevado acima de sua condição de homem; acredita-se salvo do mal, seja qual for a forma, aliás, que conceba o mal. O primeiro artigo de toda a fé é a crença na salvação pela fé.³⁰

4.1 A vida religiosa no Complexo Prisional: impressões iniciais acerca de católicos e evangélicos

Entre os muros do Complexo Penitenciário do Serrotão, há duas pequenas igrejas evangélicas, uma localizada na parte superior e outra na parte inferior, e uma capela católica situada na parte inferior. Semanalmente, aos domingos, freiras, seminaristas e pessoas da comunidade, pertencentes à Pastoral Carcerária de Campina Grande, além de pastores de diferentes igrejas evangélicas, visitam as três unidades prisionais que compõem o complexo, realizando ações de evangelização e assistência social junto aos detentos e seus familiares. Quanto a outras religiões - cultos afro-brasileiros, espíritas, orientais, esotéricos etc. – não há um trabalho sistemático de visitas e pregações feitas semanalmente. Isto não significa, obviamente, que neste complexo não existam indivíduos que pertençam a estes grupos.

Em sintonia com o que ocorre em nível nacional e que vem sendo apontado por estudiosos (LOBO, 2005; QUIROGA, 2005), dentre os grupos evangélicos que visitam o Serrotão, a maior parte consiste em igrejas pentecostais ou neopentecostais. Aos domingos, podem ser encontrados pastores e membros da Assembléia de Deus, Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Pentecostal Deus é Amor, Igreja de Deus, Igreja do Evangelho Quadrangular, Brasil

³⁰ DURKHEIM, É. As formas elementares da vida religiosa. Martins Fontes, 1996. p. 459.

para Cristo, entre outras. Ao longo da pesquisa, realizada entre os anos de 2007 e 2008, não foram encontrados grupos representando as igrejas protestantes históricas.

No âmbito do convívio diário entre os detentos, há uma dinâmica sócio-religiosa, colocada em movimento pelos próprios presos e que compõe o dia a dia do complexo prisional. Entre os detentos de confissão católica, por exemplo, há um grupo que se encarrega de, duas vezes por semana, realizar o Terço dos Homens. São dez presos que vivem na parte superior do complexo e que, nas quartas e sextas, após o término dos trabalhos realizados no presídio, se reúnem no prédio da escola e celebram esta missa.

Contudo, acerca da religiosidade católica em âmbito prisional, o que se observa é que, muito embora componha a maior parte das confissões, não há uma sistematização no tocante ao comportamento dos detentos católicos, como ocorre com os evangélicos. A pertença a esta religião não é entendida como uma ruptura biográfica – que caracteriza as conversões religiosas – mas como continuidade de uma religiosidade com a qual tiveram contato na infância e para a qual, em decorrência da situação em que se encontram, acharam por bem retomar.

No tocante ao catolicismo, pode-se afirmar que não há atividades proibidas pela religião, assim como quase não há atividades religiosas organizadas, a não ser excepcionalmente, que seriam as missas. A adesão religiosa, se ela existe, permanece num plano subjetivo, íntimo, e não se apresenta como manifestação coletiva e exterior de religiosidade. Além disso, em termos de comportamento, os presos católicos não se diferenciam do coletivo de detentos.

Esta afirmativa, de que a religião não diferencia o católico dos demais presos, faz referência à dimensão das relações sociais estabelecidas na prisão e não, evidentemente, ao sentimento de pertença ou à concepção de identidade que o indivíduo tem de si mesmo e de sua religiosidade, uma vez que é óbvio que, ao se definir enquanto católico, subjetivamente existe um sentido neste pertencimento, como coloca Adriano, detento católico que cumpre uma pena por latrocínio:

Adriano: O que eu procuro é a minha paz interior, sabe Eduardo? Procuo fazer minha parte com Deus, pra que tudo se resolva, é como eu penso. Cada um tem que procurar sua forma de convívio, eu procuro fazer a minha parte [...] Eu também sou uma pessoa normal como os demais, religião não impede nada de eu ser livre, a não ser os evangélicos, que aqui no Serrotão eles são diferentes, se comportam de maneira diferente [...] agora o católico não, ele é como os demais... qualquer um [...] porque os católicos você sabe que [...] não são pessoas que têm aquela coisa muito rígida, não são rígidos, então... aqui tem

gente que é católico e fuma maconha, que joga futebol, que não é proibido, então são pessoas que tão no meio normal, convivendo normalmente com os demais, agora os outros já são mais recatados.

Há uma baixa densidade normativa e moral em relação ao catolicismo no âmbito prisional. Uma possível explicação seria a falta de cerimônias religiosas coletivas e a pouca presença do sacerdote na penitenciária. A missa sempre se configura como um momento excepcional, considerado uma festa, uma data comemorativa. Em relação ao cotidiano, a vida dos adeptos do catolicismo permanece, portanto desatrelada da pertença religiosa, a qual se manifesta somente na esfera subjetiva. Como já foi colocado, estamos diante de um catolicismo que não vincula a experiência religiosa a uma ruptura biográfica, ou seja, não se trata de um catolicismo do tipo carismático ou pentecostal com tendências a um proselitismo missionário. Esta pesquisa não encontrou este tipo de catolicismo entre os detentos católicos que cumprem pena no Complexo Penitenciário do Serrotão, o que não quer dizer, obviamente, que não haja católicos cujas experiências religiosas individuais impliquem em rupturas biográficas ou conversões.³¹

Um dos elementos mais reveladores da religiosidade católica, ao lado da quase ausência de atividades propriamente religiosas, é uma atuação dos agentes religiosos junto aos serviços de natureza secular prestados ao preso, seja atuando no vazio institucional deixado pelo Estado, prestando os serviços, seja fiscalizando a atuação da administração prisional. Neste sentido, os membros da Pastoral frequentemente visitam o Fórum de Campina Grande em busca da atualização de dados processuais referentes aos detentos, ou também para auxiliar, junto aos familiares dos presos, o contato com a Vara das Execuções Penais e a compreensão dos trâmites processuais. É revelador o depoimento de Irmã Nilza, freira e membro da Pastoral que diz o seguinte:

Irmã Nilza: Olha, o trabalho do agente da pastoral carcerária é muito difícil, por diversos motivos. A gente que vai lá fazer uma visita espiritual, vamos dizer assim, de evangelizar, e que temos esse compromisso com a Pastoral, mas acabamos assumindo outros compromissos. A gente acaba sendo enfermeiro, assistente social, advogado... uma série de coisas que não nos cabe, ou não deve caber a nós esses serviços. Isso dificulta muito o nosso trabalho, porque no lugar de nós nos dedicarmos à nossa missão como agente da pastoral, a gente acaba

³¹ Seria importante lembrarmos que Follman faz uma tipologia dos católicos e um dos quatro tipos que ele considera “são os católicos só de nome ou de frequência mínima esporádica. A sua vida no cotidiano também se caracteriza por ser quase totalmente externa a quaisquer práticas religiosas [...] não ultrapassam os limites do cumprimento de algo que deve ser porque sempre foi assim.” (FOLLMAN, 1987, p. 23-24)

tendo de ir ao fórum para conversar com promotor, lutando para que a lei seja cumprida ou tentando conseguir remédios para o presidiário. Muitas vezes esse pessoal nem existe nos presídios, e quando existe não atua.

O serviço religioso católico é prestado por meio da Pastoral Carcerária de Campina Grande, que atende a população de detentos das três unidades do complexo. O grupo é pequeno, com três mulheres como membros permanentes. Dessas mulheres, uma é freira. A cada ano, cerca de dois ou três seminaristas recém-formados passam a fazer parte do grupo, que sofre uma nova mudança após doze meses. Em entrevista, a coordenadora da Pastoral, Joselma, ao definir as preocupações mais importantes do grupo e diferenciar o trabalho que é feito pelos católicos da atuação dos evangélicos, diz o seguinte:

Eduardo: Como vocês vêem a preocupação dos evangélicos com a conversão?

Joselma: Eles trabalham muito em prol disso não é? É tanto que quando, eles trabalham tanto em cima disso que eles trabalham insistentemente aquela coisa assim, veja só: claro que a gente quer que todos se convertam. Mas o processo de conversão passa por um processo continuado. Aquela coisa de dizer assim: ah, eu me converti. Eu fumava, bebia, fazia isso, fazia, eu me converti agora não faço mais. Só que normalmente como você me ouviu falando, mudou de religião se converteu mudou de religião, não precisa, o processo de conversão é um processo diário. Claro que a gente quer, que a gente leva em conta. Agora a gente não trabalha insistindo nesta tecla. Insistindo nesta tecla. A gente procura, é, fazer com que ele faça a introspecção da vida dele com Deus, sem ser aquela coisa de vamos dizer, ele tem que mudar de religião, que ele, ele, é tanto que quando tem uma pessoa, quando tem uma pessoa assim sofrendo, quando tem um problema assim, eu costumo perguntar: você tá com Deus? Como é que você está se relacionando com Ele? Como é que está sendo a sua conversa com Ele? Conversa com Ele, que as coisas melhoram pra ti. Então a gente quer que seja uma coisa que ele leve pra vida dele, como um todo. Porque, eu não sei como é que as outras pessoas percebem, mas na minha cabeça eu não posso estar com a pretensão de estar convertendo esse ou esse. Eu tenho, eu tenho a pretensão não, eu faço por onde ser meio, ser meio, Deus é quem sabe como é que ele pode usar meu trabalho para que eu seja meio na vida dessas pessoas. Eu não tenho essa preocupação (...) o evangélico assim como algumas correntes da nossa igreja, quando tem coragem de ir no presídio, eles, tem muitos que vão rezar. Vão rezar. E não estão fazendo mal, estão rezando. Mas só que isso, só que não é com o nome de pastoral, é um grupo de oração que vai ao presídio. Tudo bem. Porque a palavra pastoral ela é de pastor, pastoreio, de você poder contemplar o preso como um todo, viver a experiência de solidão dele, entender ele como um todo. Por isso que você tem de fazer um trabalho sem pretensão de você estar fazendo e estar achando que com aquilo você vai colher resultados. Se você tiver pensando nisso, você talvez você se envaideça e não chegue a nenhum lugar. Então veja, a gente procura contemplar a pessoa do preso como um todo, como um todo né, porque ele é uma pessoa humana.

Na Pastoral Carcerária de Campina Grande, entre seus componentes percebe-se a predominância de um discurso e de uma prática cujas principais preocupações reúnem objetivos religiosos que não enfatizam o enfoque da conversão. Embora haja o intuito de assistir o preso religiosamente, esta assistência não é acompanhada por uma individualização da mensagem religiosa, no sentido de enfatizar a mudança de conduta. Como coloca Irmã Nilza:

Irmã Nilza: [...] ter os sentimentos de Cristo Jesus para realizar uma pastoral de escuta e de solidariedade, já que o preso vive uma experiência de solidão. Por isso, a Pastoral Carcerária, de forma amiga, deve preencher o vazio, possibilitando ao preso uma partilha fraterna, marcada pela absoluta confiança.³²

Quanto aos evangélicos pentecostais, o primeiro aspecto que chama a atenção quanto a sua presença em âmbito prisional está relacionado com uma característica clássica, já apontada por diversos autores (HOFFNAGEL, 1978; MARIZ 1996; CAMPOS 1995; MARIANO 1999): a forte ligação entre religião e vida cotidiana, demonstrada no compromisso de tornar visível a opção religiosa. De modo geral, este aspecto, na sociedade mais ampla e especificamente na prisão diz respeito à distinção, através do comportamento, daqueles que se “convertem”, que procuram se diferenciar do tipo característico de detento, daquele que transita pelo mundo do crime. Neste sentido, acionam uma nova identidade corporal, a qual tem no uso de roupas sóbrias, na mudança no modo de falar e gesticular, na Bíblia e no seu uso diário alguns de seus elementos definidores.

Nas duas penitenciárias os detentos que são evangélicos constituem um grupo de cerca de 100 pessoas que atuam e se identificam como “irmãos”, membros de um ministério. Enquanto na Máxima, são vinte detentos, distribuídos em duas celas, na Regional há 40 presos evangélicos na parte superior, de segurança média, e outros 40 na parte inferior, reservada para aqueles que cumprem pena em regime fechado. Tal distribuição, é importante que se diga, compreende números aproximados, que sofrem variação constante. Esta variação ocorre devido à

³² Há um elemento que é considerado um sério obstáculo no discurso dos membros da Pastoral Carcerária, que é o seu reduzido número de pessoas e o tímido apoio que recebem da Arquidiocese da Paraíba. Durante o trabalho de campo, no mês de Setembro de 2007, o pesquisador teve a oportunidade de participar de um evento realizado no Convento Santa Fé, na cidade de Araras, que reuniu pastorais carcerárias de diferentes dioceses paraibanas. Neste evento, muitos fiéis católicos atuantes nestes grupos expuseram queixas em relação à postura da Arquidiocese da Paraíba, que estaria tratando as pastorais sociais de maneira diferente, privilegiando certos temas em detrimento de outros.

possibilidade de transferência de detentos para outras unidades, o retorno de alguns à “vida anterior à conversão” ou ainda pelo término do cumprimento da pena. Em relação à ocupação de celas e pavilhões, é preciso notar que segundo os entrevistados, geralmente os “irmãos” pedem para ficar nas celas onde já estão outros “irmãos”. No entanto, é possível que ocorra o contrário, seja pela não disponibilidade de espaço no complexo ou até pelo pedido intencional de alguns detentos para ficar em celas que também abriguem presos que ainda não se converteram, no intuito de pregar o evangelho e gerar novas conversões.

São várias as denominações evangélicas que atuam, através de seus líderes e fiéis, no Complexo do Serrotão. Apesar dessa variedade de atores e discursos, o que se percebe é que os agentes envolvidos neste trabalho não enfatizam as denominações as quais pertencem e minimizam certas diferenças doutrinárias em favor da unidade do grupo e de um discurso que incentive a conversão e a aceitação da crença evangélica no espaço penitenciário. Neste sentido, há um ministério evangélico, chamado de “Igreja evangélica do Presídio do Serrotão”, que é organizado pelos próprios detentos. Em sua composição, reúne uma hierarquia de funções que consiste em pastores, assistentes de cultos e professores dominicais que são responsáveis pela realização de pregações, rituais, reuniões de oração, evangelização e batizados. O detento Bosco, que cumpre pena por homicídio e que é pastor expõe o modo de organização do trabalho religioso por parte dos detentos:

Bosco: Olha Eduardo, aqui é o seguinte: você tem presos que se identificam, que gostam do trabalho de diferentes igrejas, da Assembléia, da Universal, da Brasil para Cristo, da Deus é Amor, e que, se você perguntar a eles qual a igreja que eles freqüentarão quando sair, são essas que eles vão dizer. Agora, nós fazemos o seguinte aqui: quando os pastores que vêm de fora vão embora, e fica só a gente, aí a gente, todos aqueles que são evangélicos se reúnem para traçar uma linha de trabalho que seja evangélica, cristã, num sentido geral, e não, como é que se diz, denominacional. É isto. O nosso trabalho aqui, entre nós, é evangélico, mas não pertence a nenhuma igreja especificamente. Como eu te disse o nosso ministério é Igreja Evangélica do Presídio do Serrotão.

O ministério é liderado por um pastor, eleito pelos presos “irmãos” que possuem mais tempo de conversão. A ocupação desse cargo pode atingir um período sem duração fixa. Ou seja, pode ocorrer uma eleição para pastor a cada período de um ano, mas esta periodicidade não necessariamente se mantém assim. Isto porque, pode acontecer a interrupção do mandato de um

pastor pelo término de sua pena, pela sua transferência para outra unidade e/ou até a continuidade do mandato de um mesmo pastor por alguns anos.

Os presos evangélicos também participam, freqüentemente, com a autorização do juiz da Vara de Execuções Penais, de eventos que são realizados fora dos presídios. Na maior parte das vezes são cultos celebrados em bairros da cidade de Campina Grande, em residências de pessoas que participam dos grupos que visitam as unidades penais da cidade ou de conhecidos. Podem ocorrer também, com menos freqüência, viagens de evangelização para cidades próximas de Campina Grande.

Durante a realização do trabalho de campo, em entrevista, o pastor Dênis, da Assembléia de Deus, ex-presidiário e que atua no Serrotão, dizia o seguinte acerca da atuação dos evangélicos na unidade:

Dênis: Olha Eduardo, por mais humanitário que seja nosso trabalho, e ele é, tá certo? Ele é sim humano, solidário. E tem que ser, por que quem tá aqui, precisa tanto de Deus quanto quem tá em hospital. O sofrimento é grande. Mas, o que nos guia é a palavra de Deus. Sabe aquele trecho de Ezequiel 3: 18³³? Então, não há como a gente esquecermos da transformação que o evangelho de Jesus pode gerar na vida desses presos. A gente ajuda eles, procura trazer os mantimentos, faz sim o mesmo trabalho que é reivindicado pela pastoral carcerária, o trabalho social, humano, junto com as famílias de cada um. Mas, além disso, eles precisam declarar que Deus é o senhor da vida deles, eles precisam reconhecer isso, e o caminho pra isso é o evangelho de Jesus, que tá na Bíblia. Eu preciso dizer a eles que a Palavra de Deus mostra um caminho que é diferente do crime e da violência, que é um caminho de recuperação, de conversão, de renovação dos laços familiares. Eu fazendo isso, o sangue de cada um que tá aqui não será cobrado de mim. Assim, posso deitar minha cabeça no travesseiro, de noite, e dormir na paz do Senhor.

Outro depoimento interessante é o do pastor Sérgio, que representa a Igreja Universal do Reino de Deus na unidade e que, em sua fala, comentava sobre as razões que motivariam as rebeliões nas prisões. Em seu discurso chama a atenção para elementos também apontados nos depoimentos dos membros da Pastoral Carcerária:

³³ O pastor se refere ao trecho do livro de Ezequiel, no capítulo 3, versículos 18 e 19: “Se digo ao ímpio: ‘Tu hás de morrer’ e tu não o advertires, se não lhe falares a fim de desviá-lo do seu caminho mau, para que viva, ele morrerá, mas o seu sangue, requerê-lo-ei da tua mão. Por outro lado, se tu advertires o ímpio, mas ele não se arrepender do seu caminho mau, morrerá na sua iniquidade, mas tu terás salvo a tua vida.” (A Bíblia de Jerusalém, Paulus, p. 1607).

Sérgio: Veja Eduardo, a gente é evangélico, mas o nosso trabalho também possui uma preocupação com humanização. Nós estamos na obra do senhor e a gente quer salvar estes irmãos, tanto pra vida eterna como também pra esta aqui. A gente trabalha no Serrotão e nós somos cientes de que a maioria da sociedade brasileira não conhece mesmo a realidade dos presídios. [...] A partir do momento em que se conhece a vida de cada um deles, você passa a sentir pela sociedade uma certa revolta. Eu, por exemplo, não nasci em berço de ouro, mas nunca me faltou um pão na mesa, nunca me faltou um carinho de um pai. Se eu disser a você que aqui existe gente que nunca foi abraçado na vida, você acredita? Eu estou falando de um simples abraço. Lógico que esse não foi o motivo principal dele estar ali, mas a sociedade precisa conhecer melhor a história dessas pessoas, freqüentando os presídios. Veja, o nosso trabalho não é de passar a mão na cabeça de preso. Nunca diremos a alguém que errou que ele “acertou”. Se você matou? Você errou! Se você estuprou, você errou! Se roubou, errou! Agora, o que a gente procura amenizar é a dor deles. O fato deles terem cometido um crime não dá o direito a outros matarem ou torturarem. Afinal, eles tendo feito o que fizeram, são seres humanos. Existe um caso em Santa Rita de um preso que terminou a pena e a família o rejeitou, e ele está freqüentando o presídio sem ter mais pena a cumprir. Só que ele não quer mais sair da cadeia porque a família não o aceita mais. Talvez ele volte a cometer um delito qualquer para poder voltar à cadeia.

A atuação evangélica no Complexo Penitenciário também consegue acionar uma rede social que visita as unidades prisionais e que não é formada apenas pelos pastores, mas também reúne fiéis membros de diferentes denominações pentecostais e neopentecostais. Estas pessoas, junto aos pastores, fazem questão de reafirmar que o trabalho desenvolvido nos presídios não se resume à pregação do evangelho. Trata-se de uma “obra” que é realizada e que é ampla, incluindo assistência social e material e reconciliação de famílias. É o que diz Adriana, membro da Igreja Deus é Amor, cujo marido está preso no Serrotão:

Adriana: Esse trabalho não pode parar aqui Eduardo. Não podemos esquecer do social, que é o auxílio material. Ele precisa se prolongar, pra atender os familiares, que vivem dramas muito sérios. É muita carência, descontrole, sofrimento. Imagine, há famílias cujo provedor está preso e que o casal tem 3, 4 filhos. Então a gente precisa estar perto desse pessoal.³⁴

A principal diferença entre as atuações católicas e evangélicas consiste na ênfase que é dada pelos grupos evangélicos à experiência da conversão. O depoimento de Dênis, exposto

³⁴ Há um detalhe importante acerca desta assistência social. Ao conversar com os missionários ou membros de denominações evangélicas que visitavam o complexo, seus depoimentos diziam que o auxílio material prestado, em termos de ajuda financeira ou em suprimentos para famílias que estivessem passando por dificuldades, nem sempre era dirigido apenas aos presos evangélicos, mas havia inúmeras situações nas quais estes agentes religiosos se viam diante da obrigação “moral e cristã” de “ajudar o próximo”, a despeito da fé professada.

acima, esclarece esta diferença. Aceitar a crença evangélica na prisão significa assumir um novo estilo de vida e novos padrões de comportamento. Do lado católico, as preocupações principais são as que os dados já colocados expõem.

Entre os prisioneiros, quando se tem acesso ao seu discurso, uma das primeiras coisas que a etnografia revela acerca da religião diz respeito a aspectos clássicos já apontados pela sociologia e a antropologia. Muitas falas evidenciam a relação entre religião e sofrimento, e enfatizam a importância do sentido fornecido pelos sistemas explicativos religiosos para a situação atual de cumprimento de pena privativa de liberdade. Poder reordenar a própria biografia, explicar o aprisionamento e reinterpretá-lo como uma forma divina de proteção de um mal maior, configura uma tendência que os relatos colhidos demonstram, a exemplo dos três depoimentos colocados abaixo, colhidos em entrevistas com presos evangélicos:

Foi Deus que me colocou aqui dentro, pra que eu não fizesse algo pior. Antes de chegar aqui Eduardo, minha mulher tinha perdido o filho e eu tava desempregado. Cheguei perto de acabar com a vida. Aí, caí e vim pra cá, e aqui, através da minha mulher, conheci a Palavra de Deus, e hoje, sou um pai de família feliz. Me converti, com o trabalho da Universal, e hoje vivemos um dia de cada vez, com fé naquilo que Deus tem pra revelar. (Alberto, detento evangélico que cumpre pena por homicídio)

Deus, só Ele sabe o que faz. Cada gota de sofrimento meu e de minha família é decreto de Deus, pra que a gente acredite mais e mais na verdade de Sua Palavra. Hoje, graças à minha mulher, sou crente e o meu sofrimento é consciente de que, um dia eu verei a glória de meu senhor. Isso é tão verdadeiro que foi aqui, no Serrotão, que eu aprendi a ler. (Estevão, detento evangélico que cumpre pena por assalto)

Olha, eu acho que a prisão faz parte do meu crescimento espiritual. São tribulações e agonias que me deixam mais forte, mais firme na fé, na fé em Deus, não na justiça humana. (Daví, detento evangélico que cumpre pena por latrocínio)

Neste cenário, é importante colocar que ao lado da religião, as famílias também atuam no processo de reordenação biográfica e atenuação das tensões. Em várias entrevistas, os discursos revelam que o processo de conversão foi iniciado a partir de estímulos trazidos pelos familiares, em especial as esposas, que também se encontram passando pela experiência de mudança religiosa. Acerca da participação familiar em todo o processo de encarceramento, deve-se colocar que os dados desta pesquisa confirmam a relevância da presença de familiares em âmbito prisional, um aspecto já apontado por pesquisas realizadas por Joanildo Burity e Semira

Vaisencher. A respeito da presença da família em âmbito penitenciário, estes dois autores colocam palavras importantes:

A presença da família, em especial, representa um elemento atenuador das tensões dentro das unidades prisionais. Uma das maiores necessidades do preso é ser ouvido: é necessário sentar, ouvi-lo, prestar atenção ao que ele diz. Isto é muito importante! Neste aspecto, a família possui uma atuação de suma relevância: ela supre tais necessidades e auxilia os parentes detidos a empreenderem todo um processo catártico, onde a soma dos elementos interação e afeto contribuem para o apaziguamento interior daqueles que estão encarcerados. Pode-se afirmar, da mesma maneira, que o abandono da família causa graves prejuízos aos presos: os mais problemáticos são, precisamente, aqueles que foram desprezados pelos seus parentes (BURITY & VAISENCHE, 2005, p. 109).

4.2 A condição de crente diante das dinâmicas sócio-prisionais: conflitos, violências e o posicionamento dos “detentos cristãos”

Um dos aspectos reconhecidos neste trabalho, e afirmado pelos depoimentos coletados ao longo da pesquisa, é o de que há elementos de transformação de conduta nas experiências relatadas pelos detentos evangélicos. Estas experiências ocorrem ao longo de uma trajetória que é construída em contato com normas e valores cujo conteúdo é distinto das determinações públicas e oficiais que compõem o sistema de execução penal. Este conteúdo vincula-se a uma “ordem” que é estabelecida à margem da ordem estatal e cujos mecanismos têm funcionamento próprio. Trata-se de uma ordem que define o sistema penitenciário como uma “sociedade”, no sentido que é dado a este termo por Sykes (2007). Os dados discutidos a seguir evidenciam alguns mecanismos de funcionamento desta “sociedade”, buscando esclarecer as características do ambiente no qual se desenvolve a experiência do detento que opta pela profissão de uma religião.

No caminho que o leva para os presídios e penitenciárias da cidade de Campina Grande, o indivíduo preso, de acordo com as determinações do Sistema Judiciário, tem na delegacia o começo de sua passagem ao contexto carcerário, por meio do conhecimento de uma dimensão bastante significativa deste contexto.

Nesta “primeira etapa” e, principalmente, neste local – que na maioria das vezes corresponde às delegacias da circunscrição onde o delito motivador da prisão foi cometido – o detento inicia certo tipo de vivência. Passa, na verdade, a ter uma “nova vida”, em que além de perder a liberdade enquanto possibilidade de locomoção irrestrita, se vê colocado diante de procedimentos a serem seguidos. Procedimentos, que são provenientes tanto da imposição rigorosa dos regulamentos disciplinares oficiais no ato da prisão e/ou das normas de funcionamento da delegacia, quanto de ordenamentos estipulados rigidamente pelos próprios detentos.

Neste lugar, simultaneamente o preso também inicia um “processo de aprendizagem” sobre como lidar com as experiências próprias do ambiente. Ou, o detento, no momento em que “roda”³⁵, que é preso, começa a perceber aos poucos sua nova situação tanto pela necessidade de observação das “leis”, “normas”, “hábitos” e “valores” vigentes naquele espaço, como pela oportunidade de experimentar no próprio corpo a incisiva manifestação dessas mesmas “normas” e “hábitos”. Oportunidade quase sempre representada por uma forte tensão, incluindo até ações violentas, perpetradas primeiro pelos agentes oficiais nas “detenções em que ocorre resistência”, mas de igual modo, pelos companheiros de cárcere, na convivência em celas, muitas vezes superlotadas:

A primeira delegacia que passei foi em João Pessoa, nos Bancários. Depois me mandaram pra cá, pra Campina, pra Casa de Detenção. A minha cela lá tinha uns 20 homens, num espaço de no máximo 3x3. Tinha que ficar o tempo todo deitado. Não podia nem andar, não tinha espaço pra nada, tinha que ficar deitado o tempo todo. Graças a Deus que comigo, não aconteceu nada (Depoimento de Roberto, que cumpre pena por Estupro).

O que dificultou a minha vida foi tá acusado por atentado ao pudor e assalto, isso complicou minha chegada lá na Roubos e Furtos. Ninguém aceita né? Porque no dizer da cadeia, não tem diferença, estupro de atentado ao pudor, o [Artigo] 213 [Estupro] do 214 [Atentado ao pudor]. Então pra eles o 214 é tudo. Aí eu saí de lá e fui pra Casa de Detenção, e lá o líder da cela disse logo: ó, não fala nada senão tu toma no cu. Aí eu não falei. Mas deixa que, depois, souberam da minha história, aí foi muita porrada, chute, soco (João, Líder de pavilhão no Serrotão).

³⁵ “Rodar”: termo usado frequentemente entre os detentos, para definir o início de sua trajetória no sistema carcerário. “Rodar” tem um significado semelhante a “cair”, ou seja, refere-se ao momento que marca o início do processo de aprisionamento.

Quando cheguei na Homicídios [acusado por latrocínio pela morte do segurança de um carro forte], o chefe de segurança disse que ouviu que eu era matador de policial. Aí, começou a me dizer que ia me matar. Caí dentro de uma cela, onde tinha uns macumbeiros e eles, ao mesmo tempo, pela minha fisionomia, acharam que eu era policial, e tava ali disfarçado, por que eles tavam tentando altas fugas. Então, olha bem, eu tava entre a cruz e a espada... (Depoimento de Roberval).³⁶

Em tal espaço, como se pode ver, “inaugural”, de apresentação aos primários do encarceramento, o detento tem imediatamente sua atenção voltada para o como se forma essa “nova vivência”. E logo percebe ou recebe, às vezes de maneira dolorosa e de forma continuamente marcante, todos os aspectos da “dimensão impositiva” constitutiva desta mesma vivência. A tensão experimentada e a violência de fato exercida, sem estar necessariamente numa sequência determinada, são logo apreendidas (e sentidas) qual “matéria prima” a compor uma espécie de “argamassa”, de possível envolvimento até das interações mais comuns de acontecerem naquele contexto. De igual modo, a estipulação de certos valores morais, representados, por exemplo, na rejeição violenta e na imposição de condicionamentos à figura do estuprador, é compreendida como mais um suporte de todo um tipo de ordenamento de natureza prisional.

Neste estágio, na verdade, o preso está a preparar-se, pondo-se em condições, para o prosseguimento dessa jornada já iniciada e anunciada. Situa-se numa etapa preliminar de aquisição de “maior tato” para enfrentar os rigores e, por consequência, as privações e desdobramentos, próprios do processo de *prisionização* e de uma situação cujas complexidades se ampliarão no momento que adentrar nos presídios e penitenciárias.

O estágio seguinte, de entrada no sistema penitenciário, dá-se com a chegada na Penitenciária Regional de Campina Grande. Neste momento, o preso já detém certo grau de clareza acerca das imposições e esquemas projetados sobre o ambiente carcerário. Logo após a triagem, no momento em que é transferido para o “convívio” ou é posto junto aos “internos da casa”, o detento recomeça sua estadia frente agora a uma maior evidência do ambiente que o cerca. Prossegue nessa sua nova convivência, envolvendo-se com tipos que reconhece e um elenco de procedimentos e moralidades que constata. E neste processo inúmeras dificuldades e conflitos surgem. O depoimento a seguir, aponta alguns caminhos. Foi dado por Heitor, detento que cumpre pena por seqüestro:

³⁶ A coleta deste depoimento foi acompanhada por uma solicitação, feita pelo informante, de não ter sua identidade, nem o delito cometido, revelados.

Eduardo: Como é a sua rotina diária?

Heitor: Eu te diria assim, é difícil te explicar. Ela mantém um padrão, um padrão de todos os presídios. Você levanta, toma café, se você tem atividade laboral... tem a possibilidade de trabalhar que é muito importante porque o dia passa mais rápido. A ociosidade é terrível. Então, as horas ficam longas se você fica ocioso e os dias, todos eles são iguais, sem diferença, digamos assim. A rotina do dia-a-dia é totalmente diferente. Até você se adaptar e tomar ciência do que aconteceu, de que você tá preso. A princípio... eu tô tentando te dizer assim, na chegada da pessoa ao presídio... então, a sensação de ir e vir, sem liberdade... é complicado. Até a pessoa por os pés no chão e dizer assim: poxa, to preso. É... é complicado.

Eduardo: E como foi o impacto de tua chegada e as diferenças da vida fora do presídio e da vida dentro do presídio?

Heitor: O que mais se nota dentro de um presídio são os conflitos, que aqui dentro, esse mundo pequeno que ele é, X metros quadrados, você pega várias... como é que se diz? Sim, lembrei... etnias sociais, concorda comigo? Então, você pega um... enfim, fica difícil... então você começa a confrontar isso. Os presos entre si. Um pensa de uma forma, outro pensa de outra, um tem um grau de instrução, outro tem outra, então, a maior dificuldade é conseguir conciliar esse, digamos assim, como é que eu vou te dizer? Essa disparidade de grupos sociais, classes, que você encontra em um lugar só. Você pega aí quinhentos metros quadrados e põe quinhentas pessoas de cinquenta... sei lá! É complicado. Tá me entendendo? Então, a maior dificuldade é essa, você conseguir conciliar esse choque de grupos e idéias que existem aqui dentro.

Os conflitos presentes no mundo penitenciário podem ser pensados a partir de vários níveis. Há um nível que diz respeito às relações que são estabelecidas pelo poder do Estado, através de seus representantes, diretores, guardas, funcionários burocráticos, assistentes sociais, advogados e os internos. Dinâmicas conflituosas que colocam em jogo, de um lado aqueles que reivindicam para si o poder e o saber disciplinares da instituição, frente aos outros que se encontram submetidos à vigilância constante. Todavia, a combinação de vários elementos presentes nesse universo relacional faz com que o jogo de poderes encontre outras situações além dessas duas descritas. O poder de barganha dos presos e dos representantes do Estado sofre variações conforme a posição que cada um ocupa nos seus respectivos grupos. Por exemplo, um preso que já cumpriu vários anos de prisão e que consegue agregar vários companheiros em torno de suas idéias e práticas tem um poder de barganha frente aos representantes da ordem estatal distinto do preso de pouco *status* frente aos seus próprios colegas de prisão. Quando presos e funcionários estabelecem negociações, em especial aquelas ilegais, um conjunto de elementos relacionais (de poder, capital simbólico etc) entra em cena e mostram que, imaginar que aqueles

que deveriam defender a ordem sempre levam vantagem na hora dos acordos e trocas, é desconsiderar a lógica das negociações atuante nestas relações, onde cada parte procura receber do outro aquilo que considera mais importante para si.

Durante a realização desta pesquisa, o pesquisador fez algumas refeições junto a agentes e alguns presos no refeitório localizado no prédio da administração. Num dado momento escutou a seguinte frase: “preso é preso”. A afirmação de tal assertiva servia para reafirmar a posição hierárquica na qual aquelas pessoas se encontravam. Embora partilhassem dos alimentos em uma mesma mesa, a maneira como se portavam demonstrava que a opinião de alguns tem validade, enquanto outros não podem ver nem ouvir, tampouco falar diante daqueles que acreditam ter a posse do saber e da disciplina. Jamais foi constatado, ao longo de todo o trabalho de campo, um agente ou funcionário agradecer a um interno por algo que ele tivesse feito. A lógica que parece prevalecer em muitos dos casos é a da desigualdade e subordinação relacional. Mesmo que se possa pensar que agradecimentos e elogios reforçam o comportamento do ator em questão, como defendem certos behavioristas, no entanto, num universo onde parte das pessoas não podem manifestar abertamente seus desejos e sentimentos, também não podem ser provocadas para sentir orgulho de sua condição ou afazeres, como o sentido por um preso, com os olhos marejados ao dizer que a ficha numérica que fica com os visitantes em substituição ao documento retido na portaria tinha sido confeccionada por ele.

Embora seja possível pensar os detentos como subordinados em termos relacionais, não é muito adequado universalizar esta interpretação para todos os acontecimentos ocorridos entre presos e funcionários. Há situações que contribuem para que alguns internos se tornem “amigos” ou inimigos da ordem penitenciária, “admirados” ou odiados pelos dirigentes, mal vistos ou tolerados, perigosos e necessários. As situações e os presos não são necessariamente os mesmos, nem os eventos singulares e esporádicos, como quando ocorre uma rebelião, em que a situação de euforia pode levar um preso de pouca expressão entre os seus colegas à liderança do movimento. A combinação de elementos de ordem individual e coletiva configuram essas possibilidades de acordo com o que se pretende construir em cada momento.

Os códigos de convivência estabelecidos pelos internos são elementos a partir dos quais se pode perceber esta dinâmica. A etnografia realizada em âmbito prisional revela, por exemplo, que estes códigos representam ao mesmo tempo um perigo e uma necessidade para o cotidiano do Complexo Penitenciário do Serrotão. Caso contrário, os funcionários preencheriam o seu dia a

dia tentando resolver conflitos entre os presos. Esse acordo de cumplicidade entre internos e administração possibilita situações que propiciam o surgimento de figuras como a do “laranja”, que diz respeito ao interno que assume a responsabilidade por um crime cometido no interior da penitenciária. Durante a realização desta pesquisa, o pesquisador ouviu relatos acerca de um dos líderes atuantes no presídio, que teria cometido dois homicídios no interior da penitenciária e que, embora tal fato fosse notório, os “laranjas” teriam assumido em seu lugar. A respeito deste arranjo de cumplicidade, Gresham Sykes colocou palavras que se identificam com este relato, ao discutir as ambigüidades presentes no ofício do guarda penitenciário, que se vê diante da obrigação de cumprir o seu dever, mas de também obter complacência por parte dos detentos (SYKES, 2007, p. 56-57):

[...] he finds that one of the most meaningful rewards he can offer is to ignore certain offenses or make sure that he never places himself in a position where he will discover them. Thus the guard – backed by all the power of the State, close to armed men who will run to his aid, and aware that any prisoner who disobeys him can be punished if he presses charges against him – often discovers that his best path of action is to make “deals” or “trades” with the captives in his power. In effect, the guard buys compliance or obedience in certain areas at the cost of tolerating disobedience elsewhere.

Esse acordo é momentaneamente suspenso no momento em que um dos envolvidos denuncia à diretoria atos de violência por parte dos internos, questionando sua legitimidade. No segundo semestre de 2007, um preso envolvido em conflitos no interior dos pavilhões denunciou as agressões físicas sofridas. Dois líderes de pavilhão foram responsabilizados e igualmente agredidos pela polícia de choque. Durante o trabalho de campo, o pesquisador não conseguiu encontrá-los, pois estavam sob cuidados médicos na enfermaria e no Hospital Universitário de Campina Grande. O delator, como reza o código dos internos, teve que “pedir seguro”, proteção à diretoria, sendo imediatamente transferido do setor dos pavilhões para as celas no setor administrativo.

Estes eventos revelam que o mundo prisional não se reduz a um mundo de otários e malandros, em que os primeiros estariam condenados a ser ludibriados pelos mais espertos, como acreditava Gaúcho, companheiro de prisão do escritor Graciliano Ramos (1998, p. 92). Na prisão, cada um tem que cuidar de si próprio, tem que traçar seu próprio destino, defender sua própria

vida com os instrumentos que a cada evento estão disponíveis, como deixa claro o seguinte depoimento de Heitor:

Heitor: A cidade tem suas violências, tem tudo, mas aqui nós moramos mesmo na violência, como eu te falei, não é assim mesmo? Agora é uma violência que não explode entre nós mesmos porque é perigo. Por mais pacato que o homem seja, aqui dentro do presídio ele é perigoso para o próprio colega dele, porque a agressão quando é, é uma agressão forte, porque é o meio né? É o tipo de coisas, é, se nós estamos num cinema, lá pode haver uma agressão, mas lá no cinema, ali há diversão, aqui geralmente não há diversão, né? Aqui não há ocupação, aqui há opressão... aqui eu vejo o seguinte. Se for pra dá um cigarro, se dá, se for pra se dá um pão, se dá uma comida, se dá. Agora sendo que não se deve bobear, porque, às vezes é preciso que se haja com, seja duro e quando a gente age duro, a gente não encontra moleza também, então evita-se o confronto, por mais pacato que você seja, você dentro de um confronto aqui dentro dessa prisão ou em qualquer outra, isso aí eu afirmo porque já passei.

Os caminhos a serem percorridos pelos presos que chegam à penitenciária do Serrotão são visivelmente imprevisíveis, eles dependem de acordos, de sorte, de benefícios, de acidentes de percurso, de resultados, de conflitos. Durante seu trajeto cada interno participa de um número significativo de sociabilidades presentes no interior da prisão, não como participante ativo de cada um dos grupos e práticas, mas como um caminhante diário que procura conhecer os fios que são tecidos em cada nova configuração relacional, alguém que não se reduz à condição de bandido ou mocinho, que não procura ser otário para não ser enganado pelos malandros, mas que também não é só malandro, para não ser alvo fixo dos otários. Num certo sentido, o preso procura ser tudo isso sem se deixar aprisionar por uma única e definitiva possibilidade. É um processo de negociação construído a cada novo instante, de acordo com as situações que se encontram. É essa dinâmica que faz com que aqueles que trabalham na casa procurem interagir com os outros internos através de jogos, conversas, trocas de bens e serviços, procurando desse modo evitar o rótulo de caguetas, mas, ao mesmo tempo se esforçando para demonstrar à direção que não são iguais aos demais presos.

A pluralidade desse universo parece por vezes reduzir-se a jogos de pares dicotômicos, tais como trabalhadores e ociosos, preso homem e homem preso, crentes e bandidos. Essa visão pode ser percebida na fala de Marconi que cumpre pena por latrocínio:

Marconi: Porque existe dois caminhos aqui dentro. Quando você chega aqui, tem que procurar seguir um dos dois. Tanto tem o caminho para seguir, retornar

à sociedade, com dignidade, como o caminho pra se prejudicar cada vez mais. Por exemplo, aqui dentro existe droga, existe certo? Então, quem chega aqui sabe que em todo presídio tem droga. Então, se a pessoa cair de cabeça aqui dentro, ele vai se enterrar na cadeia, porque eu conheço aqui apenado que chega com uma cadeia de três anos e hoje tem 18, 20 pra tirar. E a cadeia dele era só de três. Aí começa a se envolver com certos tipos de pessoas que não tem futuro e acaba se prejudicando cada vez mais. Agora, quem chega aqui e procura trabalhar, procura o caminho certo, ele vence na cadeia, mesmo que a cadeia dele seja alta, ele um dia vai sair, né? Voltar pra família.

Essas possibilidades e divisões relacionais circunscrevem-se também a nível geográfico, deixando e reafirmando suas marcas nos espaços físicos da penitenciária, como se percebe na fala de Gilberto, detento que cumpre pena por assalto:

Gilberto: Existem duas leis, a lei lá de baixo e a lei aqui de cima. A lei daqui de cima é a lei da polícia, e se a justiça, que não existe justiça, e embaixo é a justiça do bandido. Como que diz assim, a pisa do vagabundo é pior do que a pisa da polícia, né verdade? Isso é a mais pura verdade. Quer dizer, acredito que a, aí embaixo, embaixo que eu digo é, é onde tá a favela, os bandidos mais perigosos, que perigoso não é, ele é o mais pobre, né? Eu diria que ele era perigoso se talvez ele fosse rico, mas não é, é pobre. Né? Então são duas leis, a lei lá de baixo é a lei do silêncio, aquilo que você vê e se cala. Não pode fazer o jogo daqui de cima, porque até na forma da, da pessoa humana é contra, não tem nada que ver um colega fazendo algo e sair dizendo. Não me pertence, era para eu ver e ficar calado. Não tem pra que tá infernizando, cabuetando, dizendo né? Pronto, quer dizer, se eu, dessas duas leis fosse dividir, se eu ficar fazendo o jogo dos dois quem se prejudica sou eu, até o ponto de morrer, porque cadeia se chama linha de morte. Aqui é o último lugar da vida. Depois daqui só vem a morte mesmo.

Assim, o mundo de cima, da administração é pensado como o território da ordem legal, da lei da justiça, da polícia. O mundo de baixo é o mundo dos pavilhões, da lei dos bandidos como nos esclarece o depoimento acima, onde os acertos noturnos encontram companhia no silêncio dos internos durante o dia. É o mundo no qual se localizam os presos mais pobres e os mais perigosos, a favela da penitenciária. É um mundo pensado em oposição ao mundo superior. Assim como a penitenciária é pensada em oposição ao mundo da liberdade. Mas, e a religião neste cenário? Como se dá a sua atuação? Como se dá a convivência do detento convertido neste cenário?

Vejamos. Se inegavelmente há no contexto carcerário as demarcações de posições e/ou localizações apresentadas acima – induzidas, inclusive de modo coercitivo e até violento, como deixam claro os dois depoimentos acima - a etnografia revela que estas dinâmicas não preenchem

completa e absolutamente o mesmo contexto. Tal dimensão, apesar de constituí-lo e dele ser constitutiva, não o compõe totalmente, nem esgota e nem fecha os seus limites como uma espécie de cosmos totalmente fechado. Ou seja, não o define em termos totais, como uma estrutura demarcadora de limites fechados em si mesmos, que somente a partir dos quais se confirmariam todos os tipos de relações e ações havidas, assim como, a produção de valores e significados. Neste contexto, há em sua dinâmica posições outras, diferentes, atualizadas sob o eixo das demarcações/localizações mencionadas acima.

É, portanto justamente através desse movimento que se dá a conversão religiosa em âmbito prisional, através de um processo no qual o detento efetua a desconstrução de um posicionamento anterior – mais afeito aos procedimentos correntes entre a massa carcerária – e passa a posição de convertido, passando a estar submetido a uma interação *sui generis* com seus colegas de cadeia, como se percebe a partir dos depoimentos a seguir:

Olha Eduardo, aqui na prisão, o cristão tem que lidar com todo mundo, o pessoal que lidera a criminalidade, dos comandos né, e com os funcionários. Além disso, tem estuprador, ex-policial que tá aqui dentro preso, a gente tem que lidar com todo mundo. Quando eu digo que a gente tem que lidar, eu digo assim: o estuprador, por exemplo. Ele não é bem aceito. O pessoal daqui de baixo bate até matar, se puder. Agora, o cristão não pode participar disso. Ele tem que lidar com essas pessoas, seja quem for, estuprador, ex-policial, não interessa. O cristão tem que levar a Palavra do Senhor pra essas pessoas (Hugo, detento evangélico que cumpre pena por homicídio. Dois anos de conversão).

Aqui tem gente que entende e que não entende. Tem bandido grande que diz logo, quando a gente chega nele: Ó o malandro, não vem não, visse? Não vem não. Então, você que é cristão, você tem que tá preparado pra isso. E a Bíblia diz que isso acontece, que Deus e seus seguidores sofrerão atribulações (Bruno, detento evangélico que cumpre pena por extorsão. 1 ano e meio de conversão).

Olha, pra mim, todos eles são iguais. Não iguais, por exemplo a mim, porque eu tenho plena convicção de que me converti, certo? Mas, por eu ser convertido, eu não menosprezo as outras pessoas, eu converso e até entendo. Na minha opinião, o estuprador, o assassino, pra mim são criaturas iguais, porque pra Deus não há exceção, diferença de pessoas. Eu convivo sim com essas pessoas, mas eu tenho cuidado. Porque o cristão tem que ser prudente, cuidadoso também. Porque o estuprador, por exemplo, ele sofre muita pressão aqui dentro. Então, não é que eu não queira me aproximar dele, mas eu não tenho muita convivência, porque eu posso me prejudicar, entende? (Pedro, detento evangélico que cumpre pena por homicídio. 3 anos de conversão).

Como se pode ver, por tais aspectos, tanto na conversão como na interação *sui generis* que a caracteriza, efetua-se o reconhecimento da diferença, mas também se percebe o exercício de certa prudência, através da qual os detentos que se convertem expressam certo comedimento antes as demais maneiras de formar posição na penitenciária. Se a conversão religiosa pode indicar para o detento uma posição diferente, feita pela procura de um novo sentido de identidade, esta não significa atingir na prisão uma localização de total impermeabilidade, ou uma presença única a desenvolver-se nesse meio.

Deve-se esclarecer que, se a posição de detento converso diferencia e se dispõe de modo diferente, no entanto, está inserida entre outros posicionamentos constitutivos do contexto carcerário. Em outras palavras, o detento é convertido, mas continua ainda detento, ou é diferente, mas não se torna imune à presença, às reações advindas das demais posições existentes no espaço prisional. Os dois depoimentos a seguir, de um detento pastor e de outro católico, são bastante reveladores:

Quando eu me converti, eu falava assim pros caras que ficavam no meu pavilhão: olhe, eu sou cristão, aquele cara malandro de antes morreu. Mas deixa que tinha dois criminosos de muito perigo, que já tinham assaltado e matado, e que tinham trabalhado comigo na rua. Então um deles falou pro outro: ó lá, o coroa é o tal na rua. Vamos se juntar a ele, pra gente tomar isso aqui. Eles me chamaram e nós conversamos e um deles falou: ô coroa, vamos juntar nós e tomar a cadeia. Aí eu falei: não colega, eu não sou mais disso não. Agora, eu tô com Deus. Ele (Deus) me tomou. Aí ele falou: que é isso rapaz? Vai ficar com Deus a vida toda. Te liga porra. Eu falei: meu irmão, eu fiz um propósito com Deus. Eu respeito vocês e vocês me respeitam, certo? Mas ele falou pra outro pessoal de mim, da minha esperteza em relação à rua. E o pessoal ficou cobrando de mim, pra liderar a tomada disso aqui, do Serrotão. Tinha um pessoal que pertencia a comandos que atuavam em João Pessoa, no Róger, e que tavam em guerra. Eles ficaram grilados quando souberam quem eu era, e queriam muito que eu entrasse pro grupo, pra bolar um assalto grande. Mas aí, eu disse pra eles: olha, eu pertenco agora a um grupo que é liderado por Jesus. Meu comando agora é do Céu, comando cristão meu irmão. Te liga! (Evandro, detento evangélico que cumpre pena por assalto. 2 anos de conversão).

É um bucado de fanático. Não sou próximo de nenhum, mas digo a eles: olha, eu acredito em Deus mais do que vocês todos. Tu tá aí falando de Jesus, pra cima e pra baixo, mas tu pode tá enganando. Tu pode virar crente aqui, só porque tu tá com medo de algo ou de alguém. Por que é que eu não vou pra igreja aqui? Ora, vão pensar que é malandragem, que eu tô com medo de alguma coisa. Olha, eu posso até ser crente um dia, mas vai ser quando eu sair daqui. Rola uma desconfiança da porra: será que fulaninho vai cabuetar? Te fode! Eu, de mim mesmo, acho que não chegou a hora (Marcos, detento que cumpre pena por homicídio).

Percebe-se, a partir desses depoimentos, que há, a todo instante, diversas reações sobre o posicionamento do detento converso. Reações, que como registrado nos trechos acima, podem se traduzir tanto na crítica de que a conversão só serviria para fazer frente às inseguranças da casa ou para “evitar um acerto de contas”. Isto significa que, se há em relação a este acontecimento pressões e tensões, decorrentes da presença de outros grupos e “comandos” em disputa, há também a suspeita de que a afiliação religiosa possa significar uma busca por proteção e uma possível deserção. Percebe-se, portanto algumas posturas de reprovação diante da conversão, por essa talvez tratar-se da busca pelo converso, não só de garantias de integridade física por alguma vacilação cometida, mas, além disso, segurança em uma posição de menor grau de exigências do que o requerido pelos demais lados ou comandos. Confirma-se assim, que o posicionamento em questão, além de não ser imune, não constitui um processo fechado em si mesmo, podendo, ao contrário, ocorrer mediante o exercício de uma constante, iminente e incisiva interferência de outros sentidos identificadores, porque em meio a um grande jogo de negociação entre forças diversas.

Por essa situação confirma-se o argumento de Austin-Broos (2003, p. 2) apresentado anteriormente, no tocante à dimensão de *negociação de um lugar no mundo* que o processo de conversão encerra. A conversão religiosa na prisão, se de fato é mudança, não se dá, como já foi dito, de modo linear, ininterrupto, nem tampouco como um momento pronto e totalmente acabado. Há, como já colocado anteriormente, em diálogo com Hefner, “*outros pontos de referência*” (1993, p. 17), que atuam neste processo de transformação da identidade. É o que se verifica a partir do depoimento de Rodrigo, detento evangélico que cumpre pena por tráfico de drogas e que tem um ano de conversão:

Rodrigo: ... Assim que eu aceitei Jesus? Sabe qual foi o problema? Eu aceitei Jesus, mas não estava ainda liberto de tudo [...] Foi terrível pra mim, andar com a Bíblia aqui no Serrotão. Escutava piada direto: que é que tá havendo contigo rapaz? O que foi que houve, tá com medo de quem? [...] O pessoal da igreja vinha aqui na minha cela. Mas daqui a pouco vinha aquilo em mim de querer fumar, beber, jogar, traficar. Mas aí, depois eu compreendi que era o Espírito Santo me conscientizando do erro. Aí eu ali comecei a sentir vontade de ir na igreja. Se conhecer alguém lá e fazer um apelo, vou levantar a minha mão. Aí vinha, e engraçado, ninguém fazia assim: alguém quer aceitar Jesus? Aí eu vinha embora. Aí falei: ninguém falou nada. Aí desci num domingo pra igreja, de livre e espontânea vontade. E lá levantei de repente, mas já estava com meu espírito pedindo. Aí levantei e fui. Aí lá senti vergonha e fui direto pra minha cela. E nesse dia senti que algo mudou, senti vontade de falar de Jesus pros outros. Aí

começaram a me encarnar, me perseguindo. Aí eu só pensava em acordar de manhã, memorizar os versículos da Bíblia e ir falar pros meus colegas de cadeia da Verdade de Cristo.

A conversão de detentos, como se vê, é um acontecimento configurado por “idas e vindas”, ou por momentos em que ainda “não se está liberto de tudo” e de “receios de ser crente na cadeia”. Momentos dramáticos, nos quais se vivem pressões contrárias, que vão desde “piadas” por se “estar andando com uma Bíblia no convívio” a indagações inquisitivas dos demais companheiros sobre se essa conduta seria por “medo”, “covardia”, em relação a alguma atitude tomada. Por esses constrangimentos se cria uma situação onde o detento converso se vê quase obrigado a sempre confirmar essa sua posição, numa espécie de “embate contínuo com o pecado”, se quisermos recuperar a discussão proposta por Robert J. Priest, ao analisar o papel permanente que idéias e representações acerca do pecado exercem no processo de conversão. Este autor instrumentaliza um conceito importante em sua noção de pecado como “ongoing reality” (PRIEST, 2003, p. 95).

Nos termos da teoria antropológica contemporânea, constatamos que os dados se aproximam do modelo de conversão também investigado nos estudos de Simon Coleman acerca da retórica protestante entre os adeptos do *Word of Life*, principalmente seu conceito de “continuous conversion”. Nesta perspectiva, Coleman chama a atenção para o quanto o processo de conversão envolve uma socialização gradual, marcada por ambigüidades no tocante à aceitação individual das práticas e da linguagem rituais. O autor afirma:

[...] one of my arguments is that there is a disjunction between the frequent charismatic depiction of instant, radical, and total conversion and an ethnographic perspective that indicates a much more gradual and ambiguous socialization into shared linguistic and ritual practices ³⁷(COLEMAN, 2003, p. 16).

Em seu argumento, Coleman tece considerações importantes para a sócio-antropologia da religião em universos prisionais. Ao analisar o fenômeno da conversão, o autor concebe este

³⁷ É importante lembrar que neste estudo Simon Coleman concebe a conversão religiosa como um processo que não ocorre, necessariamente no âmbito dos rituais, mas que também envolve um aspecto atuante nas ações dos membros. Neste sentido, Coleman refere-se à conversão enquanto “a quality of action” (Coleman op.cit.: 18), ou seja, uma série de ações caracterizadas por uma orientação “para a conversão” (*a conversionist orientation*). Em sua análise, Coleman não restringe o foco para a figura do incrédulo ou do indivíduo que está prestes a se converter, mas direciona seu argumento para o sujeito que *faz a conversão*, isto é “the person ostensibly doing the conversion” e com este enfoque analisa a conversão enquanto evento e prática (COLEMAN, 2003, p. 16).

processo como uma experiência cuja eficácia transformadora não está situada numa espécie de evento original. A conversão precisa ser dita através de relatos que sejam capazes de recriar esta experiência. Conforme o autor:

[...] the transformational efficacy of the conversion experience is not confined to the original event. [...] telling and retelling conversion stories is a central ritual of faith, framing personal experience in canonical language and recreating that experience in the telling. I argue that reaching out into the world in order to convert others is a self-constitutive act for the charismatics I have studied. Missionization is not merely a matter of attempting to transform the potential convert, but also – perhaps even primarily – a means of recreating or reconverting the charismatic self (COLEMAN, 2003, p. 16-17).

Sendo contínua, a conversão, de acordo com Coleman (2003, p. 17) implica um processo que consiste no seguinte:

[...] it can imply that movement of the self toward charismatic conviction is an ongoing process, albeit one described by a rhetoric of spontaneous transformation; it indicates a blurring of the boundaries of identity between religious affiliations; and it suggests that analysis of conversion practices should focus not only on the potential neophyte, but also on broader sets of social relations and ideological representations that include and influence the evangelizing believer.

É importante colocar que a dinâmica encontrada nos depoimentos acima, em alguns pontos se assemelha ao que vem sendo apontado por pesquisas recentes que problematizam as experiências religiosas de ex-bandidos. Se lermos, por exemplo, o trabalho de César Pinheiro Teixeira constatamos que a sua etnografia representa a conversão de ex-traficantes como um processo repleto de dramas, avanços e recuos. O autor coloca:

O momento da conversão é o ápice de um momento dramático. Ali o “bandido” reconhece o conflito entre Deus e o Diabo, reconhece a Batalha espiritual, que o ajuda a compreender a sua sujeição criminal, e “aceita Jesus”, ou seja, posiciona-se no lado do “Bem”, de Deus, no lado “santo”. Mas isto não lhe garante a permanência neste novo lado da Batalha Espiritual. Assim, a conversão não diz apenas respeito a uma cadeia de eventos que culminam em uma determinada opção, mas a algo que deve permanecer após o momento em que se “aceita Jesus” (TEIXEIRA, 2009, p. 93).

No Complexo Penitenciário do Serrotão, os depoimentos coletados durante a pesquisa demonstram que o detento converso evangélico, apesar de situar-se diante da ocorrência iminente de vicissitudes, não deixa de afirmar, através da fala principalmente e de maneira intensa, até certo ponto, a sua posição diferente, como se percebe no seguinte depoimento, dado por um detento pastor de nome Ricardo, que cumpre pena por assalto, com três anos de conversão:

Ricardo: Aqui são muitos os momentos de afronta, que a gente sofre, sabe? Muitas vezes, eles chegam nervosos e a velha natureza volta. Sabe aquela conversa de “eu já fui bandido”? Mas, tem nada não, é assim mesmo. A Palavra do Senhor diz lá em II Coríntios 5: 17 que as coisas velhas já passaram e eis que tudo se fez novo. Agora, esse processo é devagar, é no tempo de Deus meu irmão, é no tempo de Deus. Tinha um rapaz aqui, ele não morava na minha galeria, morava em outra. Teve um dia que fui vê ele, e ele tava lá com o nariz branco de tanto cheirar pó. Pó, cocaína. Aí comecei na luta, pra libertar esse rapaz e trazê-lo pra nosso pavilhão. E a gente trouxe, e ele, hoje, depois de muito sufoco, quedas, ele virou outra pessoa. Hoje é um irmão em Cristo, evangélico e um pai de família decente. No nosso pavilhão, você pode ver, só se escuta falar de Jesus, não tem xingamento nem esculacho. Agora, mais uma vez eu te digo, isso não acontece da noite pro dia não. Por quê aí, não seria mudança, seria malandragem, e a coisa de Deus é muito séria. A gente precisa Eduardo, ser exemplo, ser exemplo pro mundo. E se as pessoas nos afrontam, é pra essas que a gente deve ir, que deve se interessar, por quê reforçam a verdade de Cristo. Esses que nos afrontam, são os que mais precisam, que estão doentes espiritualmente.

Este relato é muito revelador. Em sua fala, este preso salienta aspectos relacionados a importantes dimensões do processo de conversão. Primeiramente, seria importante colocar, tanto no tocante a este depoimento quanto em relação aos anteriores, que as experiências compartilhadas evidenciam um modelo de conversão cujas características o tornam um “evento social”, no sentido dado pelos estudos de Andrew Buckser acerca da comunidade judaica de Copenhagen. Ao estudar este grupo, Buckser constata que as experiências de conversão não consistem apenas em celebrações ou no reforço das crenças do grupo, mas também encenam conflitos que envolvem as próprias definições acerca das fronteiras do grupo e de quem deve ou não ser aceito. Em sua pesquisa, Buckser descreve como aqueles que passam pelo processo de conversão são submetidos a suspeita e escrutínio diários por parte do grupo. Ao definir o processo de conversão como um “evento social”, Buckser tece considerações relevantes para a sócio-antropologia da religião em ambientes prisionais:

[...] conversion as a social event, a phenomenon with meanings and consequences for the social groups within which they occur. Conversion to a religion is an irreducibly social act; one does not merely join a faith, but one enters into a set of new relationships with members of a religious community. Conversion, therefore, changes not only the individual, but also the groups that must assimilate or give up the convert. In addition, it raises a set of questions that the communities must address – how to socialize the new convert, how to establish the authenticity of conversion, which internal factions the new convert will support or undermine, and so on. Answers to these questions affect the internal politics, social organization, and self-understanding of religious groups. [...] Conversion is not merely a site of celebration and a reinforcement of group beliefs, but also a site of conflict, a point at which competing notions of group and other directly confront one another (BUCKSER, 2003, p. 69-70).

As palavras de Buckser lembram o argumento de Eva Lenita Scheliga, quando esta autora coloca “que as conversões religiosas constituem ações significativas, produzidas contextualmente sempre em relação a outras ações” (SCHELIGA, 2005, p. 60)

Outro aspecto importante acerca dos depoimentos é o seguinte: estamos tratando de pessoas que se encontram em processo de conversão ao pentecostalismo. Ou seja, são detentos que, ao longo do cumprimento de suas penas, se identificaram com os rituais e os discursos de igrejas como Universal do Reino de Deus, Assembléia de Deus, Deus é Amor e tantas outras que reúnem lideranças e fiéis que visitam o complexo prisional pesquisado. Os dados apresentados ilustram processos de transformação de individualidades, ou poderíamos dizer, em diálogo com Michel Foucault e César Pinheiro Teixeira, processos de subjetivação que enfatizam a fala de si como uma importante prática de incorporação do discurso verdadeiro nos termos do que Foucault coloca na *Hermenêutica do Sujeito*. Acerca deste ponto deve-se reconhecer, na companhia de Clara Mafra (MAFRA, 2002), que o pentecostalismo é uma religião da palavra. É através da palavra que se experimenta tal religiosidade: nos gritos de aleluia nos cultos, pregando na igreja ou na esquina, lendo a Bíblia, cantando hinos e louvores. Pelo que se percebe nos dois depoimentos apresentados anteriormente, falar de si constitui uma prática detentora de relevância para o detento que se encontra em processo de conversão. Neste ponto, os dados da pesquisa encontram ressonância junto ao trabalho de campo de César Pinheiro Teixeira, quando este autor coloca acerca dos evangélicos ex-bandidos de sua pesquisa:

[...] é preciso falar sobre si mesmo para os outros, é preciso contar-lhes a sua própria história – isto faz parte da conversão como processo; da mesma forma que é preciso estar sempre atento às histórias dos outros: a conversão vem do falar sobre si e do ouvir o “falar sobre si dos outros (TEIXEIRA, 2009, p. 97).

Estamos próximos, neste sentido, do que também afirma Simon Coleman em relação à força *performática* da prática discursiva religiosa dos cristãos evangélicos, no sentido de certas palavras e frases poderem materializar a mudança de conduta:

Sacred words to these christians are not passive receptacles of meaning confined to the pages of a book, but performatives statements inspiring the healing touch of the preacher or the phrase that will provide the sinner with salvation. [...] In the process, words are seen to take on many of the qualities of things. People talk of 'walking on the Word', as if it were a solid foundation for physical as well spiritual support. It is said that to repeat sacred words is not to render them banal but rather to give them more potential to influence the world, as if one were accumulating quantities of a given resource. (COLEMAN, 1996, p. 108-112)

Seria injusto e equivocado se não citássemos Foucault (2004, p. 438-439):

Creio ser este um dos mais notáveis traços da prática de si naquela época: o sujeito deve tornar-se sujeito de verdade. Deve ocupar-se com discursos verdadeiros. É preciso, pois, que opere uma subjetivação que se inicia com a escuta dos discursos verdadeiros que lhes são propostos. É preciso, pois, que ele se torne sujeito de verdade, que ele próprio possa dizer o verdadeiro, que possa dizer a si mesmo o verdadeiro. [...] De certo modo, trata-se de colocá-lo à prova, de colocá-lo à prova em função de sujeito que diz a verdade, para forçá-lo a tomar consciência do ponto em que está na subjetivação do discurso verdadeiro, na sua capacidade de dizer o verdadeiro.

É preciso prestar atenção à pertinência teórica e empírica de certos conceitos nas ciências sociais. Quando Foucault, em suas reflexões a respeito dos processos de construção de subjetividades, faz uma distinção entre os diferentes caminhos que conduzem tais processos (a ascese cristã e a ascese filosófica), termina por oferecer grande auxílio teórico-metodológico à compreensão das trajetórias, não apenas de ex-bandidos ou ex-presidiários, mas também de pessoas que se encontram cumprindo pena privativa de liberdade e se envolvem com doutrinaamentos religiosos.

A razão desta rápida passagem por Foucault é de natureza mais propriamente metodológica do que teórica. Muito embora o pesquisador, ao deter-se diante de relatos de conversão religiosa ocorridos em ambientes prisionais, busque identificar os fatores que constroem o detento converso, precisa também se preocupar em compreender a dimensão individual deste processo, em termos *foucaultianos*, o quanto a sua experiência coloca o “dizer verdadeiro sobre si como condição da salvação” (FOUCAULT, 2004). Ora, ainda que o

argumento de Eva Lenita Scheliga esteja correto ao afirmar que a declaração de uma opção religiosa num espaço prisional aciona mecanismos que protegem o detento das “confusões da cadeia” (SCHELIGA, 2005, p. 59), não podemos negligenciar o que este detento tem a dizer acerca de como a sua experiência ocorreu. Não devemos cometer o mesmo pecado cometido por Camila Caldeira Nunes Dias, quando afirma numa perspectiva interacionista que “[...] se o indivíduo se converteu porque sentiu essa necessidade, se procura uma religião para dar sentido à sua vida, ao seu sofrimento, isto pouco importa” (DIAS, 2008, p. 277).

A pesquisadora Camila comete um equívoco ao negligenciar e deslegitimar de maneira tão categórica a subjetividade de seus informantes. Se esta subjetividade não importa, qual o sentido de continuarmos pesquisando as religiões e os sistemas simbólicos? É preciso que, na mesma direção do argumento lançado por Max Weber em sua Sociologia da Religião, valorizemos metodologicamente o que os sujeitos de nossas pesquisas têm a dizer acerca da importância e do significado de suas experiências religiosas. É preciso valorizar este “ponto de vista”, a força transformadora desta retórica, como defende Coleman. Acerca desta polêmica, Weber tem palavras preciosas que merecem ser lembradas:

Os postulados religiosos podem entrar em conflito com o “mundo” de diferentes pontos de vista, e o ponto de vista em questão é sempre de grande importância para a direção e a forma pelas quais a *salvação* será buscada. Em todos os tempos e todos os lugares, a necessidade de salvação – cultivada conscientemente como substância da religiosidade – resultou da tentativa de uma racionalização sistemática e prática das realidades da vida. Na verdade, essa conexão tem sido mantida com graus variados de evidência: nesse nível, todas as religiões exigiram, como pressuposto específico, que o curso do mundo seja, de alguma forma, significativo, pelo menos na medida em que se relacione com os interesses dos homens (WEBER, 1982, p. 404).

As palavras de Lewis R. Rambo também são importantes, quando este autor coloca que é preciso “levar a sério a teologia daqueles que se convertem”, ou seja, as próprias explicações acerca de suas experiências religiosas:

The theology of converts must be taken more seriously by researchers – whether in the fields of psychology, anthropology or sociology. This does not mean a simple affirmation of theological beliefs but constitutes a willingness to listen to the theological rationales used by converts to tell their own stories. (RAMBO, 2003, p. 215)

Portanto, além de compreendermos as implicações geradas no âmbito da convivência entre os presos pelo posicionamento assumido por aqueles que professam um doutrinamento religioso evangélico, é necessário também que identifiquemos as razões e o modo como ocorrem estas experiências de conversão.

4.3 As experiências de conversão: dimensões morais, as razões da mudança e os modos de ocorrência

Neste ponto de nossa discussão é importante lembrar que ao longo do trabalho de campo, os discursos veiculados pelos presos evangélicos enfatizavam mudanças e transformações ocorridas em suas trajetórias individuais. Os estudos sobre os pentecostais feitos pelas Ciências Sociais contêm importantes contribuições e observações sobre estas transformações e o quanto estão relacionadas a dimensões da identidade tais como a moralidade e o comportamento. Estas análises demonstram que, com algumas exceções, as igrejas pentecostais cobram um ascetismo sectário rigoroso que tende a distinguir o crente no grupo social em que vive. Vestuário, consumo de bebidas e envolvimento em questões políticas eram e em certa medida, ainda são controlados por dirigentes e comunidades pentecostais.

A identidade religiosa dos pentecostais implica a adoção de um comportamento distinto. A respeito disso Brandão (1988, p. 48) afirma:

[...] ser crente significa haver-se convertido ativamente a uma religião e haver-se militantemente incorporado a uma Igreja, a uma congregação de fiéis que rege a vida do crente e polícia de perto todos os aspectos do exercício diário de uma identidade social que a religião domina. Apenas os salvos podem ser crentes, e haver sido salvo pela crença evangélica significa modificar não apenas um receituário de crenças e algumas atitudes de culto, mas toda uma identidade da pessoa.

Os adágios “o crente não se mistura”, “a vida do crente é a Igreja” e “crente não se mete na política”, citados por Brandão (1988), refletem noções presentes na construção dessa identidade, referentes à separação do crente do mundo. Essas considerações acerca dos crentes pentecostais são percebidas quando se estuda sua maneira de agir, ou melhor, seu estilo de vida.

Nas prisões a presença evangélica é notada por um comportamento peculiar do *crente*, que é muito distinto do restante da massa carcerária. Nesse ambiente os evangélicos reforçam os princípios ascéticos próprios da religião pentecostal e conseguem, de forma conflituosa e contínua, revigorar os preceitos de uma identidade religiosa baseada no ascetismo e num moralismo puritano, pois dispõem de tempo integral para a prática religiosa.

No Complexo Penitenciário do Serroão se observa na fala dos evangélicos o discurso recorrentemente atribuído aos pentecostais no que diz respeito ao repúdio às coisas do mundo. Conforme os depoimentos obtidos, o evangélico, para demonstrar sua santificação e, assim, confirmar sua identidade religiosa, necessita demonstrar que aceita os ensinamentos dos pastores, devendo, para tanto, vestir-se diferentemente dos demais, agir de acordo com o que aprendeu em sua religião e, desta forma, considerar-se salvo das tentações mundanas. Sobre esta questão, Mariano (1999, p. 190) afirma:

Para não serem contaminados e corrompidos pelas coisas, paixões e interesses do mundo, os líderes pentecostais procuram imprimir na conduta dos fiéis, desde a conversão, normas e tabus comportamentais, valores morais, usos e costumes de santificação. Infundem neles o desejo de viver o Evangelho de acordo com o mais puro ascetismo de rejeição do mundo, segundo a definição weberiana, de modo a distanciá-los de coisas, atitudes, valores e instituições do incrédulo, porém tentador mundo circundante. [...] Purificados dos pecados cometidos antes de renascer no batismo das águas, os fiéis são instados a trilhar o penoso caminho da santificação. Para que não sucumbam às pulsões, aos desejos, às próprias inclinações pecaminosas, devem renunciar aos prazeres mundanos, compreendidos como ciladas do Diabo, por meio do padecimento e da mortificação da carne. Para que o Espírito Santo lhes preencha a vida, santificando-os, devem morrer para o mundo, o qual, como causa e lugar de sofrimento, além de rejeitado, deve ser combatido.

O pesquisador Pierre Sanchis também oferece palavras importantes acerca da identidade evangélica pentecostal, ao dizer:

A identidade pentecostal demarca os campos e define uma adesão exclusiva. A opção é de um Sujeito, que assume uma identidade única, identidade que repercute na totalidade de uma orientação existencial, que ela organiza. O fenômeno do “Batismo no Espírito Santo” estabelece um corte, o fim da dispersão identitária, uma reorientação centralizada e centrípeta. Não se é mais “isto” e “aquilo” ao mesmo tempo (SANCHIS, 1996, p. 47).

A conversão pentecostal prevê tal mudança de crenças e práticas. Essa conversão é marcada, como a citação anterior descreve, pelo batismo nas águas que constitui o marco que separa uma pessoa que estava “perdida no mundo” de “um novo ser renascido em Cristo”. Entretanto, a sustentação de uma distinção comportamental, além de reforçada no interior da comunidade pentecostal, depende da percepção e do reconhecimento alheios. É preciso situar essa questão, pois a identidade do detento evangélico, o *habitus* que lhe é específico, só é reconhecido a partir dos outros com os quais convive, ou seja, os outros detentos deverão percebê-lo e reconhecê-lo a partir das noções que têm acerca do que significa ser um crente pentecostal.

Nesse aspecto, vejamos o depoimento de Henrique³⁸, detento evangélico de 34 anos, que deu um depoimento logo após a realização do batismo nas águas, um evento organizado anualmente pelos presos e as lideranças evangélicas que atuam no Serrotão:

Henrique: Olha Eduardo, nós não podemos ser igual ao mundo. Pra onde a gente vai, a gente é divulgado, falado pelo que a gente é. As pessoas falam disso, de nosso falar, de nosso vestir, do tipo de vida que a gente leva. Essa diferença, essa mudança é um costume de nossa igreja, que é viver conforme as palavras de Deus exigem. E isso, depois do batismo, torna-se mais forte. Depois de ser batizado, a retidão tem que ser total. Uma vida regrada, correta. É aquela coisa: com Cristo, se você quiser fechar com Ele, o papo tem que ser reto! É que nem Tropa de Elite, tu lembra, não lembra?

O afastamento das coisas do mundo por parte do evangélico, previsto em sua doutrina original como meio para provar sua santificação, necessita de uma exteriorização. Se inicialmente, o batismo nas águas é o divisor, no âmbito da identidade, entre uma vida de pecado e uma vida de santificação, de transformação em um novo ser, posteriormente, esperam-se outras manifestações exteriores que avalizem mudanças comportamentais em termos de santidade, como forma de vestir, falar, comportar-se em seu dia a dia e negação de diversas práticas mundanas.

Os entrevistados evangélicos demonstraram tendências ratificadoras em relação a suas crenças, buscando nelas referências que pudessem explicar sua situação como presos e como deveria ser seu comportamento a partir da conversão religiosa. Em depoimento, Aurélio, que é evangélico e cumpre pena em regime semi-aberto coloca:

³⁸ Henrique cumpre uma pena de 15 anos por dois processos envolvendo os crimes de seqüestro e assalto e, na época de seu depoimento, havia dois anos que passara pela experiência da conversão.

Aurélio: Esse ministério que nós fazemos parte, ele se baseia nas doutrinas primitivas da primeira igreja cristã. A pessoa tem que morrer pro mundo literalmente Eduardo. Se você for casado, o respeito tem que ser total com a sua mulher e o caráter precisa ser mudado. Quando tomei a decisão de me converter, precisei morrer pro mundo, pra carne e nascer em Cristo.³⁹

Muito embora se perceba que nos últimos anos, fora das prisões, tenha ocorrido certa relativização em relação a alguns preceitos evangélicos referentes aos usos e costumes de santidade, principalmente no tocante ao acesso aos meios de comunicação como televisão e rádio, contudo, no interior do complexo prisional pesquisado, verifica-se o reforço da conduta puritana tradicional que deve ser vivida de forma muito rígida. Esse *modus vivendi* ascético é reforçado pela intensa relação comunitária, isto é, pelo fato de a convivência em grupo ocorrer forçosamente durante as 24 horas do dia. Neste contexto os membros do grupo não têm como sustentar comportamentos distintivos, já que não dispõem de tal liberdade.

Na Penitenciária Regional, que compõe o complexo e que abriga, nas duas partes que a compõem, cerca de 80 detentos evangélicos, percebe-se a existência de um sentimento de pertença grupal muito arraigado, o que lhes fornece uma identificação segura. Esta relação comunitária oferece uma sensação de segurança, de identidade, por ser extremamente rígida, disciplinada e previsível. Dadas as inseguranças e violências do ambiente prisional, a disciplina do grupo evangélico contribui como uma alternativa comunitária e uma poderosa fonte de apoio emocional. Analogamente, num estudo realizado numa favela no Rio de Janeiro, afirma Cunha (2009, p. 236):

Num espaço social como o das favelas, no qual a insegurança é tão presente no cotidiano, onde o sentimento de desrespeito e de baixa confiança em si mesmo e nas instituições é muito intenso, a rede dos evangélicos e os laços de afeto e confiança gerados (e/ou fortalecidos) a partir de tal pertencimento religioso têm uma dimensão fundamental na rotina, não só dos que se filiam a esta religião e participam de suas atividades litúrgicas, mas também para os que vivem próximos a esta realidade e percebem neste meio uma possibilidade de buscar “acolhimento” em momentos de necessidade. É como se a percepção da existência de um lugar ou grupo no qual é possível obter proteção material, emocional e espiritual já fizesse o indivíduo dispor de alguma sensação de segurança.

³⁹ Aurélio cumpria pena por homicídio e na época de seu depoimento encontrava-se em regime semi-aberto. Tinha se convertido há 1 ano e meio.

Verifica-se também a importância dos líderes dos grupos evangélicos, que constituem a referência no sentido de indicar ao grupo as formas de vestir, comportar-se e viver segundo a Bíblia. Quando algum ordenamento é expedido por um líder evangélico aos demais membros do grupo religioso, este deve ser cumprido, sob pena de aquele que não cumprir sofrer punição na forma de chamada de atenção ou até de expulsão do grupo.

Os evangélicos se distinguem dos outros presos pelo linguajar, pelo modo de vestir, pela aparência e pelo comportamento em geral. Eles trajam sempre suas melhores roupas, alguns usam terno e gravata, sapatos, e estão sempre bem penteados e sem barba. Nas entrevistas realizadas, os detentos evangélicos se apresentaram com vestes que destoavam daquelas do restante dos que circulavam (eram conduzidos) nos corredores. Vestiam terno, alguns com gravata, outros vestiam roupas com fotos de familiares, por exemplo, camisetas com a estampa da esposa e filhos; todos estavam sempre com os cabelos penteados, com a barba feita e vários com a Bíblia em punho (mesmo algemados), reforçando, assim, sua identidade religiosa.

Em ambas as prisões, o vocabulário dos evangélicos é diferente daquele do restante da massa carcerária. Eles não usam gírias, não falam palavrões, conversam pausadamente e empregam sistematicamente passagens bíblicas para sustentar suas convicções e estabelecer diálogos.

No Serrotão, quando se fala de evangélico ou “crente” - como os demais presos costumam denominar os conversos - é possível distingui-los em virtude de seu comportamento e de suas vestes. Eles são respeitados pelos demais detentos e pelo quadro administrativo em função de sua opção religiosa. Em contrapartida a este reconhecimento, os outros detentos cobram o cumprimento rigoroso de uma conduta puritana de acordo com a representação tradicional dos pentecostais. Caso venham a descobrir que o crente “não é sincero e que está se escondendo por detrás da Bíblia”, podem castigá-lo severamente, sobretudo em caso de ele não ter acertado suas dívidas pregressas.

O respeito pelo preso evangélico só ocorre no caso do convertido assumir plenamente sua religiosidade, sua moralidade rígida e reproduzir o comportamento esperado. Com isso, via de regra, perdoam-se suas desavenças, inclusive dívidas passadas, e eles são deixados em paz pelos outros apenados. Conforme Maurício, que se identifica como um crente simpatizante da Igreja Universal:

Maurício: [...] a gente pode sim dizer que os outros presos respeitam a gente. Há até casos de pessoas que tiveram suas dívidas perdoadas, suas desavenças resolvidas. Como é que eu posso te dizer? Haveria esta ética aqui dentro. Já conversei com gente que é do crime aqui dentro, e eles me disseram que, se vêem que a pessoa se converteu de fato, que tá andando na linha, aí perdoam mesmo.⁴⁰

Na Penitenciária pesquisada, os grupos evangélicos são coesos e, por possuírem lideranças fortes, têm um comportamento padronizado. A autoridade dos líderes religiosos tem, em certa medida, relação com a sua vida criminosa pregressa. Isto porque, na maioria dos casos, estes líderes cometeram crimes como assalto a banco, a carros fortes, homicídio, tráfico de drogas, crimes que detêm valor simbólico entre os presos e, assim, lhes conferem *status* elevado junto à massa carcerária.

A autoridade das lideranças religiosas é reconhecida pelos líderes de galerias. Isso permite aos líderes evangélicos enviar aqueles que se converteram às outras galerias para tentar evangelizar mais presos e aumentar o número de membros. Estes são preparados pelas lideranças evangélicas e no momento que o líder os considerar aptos para a tarefa de evangelização, eles serão enviados para outras galerias com o intuito de evangelizar e converter outros detentos. A evangelização tem respaldo das lideranças internas do presídio. O respeito ou a tolerância dos líderes das demais galerias em relação a este trânsito dentro de seus domínios é seguido por uma forte cobrança. Caso se observe qualquer desvio de conduta, eles serão excluídos da galeria e tal fato será comunicado ao líder religioso que os enviou para a tarefa de evangelização, o que, por sua vez, resultará em reprimenda, que pode tomar diversas formas, como advertência, penitências e exclusão do grupo.

4.3.1. Considerações acerca das motivações e experiências

Nesta pesquisa, os detentos evangélicos também discorreram sobre os motivos que justificariam a chamada “mudança de vida”. No trabalho de campo realizado, na conversa efetuada com os presos que declaravam já estar convertidos, surgiam algumas alegações

⁴⁰ Maurício cumpria pena por homicídio e estava convertido há 5 anos.

referentes a este tipo de questionamento. Sem necessariamente advir de perguntas diretas sobre o “porquê” da mudança encerrada na conversão, há, nas entrevistas sinais que apontam para a problemática do suposto motivo deste acontecimento. Encontram-se no discurso proferido pelos conversos elementos que suscitam a discussão do quê talvez possa ser pensado como o motivo da conversão de detentos. Um desses sinais relaciona-se ao mencionado abandono do vício das drogas, identificado muitas vezes como a “razão” da entrada na vida do crime:

Hoje é fácil pra mim falar dessas coisas, e é até bom, por que isso reforça a fé da gente e glorifica o nome de Deus. O nome Dele deve ser exaltado acima de todo o sofrimento, de toda a vida que levei. Na minha vida era assim, eu consumia muita droga. Além de assassino, fumava maconha e cheirava pó. No dia que encontrei Jesus, que tive uma experiência com Ele, não foi fácil não. Embora meu colegas crentes falassem que Jesus muda a vida da gente, não foi fácil pra mim acreditar. Eu tive que experimentar. Então eu fui abandonando o velho homem e tudo na minha vida foi se fazendo novo Eduardo. E aí houve o processo de libertação, de mudar a vida dos vícios, que hoje eu tenho muito orgulho de falar. (Renê, detento evangélico)⁴¹

Durante muito tempo fui escravizado pelo inimigo, através do uso de drogas, usando direto, sem dormir. E foi aqui dentro que tive um encontro com o Senhor, um encontro verdadeiro. Um encontro que me fez ter uma visão mais ampla da vida e do que é importante nela. (Maurício, detento evangélico)⁴²

Por essas alegadas atitudes, como se registra nos trechos acima, a conversão religiosa e/ou o processo de desconstrução de uma identidade anterior ligada ao crime, passa a ter uma meta clara a ser cumprida e um objetivo explícito: “mudar a vida dos vícios”, “livrar-se da cocaína”, “deixar de ser escravizado através das drogas pelo inimigo”. E nesse caso, o desejo de mudar e o sentido de mudança, que define a conversão, são sua causa e motivação.

Nesse tipo de argumentação, o envolvimento com uma determinada prática discursiva religiosa em âmbito penitenciário tende a explicar-se essencialmente pela característica “racionalizadora”, controladora do comportamento, constitutiva dessa mesma prática, como se percebe no depoimento de Rocha, detento evangélico e líder de pavilhão no Serrotão, cuja conversão ocorreu no Presídio do Roger, em João Pessoa, antes de sua transferência pra Campina:

⁴¹ Nesta época Renê cumpria pena por assalto e havia se convertido há dois anos.

⁴² O mesmo Maurício do depoimento anterior.

O processo de conversão foi em João Pessoa. Eu fui recapturado pela justiça, visto que, eu já era, fui fugitivo da justiça, então fui levado ao presídio do Roger, e ao chegar lá, fui ao reconhecimento como é a norma de todo o presídio. Então quando tava lá no reconhecimento, eu cheguei numa quinta-feira, passou a quinta, a sexta e o sábado, quando foi no domingo, minha mãe e meu pai foram né, então a minha mãe quando ela me viu, ela caiu em prantos, e aquilo tocou muito o meu coração. Ali, o meu coração, hoje eu percebo, ele já começou a ser quebrado ali, então quando foi com cinco dias de reconhecimento eu saí, e fui pra o coletivo 4, cela 1, e depois, parece que com 8 dias novamente, meus pais foram e aí minha mãe trouxe pra mim uma bíblia, então eles deram alguns conselhos, mas só que estes conselhos eu já não, não, não os recebia desde da rua, então na verdade eu passei a ler esta bíblia, e eu era viciado né, em vários tipos de droga, então eu também gostava muito de fazer exercício, então eu, comecei a ler esta bíblia, e comecei a praticar algum exercício físico, umas caminhadas, umas corridas, uns abdominais e etc. Então eu percebi que as drogas estavam me acabando. Tirando a minha resistência, eu que na época tinha 22 anos. Então eu entendi que era melhor eu parar com as drogas, principalmente o cigarro, e através do exercício físico, eu percebi isso, e através da Palavra do Senhor eu senti forças pra ir renunciando aos poucos mesmo antes de ser evangélico. Então a primeira coisa que eu renunciei foi a maconha. E aí depois né, eu passei a diminuir o uso do cigarro comum, então quando foi que eu já tava quase decidido mesmo a deixar e abandonar os vício, não o mundo do crime, os vício, aí foi aonde o Senhor me surpreendeu. Que eu comecei a ser conduzido pelo espírito do Senhor para a igreja. Pra ouvir, e quando eu ouvia os hinos eu chorava ali, né, de uma forma não percebida aos que estavam ali, mas eu chorava ali, lágrimas escorrida no rosto, então quando foi no domingo de manhã, eu estava muito constrangido, muito abatido, muito oprimido pelo lugar, eu fui convencido a dar um passo pra Jesus, a confessá-lo, a aceitá-lo em primeiro como senhor e salvador da minha vida. E foi uma decisão séria que eu tomei e graças a Deus eu tenho permanecido até hoje.

O abandono do “vício das drogas” e simultaneamente a mudança da posição relacionada às ações criminosas antes cometidas, ocorreriam através da adoção e experimentação de uma espécie de moral ascética transformadora alcançada pela conversão. Ou seja, a “libertação”, o processo de “transformação do bandido em crente”, como referidos acima, seriam entendidos como de possível concretização à custa da submissão a “leis morais”, contidas no discurso evangélico/pentecostal assumido na e pela conversão. Acontecimento, que ainda significaria a vitória de uma “escolha racional”, de uma escolha feita pelo indivíduo por um “estilo de vida mais regrado” e de outro uso do corpo, por meio da aquisição de uma maior responsabilidade e controle sobre “impulsos irracionais”.

Em outras palavras, baseado nesses sinais que correlacionam a tentativa de livrar-se de uma “vida criminosa de vícios” à conversão, tal acontecimento implicaria uma busca, através de um determinado discurso religioso, de uma moral mais clara, regulada por “leis menos flexíveis”.

Uma moral manifesta por normas explicitamente rígidas e com nítido sentido de orientação de conduta, que só a devoção a um Deus “todo poderoso” expressa pela nova doutrinação religiosa proporcionaria e seria capaz de substituir a situação de desordem antes vivida.

Entretanto, se deve advertir que no mesmo discurso dos conversos também se verifica outros sinais, que apontam para um diferente motivo da conversão não relacionado com esta procura por uma “vida mais racional” ou menos sujeita aos supostos excessos gerados pelo vício, como colocam os depoimentos de Aurélio, Maurício e Henrique⁴³:

[...] os outros companheiro de cela me deixaram de lado após a conversão, não me perturbaram não, por que viram que não ia sair nada da minha boca, e eu sabendo da lei que vigora na vida do crime, que não se pode caguetar, por quê se fizer isso, já sabe, já era... (Aurélio)

Antes de me converter, a minha vida era outra coisa. Eu queria ser rico a todo custo. Era uma vida de muito desejo, de querer absolutamente tudo que o dinheiro pudesse oferecer. Mulher, jogo, carro, casa, tudo. Aí, de uma ora pra outra vinha uma depressão, um cansaço, uma sensação de medo. Eu pensava: será que alguém vai me matar? Será que tão me seguindo? É a polícia? Olhava pra minha mulher e via um inimigo, não confiava em ninguém, só via inimigo ao meu redor. Até pra sair, tinha que ter alguém me vigiando, pra ver se tá tudo certo. Eu era livre, mas vivia num cárcere, num cárcere da alma. O pó era sempre seguido por uma depressão. Hoje em dia? Não é assim não. Ando de cabeça erguida de lá pra cá. Viro as costas, não tem nada. Acredito no que a Palavra do Senhor diz, que ao nosso redor os anjos acampam e que Deus nos protege com Seu sangue. É isso meu irmão. (Maurício)

Minha prisão foi no bairro do Pedregal, depois de trocar tiro com a polícia. E ali eu mexia com droga. Era muita responsabilidade. Tinha que passar madrugadas acordado, pra receber a droga quando chegava. Além de tomar conta das armas. Então, não tinha sossego. Eu não ia chegar aos quarenta com essa vida. Olhe pra mim hoje, minha cabeça tá toda branca. Com a conversão, eu nasci de novo. Hoje, eu busco a minha salvação e ajudo os outros aqui a buscar a deles. Naquele tempo eu tava aprisionado. (Henrique)

Por essas entrevistas se vê que o vício, apesar de continuar presente qual demarcador da “vida anterior de bandido”, não é mais o fator de motivação chave para a conversão e tampouco “a vida criminosa” se relaciona a uma total ausência de regras. Ao contrário, “a vida do crime” fora e dentro da cadeia apresenta-se como sendo de “muita responsabilidade”, constituída por “normas” definidoras de certas ocupações (como no tráfico de drogas) e “leis” para o norteio de certa “conduta moral” contrária à traição, à “caguetagem”. Essas circunstâncias geram com

⁴³ Os mesmos informantes de anteriormente.

certeza uma situação de “cansaço”, “tensão”, cuja superação talvez possa relacionar-se exatamente à conversão religiosa. Nesse caso o motivo deste acontecimento não estaria somente referido ao abandono de uma vida de “impulsos irracionais”, ausente totalmente de nítidos princípios orientadores de conduta, e sim ao abandono da submissão a certas normas infligidas de maneira excessivamente marcante.

Na verdade, pela mesma argumentação, a atitude dos detentos conversos não se confundiria com a ação de sujeitos que procurariam sair de uma situação cabível de ser vista apenas como ausente de regras. Mas, pode ser explicada pela mudança para uma situação de regras claras – como é inegavelmente a da aceitação de um doutrinamento religioso -, vindo de outra situação também com regras de nítida incidência, como parece ser na “vida do crime”.

Nesse sentido, então, o que motivaria a conversão desses detentos seria a possibilidade de ocupar uma posição, se não certamente de ausência de regras, de regras talvez menos incisivas e menos sujeitas na sua vigência a atitudes violentas e desestabilizadoras. Uma posição, que não implique na “responsabilidade” gerada pelas normas que atuavam na anterior “vida criminosa”, nem no risco e instabilidade e nem ainda na sempre iminência do sofrimento de sanções violentas pelo não cumprimento dessas normas. Ou seja, não implique na vivência de uma situação em que o motim e a chacina possam apresentar-se a qualquer momento como expressões principais do estabelecimento de regras.

No tocante ao processo de conversão consistir numa fuga, ou na busca de refúgio ou proteção, há presos que reconhecem apenas esta motivação:

Na minha opinião é uma busca por benefícios né. Não passa disso. Aqui é muita opressão, e aí o sujeito busca proteção na igreja. Fica andando com a Bíblia o tempo todo. (Jeremias, detento católico)

Pra mim eles se convertem, antes de tudo pra ter privilégio. É isso aí: o cara que chega aqui pra cumprir pena por estupro, corre logo pra igreja, por que sabe que lá o pessoal ajuda ele. E tem também a progressão de regime, não é? Que o bom comportamento ajuda. (Nilson, agente penitenciário)

Em seus trabalhos, Dias (2008) e Scheliga (2005) enfatizam este aspecto. A conversão teria fortes indícios de constituir uma busca por proteção no grupo evangélico. Depoimentos na pesquisa de Scheliga (2005, p. 61) mostram que alguns presos mal chegam à prisão e já buscam

refúgio, principalmente os condenados por crimes sexuais: “[...] os “duque” mal chegam na cadeia e correm lá para a capela.”

Dos entrevistados, entre aqueles que já eram evangélicos antes de chegar à prisão havia a tendência a buscar alento ou “refúgio” na sua religião, logo que chegassem à penitenciária. Isto não estava necessariamente vinculado à proteção física, mas também se deu por outras motivações e disposições religiosas. Estes internos, embora de maneira descontínua, haviam mantido contato com alguma formação religiosa, antes de estar na prisão. Esse contato é o que constitui referência e faz com que aquele que se converte mais uma vez, tente resgatar suas doutrinas ou busque adequar-se a outras do segmento evangélico, portando-se de maneira peculiar dentro da prisão.

Em relação à Penitenciária Regional, a situação de “esconder-se atrás da Bíblia” possui similaridade com os dados discutidos nos trabalhos de Scheliga (2005) e Dias (2008), pois nesta penitenciária a existência de duas igrejas evangélicas, além de galerias exclusivas para detentos evangélicos possibilita a existência de um grupo maior, coeso e que oferece maior segurança a seus integrantes.

O trabalho de campo efetuado na Máxima revelou, no entanto, que a conversão baseada na busca por refúgio não pode ser relacionada unicamente a uma proteção de grupo, visto que naquela prisão não há um grupo evangélico isolado e com quantidade considerável de membros que possa respaldar esse tipo de proteção. Em algumas celas há apenas dois ou três evangélicos. O grupo reunido não passa de 20 membros. Os depoimentos revelam que os evangélicos buscam proteção apenas em sua fé e procuram espaços nas galerias e celas onde possam se isolar das “confusões” da cadeia. Crêem que se demonstrarem e mantiverem a coerência de sua conduta e não se desviarem dos ensinamentos religiosos, estarão protegidos. Essa postura faz com que mantenham uma severa rotina de hábitos e cultos religiosos, como se percebe no depoimento de Humberto, detento evangélico que cumpre pena na Máxima, por assalto⁴⁴:

Humberto: Aqui o trabalho é muito difícil. A maioria dos presos já se entregaram para uma vida de crimes. A violência entre eles é muito grande. Já houve vários assassinatos aqui dentro. O pessoal faz espeto com escova de dente. É muito difícil a modificação do caráter aqui na Máxima. Nos cultos que a gente faz aqui, é pra duas ou três pessoas. Mas resta a nós o seguinte: obedecer a Deus e pregar por que assim, o sangue deles não me será cobrado Eduardo. A Palavra de Deus diz que onde dois ou três estiverem reunidos em Seu nome, ali Ele

⁴⁴ Humberto tinha 3 anos de conversão.

estará. A gente procura seguir a Palavra de Deus por completo, para que o coração desses homens mude. A gente precisa ter fé, é isso, se resume a isso.

Na Penitenciária de Segurança Máxima do Complexo do Serrotão percebe-se que o proselitismo religioso evangélico obtém menos êxito, em relação à Penitenciária Regional. Rotineiramente, pastores, padres, leigos e demais religiosos são previamente autorizados pela direção dos estabelecimentos prisionais a realizar seus trabalhos em turnos e dias diferenciados. As visitas são divididas por galerias em dias diferentes, para evitar contato entre grupos rivais e estabelecer maior controle diante do número elevado de visitantes. É bastante revelador o depoimento de Elói, pastor evangélico que atua na Máxima:

Elói: Aqui dentro é preciso que o Estado olhe com mais cuidado Eduardo. Que construa espaços pra realização de atividades religiosas, evangélicas e católicas, por que não? Aqui dentro, a gente corre um risco muito grande, por causa da presença de grupos rivais. A deficiência na assistência social e a falta de trabalhos religiosos contribui pra que esses homens se entreguem à barbárie.

Nesta unidade prisional, apesar do respeito da população carcerária aos evangélicos e à sua rígida moralidade, o proselitismo encontra sérios limites. A esse respeito, vejamos o depoimento de Humberto, que relata uma resposta que ouviu de um preso, quando o evangelizava:

Humberto: [...] ele me disse assim Eduardo: ô Humberto, não tem mais jeito pra mim não. É essa a minha vida. Não tem mais volta, o que eu fiz tá feito e quando eu sair daqui, vou resolver o que eu fiz aqui dentro. E nisso aí, sangue vai rolar. Não vou ficar mentindo não.

Outra importante motivação para a conversão dentro da prisão é o retorno do convívio com a família, embora muitas vezes o grupo de referência familiar de um detento seja muito precário. No espaço da prisão, há um enorme respeito, algo próximo do sagrado, à mãe, à esposa, aos filhos e às irmãs, nesta ordem. Essa hierarquização manifestou-se nos depoimentos dados, reforçando mais uma vez a importância dos laços familiares para os brasileiros.

Embora na maioria das vezes pouco estruturada para os moldes tradicionais, a família tem para o interno um papel de formação, que lhe transmitiu costumes, normas sociais e morais e uma referência religiosa. Intermediou sua relação com a realidade e construiu sua representação ou sua visão de mundo. Essas disposições permanecem em certa medida arraigadas no indivíduo.

Todo e qualquer tipo de agressão aos seus familiares gera um sentimento muito forte de repulsa imediata.

Com elevada frequência os entrevistados fizeram referência aos ensinamentos dos pais para ir à igreja e não aderir às tentações mundanas, e às do crime incluindo os presos não evangélicos. Em suas declarações, os “desvios” ocorreram com maior frequência na fase da adolescência, quando emergem recorrentemente os desejos de independência e busca de identidade própria.

No tocante à religião, há certo consenso, entre os detentos entrevistados, sobre os desejos do jovem adolescente de romper com as proibições familiares e religiosas e afirmar sua independência. Os detentos declararam que quando jovens eram tentados a se vincular a grupos criminosos e gangues. Sobre essas proibições, retomemos o depoimento de Henrique:

Henrique: Olha Eduardo, muitos aqui têm entre 20 e 30 anos no máximo. E muitos têm até uma origem evangélica. Enfim, tem uma origem na religião, ou seja, saíram de um lar que fornecia educação religiosa. Só que na educação foram muito reprimidos. Os que, por exemplo, são filhos de pais evangélicos da Assembléia de Deus, é uma igreja muito rigorosa. O adolescente não pode fazer nada que é coisa do Diabo. Então chega uma hora que o jovem se revolta e joga tudo pro ar, pai, mãe, família, e vai viver na rua, até cair aqui. Aí, quando a família vem visitá-los aqui, é algo muito emocionante.

Muitos dos entrevistados são jovens que caracterizam sua juventude como um período em que teriam dado suas “cabeçadas” e depois teriam se arrependido do que fizeram. A vida, a partir do momento em que ingressaram na prisão, tornou-se um inferno. Por terem se afastado da igreja e de Deus, estariam sofrendo consequências dramáticas, o que corrobora o discurso pentecostal. Como a prisão oferece todo o tempo para reflexão, permite-lhes a retomada da prática evangélica, enquadrando-se na passagem bíblica do filho pródigo. O depoimento de Henrique reitera este ponto:

Henrique: Eu aceitei Jesus no Sábado e a minha mãe veio no domingo. Ela não sabia que eu havia aceitado a Cristo e aí me perguntou como eu tava indo. Eu disse: tô bem mãe, um pouco triste, mas tô bem. Tô indo na igreja, tô conversando com os irmãos. Tô querendo mudar de vida mãe. E ela falou pra mim: que bom meu filho. E aí chegou o pior horário, que é o fim das visitas, e aí ela foi embora e eu disse a ela: vá tranquila que eu estou bem. Aí nessa semana, aceitei Jesus, mudei realmente, e aí chegou o domingo novamente, ela só vem no domingo, e aí eu já tava com toda..., tava com calça social, camisa social, sapato social. O meu rosto já tava mudado. Eu já não tava com semblante de tristeza, já

tava com semblante de alegria, já tava com a Bíblia. Daí minha mãe olhou pra mim assim e começou a chorar, quando ela me viu, e ela me abraçou e perguntou: Meu filho, tu já te batizou? E eu disse pra ela que eu já tinha acertado o dia do batismo. E agora, minha mãe, agora é só alegria. [...] e eu falei pra ela: Mãe, começa a ir na igreja pra aceitar Jesus. E aí ela começou a ir com a minha esposa, que começou a estudar a Bíblia, e hoje Eduardo somos todos evangélicos, crentes em Cristo. Eu me envolvi com essa vida imunda, mas me arrependi e hoje minha família sente orgulho de mim. Eu te digo, hoje eu mudei graças a Deus e a minha família.

Os detentos que se encontravam aliados a grupos criminosos, após terem sido presos, foram esquecidos pelas famílias. Viram-se diante de uma realidade em que, na gíria dos internos, “seu mundo caiu”. Perdidos na massa carcerária, não lhes restavam muitas opções para retomar o contato com o grupo familiar. Retornar à religião foi a forma encontrada para reatar os laços com a família e obter apoio externo à prisão. O próprio Henrique, que hoje cumpre pena em regime semi-aberto, se refere a experiência de “abandono no cárcere”, muito comum entre os presos do Serrotão. Ao relatar a sua experiência, diz:

Henrique: Às vezes a gente procura esquecer, assim, o que tá acontecendo, mas não consegue, porque, muitas vezes, perdeu os filhos, perdeu a esposa, tem muitos que estão abandonados aí Eduardo. É algo muito triste de se ver. Eles tão puxando cadeia há muitos anos, tem gente que já está puxando cadeia há 20 e poucos anos, daí um pouco sai, fica um ano fora, fica cinco, seis aí dentro, né? Aí a família deixa de visitar e abandona. No meu caso, foi assim, durante a minha cadeia, consegui restituir aos poucos minha família. E só consegui, por causa da minha conversão. O pastor que ministrou a pregação que mudou a minha vida conhecia minha mãe. Eu passei cinco anos aqui dentro sem receber a visita de ninguém, e isso é muito difícil. E Deus foi restituindo, a minha mãe, a minha esposa, os meus filhos, que são dois.

A reconquista dos laços familiares por intermédio da reconstrução do laço religioso constitui algo vital neste cenário. Na Penitenciária do Serrotão, praticamente todos os que se converteram ou retomaram sua religião afirmaram categoricamente que conseguiram retornar a seu grupo familiar ou constituir uma nova família. Esse fato é visível no seu dia a dia, porque, além de seu contentamento e orgulho pelo retorno familiar, nos cultos diários sempre fazem orações para seus familiares e usam vestimentas com fotos dos filhos e esposas.

O que se observa é que, no tocante à motivação do processo de conversão dos detentos entrevistados, não há apenas um único motivo impulsionando este processo. Se perseguirmos a “questão do porquê”, constatamos que há uma variedade de motivos passíveis até de se

pulverizarem em outros mais. O que leva a pensar que este tipo de conversão e, por conseguinte, a posição constituída pelos detentos conversos no contexto carcerário, ao menos neste estudo, é um acontecimento que deve ser considerado como um fenômeno pluricausal.

Nesse sentido, não cabe a nós, na tentativa de compreender o fenômeno estudado, nos voltarmos para a busca de um “porque” e nos prendermos a indagações formuladas dessa maneira. Ora, todas as proposições acima formuladas podem contribuir para a conversão de detentos. A adoção por parte dos presos convertidos de uma determinada prática discursiva religiosa poderia tanto significar para alguns a procura de uma “moral” com explícitos sentidos norteadores de conduta – dispostos com clareza no discurso evangélico pentecostal -, como para outros, estaria relacionada ao abandono de uma situação de “cansaço” gerada pelos riscos e normas restritivas que dão forma à “vida criminosa”, ou ainda, para muitos, antes desses dois aspectos, poderia ter de fato a inspiração da fé. Inspiração, que com certeza, ultrapassa os limites do encontro de um modo mais racional de significar o mundo e nortear o comportamento, sendo também uma capacidade de força, de potência, possível de transformar o sujeito portador, através de sua crença num princípio explicativo transcendente.

Em outras palavras, a conversão de detentos poderia se dar tanto pela busca de uma “moral ascética”, quanto assumir os aspectos de uma “posição concorrente” diante da disputa dos diversos “códigos de conduta” atuantes na penitenciária, ou até mesmo ser o resultado de um imponderável ato de fé. Ou seja, pode sim se constituir num processo de redefinição de identidade empreendido pela aceitação do comprometimento, da vinculação com certo sentido de autoridade divina, cujo pleno entendimento causal pode nunca ser clarificado. O que leva a constatar a impossibilidade de se “descobrir” algo como “o fator primordial”, ou aquele que em última e superior instância teria causado esse processo.

4.3.2 – Considerações acerca de como ocorrem as conversões

Há um importante aspecto que merece ser considerado nesta análise, que diz mais respeito ao modo como se dá a conversão dos detentos entrevistados. Este aspecto refere-se à não

existência de um momento ritual único a marcar este acontecimento e/ou à não linearidade presente na sua manifestação, apesar da existência de momentos marcantes que o permeia.

Sobre esta questão, é sabido que “o batismo nas águas” representa para os detentos conversos uma experiência valorizada. É um momento simbolicamente importante no processo de conversão, apresentando-se como um certificado da diferença assumida perante os outros detentos. No entanto, este não se mostra como único e nem parece ser o principal momento da conversão.

O Culto da Liberdade ou Culto da Libertação constitui outro momento no mesmo processo, como coloca Fernando, detento evangélico e ex-homossexual:

Fernando: Nós temos um culto aqui, que a gente realiza toda quarta-feira. É o Culto da Liberdade. Todos os cultos, a igreja fica cheia. Também chamamos de Culto da Libertação. Falar em liberdade hein, logo aqui? Ele acontece na igreja aqui de cima. Aí os que são evangélicos, mas que estão lá embaixo obtém autorização e a direção deixa eles subirem. Agora, a intenção dos irmãos é a de primeiro se libertarem espiritualmente. É essa que o homem precisa mais, por que a liberdade, depende da justiça dos homens, de seus trâmites, não é mesmo? Agora, a libertação não, ela depende da minha relação com Deus. Então nesse culto, eu dei o meu testemunho. Eu disse que cheirei, assaltei, fumei, joguei, mas aí quando cheguei na parte da homossexualidade, aí chamou a atenção de todos, sabe? Aí eu comecei a explicar. Eles ficaram olhando, olhando, parados. Então chamou a atenção deles.⁴⁵

Outro detento, de nome Alex diz o seguinte:

Alex: Os irmãos que organizam o culto me convidaram. Foi lá que eu tomei a decisão Eduardo. Você precisa ir ver um dia. Quando eu fui, me foi dado a oportunidade de ler uma parte da Bíblia. Aí eu li aquela: “Se alguém está em Cristo, nova criatura é. As coisas velhas já passaram e eis que tudo se fez novo”. Rapaz, foi como se um raio tivesse me atingido. Aí naquela hora, os irmãos começaram a orar, a clamar, a repreender, e eu me senti preenchido Eduardo. Pela primeira vez na minha vida, eu me senti preenchido. Depois que acabou o culto, fui na direção e pedi pro diretor me tirar da cela onde tava e me colocar na escola, junto com os irmãos. Demorou, mas consegui.⁴⁶

Não custaria nada lembrarmos, neste momento, da força contida nas palavras de Émile Durkheim, quando tece as seguintes considerações acerca do culto e da capacidade transformadora de seus efeitos. N’As formas Elementares da Vida Religiosa, este clássico dizia:

⁴⁵ Fernando cumpria pena por assalto e havia se convertido há dois anos.

⁴⁶ Alex tinha 3 anos de conversão e cumpria uma pena por tráfico de drogas.

[...] em uma palavra, é preciso que ajamos e repitamos os atos assim necessários, toda vez que isso for útil para renovar seus efeitos. Desse ponto de vista, percebe-se como adquire toda a sua importância esse conjunto de atos regularmente repetidos que constitui o culto. De fato, quem quer que tenha praticado realmente uma religião sabe bem que o culto é que suscita essas impressões de alegria, de paz interior, de serenidade, de entusiasmo, que são, para o fiel, como a prova experimental de suas crenças. O culto não é simplesmente um sistema de signos pelos quais a fé se traduz exteriormente, é o conjunto dos meios pelos quais ela se cria e se recria periodicamente. Quer consista em manobras materiais ou em operações mentais, é sempre ele que é eficaz. (DURKHEIM, 1996, p. 460)

Na sua *Gênese e estrutura do campo religioso*, numa releitura da Sociologia da Religião de Max Weber, Pierre Bourdieu apresenta considerações que são fundamentais para compreendermos as justificativas individuais diante da aceitação de um doutrinação religioso em âmbito penitenciário:

Se a religião cumpre funções sociais, tornando-se, portanto, passível de análise sociológica, tal se deve ao fato de que os leigos não esperam da religião apenas justificações de existir capazes de livrá-los da angústia existencial da contingência e da solidão, da miséria biológica, da doença, do sofrimento ou da morte. Contam com ela para que lhes forneça justificações de existir em uma posição social determinada, em suma, de existir como de fato existem, ou seja, com todas as propriedades que lhes são socialmente inerentes (BOURDIEU, 1999, p. 48).

Este tipo de culto, assistido pelo pesquisador a convite dos detentos, é importante no processo de conversão, pois se apresenta como um “possível lócus oficial” para sua ocorrência. Nesses momentos, os testemunhos, como os acima relatados e as outras manifestações presenciadas, como os “dons de línguas”, os exorcismos, as curas por orações, a música alta, os hinos, a pregação do pastor, funcionam para confirmar a nova identidade religiosa dos conversos, o seu novo *habitus*, e atrair os que procuram a “liberdade”, ou os futuros conversos. Sua liturgia é de fato simples, tanto a pregação como as letras dos hinos e leitura de passagens bíblicas constituem-se num jogo de palavras acompanhadas por gestuais repetidos, que buscam afirmar sempre a possibilidade de transformação, da conversão, associada à libertação. E é nessa associação, que se enfatiza a necessidade de mudança, de “livrar-se” das velhas coisas da vida anterior de crimes, para que “através do Senhor, tudo se faça novo”.

Na verdade, o converso e os demais detentos que participam deste culto ouvem através da pregação da mensagem evangélica pentecostal uma exortação para abandonar, não

especificamente “outra religião” considerada “errada”, e sim, principalmente, as práticas ilícitas anteriores ou as cometidas recentemente. Uma pregação, que a princípio, não se centra na crítica à religião anterior dos detentos, quer fossem eles pertencentes a grupos afro-brasileiros ou católicos, mas sim na crítica das suas práticas enquanto “bandidos”. Práticas, que são vistas como representação do próprio mal, cuja potência é certamente reconhecida, na medida em que o “mal” envolveu muitos irmãos antes da conversão, e está ainda presente confundindo-se com toda a ambiência penitenciária. E são essas mesmas práticas, responsáveis pela degradação moral, espiritual e até física, a “prisão” da qual o detento deve querer mais imediatamente a liberdade.

Nesse sentido, o fomento à conversão em tais momentos apresenta-se como fazendo parte da luta do bem contra o mal, anteriormente vivido e praticado. No entanto, para travar este “combate pela transformação”, o comportamento observado dos que já se converteram, apesar de incisivo e veemente nas críticas do mal, não demonstra nenhuma agressividade no uso das “armas” ou das palavras da Bíblia. O que há é um sentido de atrair pela oferta, mesmo que seja estratégica, da “liberdade” e da “camaradagem”. Atrair pela ajuda que se terá se alguém for e quando o detento decidir ir buscar. No mesmo instante, se pode logo perceber que talvez seja por esse procedimento, que se tem geralmente por parte dos detentos conversos poucas referências aos agentes evangelistas de fora e bem mais ao trabalho de evangelização feito pelos companheiros de cárcere. É certo que a presença evangelizadora externa tem seu reconhecimento nas correspondências, nas visitas dos pastores e grupos de evangélicos que participam de esporádicas cerimônias de conagração, cultos, casamentos, batismos e contribuem com palestras e material para o ensino bíblico. Porém, os contatos de evangelização com os “irmãos” são bastante enfatizados.

Nos mesmos cultos, o que ainda chama a atenção é a relação de sentidos entre a “conversão” e a “libertação”, especialmente pelo significado que essa última palavra tem para os detentos (evangélicos ou não) neste lugar. A palavra conversão era evitada (foi ouvida apenas “transformação”), sendo mais proferida a palavra “libertação”. Apesar de o momento ser o “locus oficialmente” propício à conversão, fica claro que a intenção explícita era falar ali na importante palavra liberdade para atrair participantes e afirmar a necessidade desses libertarem-se do mal, das “práticas criminosas” antes cometidas. Talvez, pelo sentido que a liberdade tem na cadeia ou do motivo de se estar preso por uma “vida anterior de crimes” que se quer mudar, é comum encontrar no relato dos detentos conversos a libertação e a transformação como idéias

simultâneas, com a “libertação espiritual” sendo afirmada pela transformação e vice-versa, como colocam Fernando e Henrique, mais uma vez:

Eu trazia todos esses males dentro de mim. De ser homossexual, assassino, drogado. No dia que eu encontrei Jesus, no dia da minha experiência com Ele, não foi fácil. Era um novo eu que precisava nascer. Mas os meus colegas de fé me diziam que era possível, que Jesus muda. Quando eu comecei a frequentar os cultos, eu deixei de gostar da pessoa que eu era. Então houve o momento da transformação e da libertação. (Fernando)

Ser liberto Eduardo, aqui dentro é a pessoa deixar de se envolver com tóxico, com prostituição, deixar de se envolver com coisa errada, com coisas profanas, sujas. E se envolver com as coisas de Deus, estudar, procurar levar uma vida digna, de homem de Deus. (Henrique)

Por esses relatos, como se vê, há na conversão de detentos um momento diferenciado, que é o Culto da Liberdade, mas no discurso dos detentos conversos, os termos libertação e transformação não parecem ser entendidos como experiências autônomas e nem este culto parece ocupar uma situação de prioridade determinada no processo de conversão.

Em outras palavras, pelos relatos acima colocados fica claro que não há para os detentos em processo de conversão diferença entre os sentidos das palavras libertação e transformação, e que também não constituem etapas separadas. Libertar-se é “a pessoa não se envolver na cadeia com tóxicos, com coisa errada, mas se envolver com a Palavra de Deus”. E é nesse aspecto, que não parece haver no trajeto de conversão desses homens uma ordem, ou pelo menos uma ordem rigidamente estabelecida, em que o estágio inicial seja a libertação do mal para depois se dar a conversão. Isto porque, como se mostrou, o mal para os conversos acaba por ser figurado como intrinsecamente referido à vida anterior de crimes e ao ambiente da cadeia, dos quais se deseja a liberdade. Isto indicaria que a libertação do mal significa transformação, e assim a conversão não vem após a libertação apenas, mas de modo concomitante: libertação e conversão seriam como faces de uma mesma moeda.

Outra característica que merece atenção neste contexto diz respeito à qualidade da prática discursiva evangélica assumida pelos detentos conversos, e que envolve um proselitismo cuidadoso. Ou seja, está relacionada à qualidade de “discurso religioso fechado” que caracteriza a retórica evangélica, portadora que é de forte intenção de persuadir os posicionamentos adversos.

De fato, os detentos desta pesquisa podem ser situados como pentecostais. Almejam a formação de um “pastorado” na penitenciária, muito embora não vinculem seu trabalho religioso a uma denominação específica, como reafirmam Alex e Rocha:

Deus falou em profecia comigo aqui mês passado. Um irmão me falou assim: “Ó, vou te batizar em línguas e vou te usar. Abre mais teu coração, que foi Deus quem me mandou te falar estas coisas. Passou a semana, aí quando foi nesse domingo agora, um irmão chegou pra mim e disse: “Você já é batizado no Espírito, mas tá retendo a língua.” E essa vontade foi crescendo em mim, até que um irmão no culto botou a mão na minha cabeça e disse: “Solta irmão. Deixa o Espírito fluir.” E aí, Deus começou a falar através de mim. E tudo mudou na minha vida. Hoje eu vejo tudo diferente. Deixei de adulterar. Hoje respeito minha esposa. Não tem mais isso de mulher gostosa pra cá, pra lá não. Agora é só retidão e caráter. (Alex)

Irmão, a palavra de Deus fala que aquele que é santo, santificai ainda mais. Aquele que é imundo, se imundeça ainda mais. Se eu aceitei a palavra de Deus e as coisas de Deus é santa, eu tenho que buscar me consagrar então. Ainda mesmo que eu não veja dessa forma, as pessoas que andam de bermuda, eu não vejo ela como uma pessoa mundana e não vejo ela como uma pessoa que não respeita a vontade de Deus. Não, eu não vejo dessa forma. Eu considero eles como meus irmãos e Deus tá santificando eles daquele jeito. Deus diz que aquele que muito é dado, muito é cobrado. Então a porção que Deus tá dando é aquela ali. Se Deus dá uma porção maior, também será cobrado. Na certa o Espírito Santo vai falar com ele e mostrar que Deus não quer ele daquele jeito. Eu acredito que tem até alguns irmãos que jogam bola e andam de bermuda e vão pro céu. Mas eu não, eu não ando de bermuda. (Rocha)

Por esses relatos confirma-se a orientação pentecostal dos conversos, no seu sentido de orientação interlocutora do protestantismo tradicional. Aspectos, que como afirmam e acreditam os pentecostais, certificam para os fiéis a disposição para os mesmos da benção da plenitude do Espírito Santo ou da benção que possibilita o conagração. Uma certeza, que estaria relacionada ao reconhecimento de algumas maneiras do Espírito Santo agir, tais como “o batismo em línguas” (ou o dom de falar em línguas), a “justificação” e a “santificação”. Todas, representadas de modo visível, como referido nas citações acima, pela experiência de “falar em línguas através da oração”, e se sentir em “comunhão direta com Deus”, da “conscientização” ou “justificação” por “continuar durante algum tempo no erro cometido”, mas já como obra do Espírito Santo no processo de purificação, e finalmente, da busca da “santificação” iniciada ao “entrar para a palavra de Deus”.

Pelos mesmos aspectos, se tem embutida também a pregação por esses indivíduos e grupo de um tipo específico de conduta. Ou seja, um modo de controle de comportamento ou de comportamento controlado, expresso pela doutrinação religiosa e de acordo com a qual, por exemplo, a possível atração por “outra mulher” transforma-se na admiração à figura da esposa e o recato é recomendado no uso de roupas sóbrias ao invés de bermudas. Na verdade, todo um tipo de pregação voltada para o exercício de uma ética, no sentido aqui de modelagem de um comportamento altamente moral, organizado e disciplinado.

Entretanto, tal pregação, se pode ser disposta de maneira até incisiva, não pode ocorrer com demasiada veemência e o grau de insistência, que a pregação de uma conduta moral religiosa talvez tivesse fora do contexto carcerário. Esta pregação tem de se dar através de certa “negociação”, não no sentido de aceitação ou justaposição às outras práticas discursivas divergentes vindas de outros sujeitos ou “lados”, mas reconhecendo em certa medida a “potência” e o valor detido pela posição adversa, nos termos do que é colocado por Alex e Rocha:

Aqui é o seguinte Eduardo. A gente precisa graduar a ênfase de nossa pregação. Muitos que estão aí são recém-nascidos na fé, no evangelho. Além disso, tem as revoltas. Muitos são revoltados e não tem muita noção ainda das boas novas que Deus é capaz de fazer em suas vidas. Então a gente num pode chegar logo de vez não, de forçar eles pra falar na frente na igreja. Você tem que alimentá-los aos poucos. (Alex)

Então é muito mais fácil uma pessoa que já foi bandido mesmo se converter e evangelizar aqui dentro, do que outros que não era e coisa. Pra você evangelizar aqui, pra pregar pra essas pessoas que é bandido, bandido mesmo, tem que dar um bom testemunho. Tem que ser exemplo. Não pode denegrir de maneira nenhuma a imagem do Senhor na sua vida. Ou seja, na minha vida eu não posso denegrir essa imagem. É uma responsabilidade muito grande com Deus e com essas almas. E também uma responsabilidade muito grande no meio deles. Por que se eles vê qualquer falha minha, eles vão cair em cima. [...] De outro lado, da forma que eu era bandido, eles sabem também que se for partir pro outro lado, eu vou falar rígido com eles, como homem. Eu falo rígido: “ô rapaz, não precisa vir com ignorância não, tudo que você fazia eu fazia também. Só que descobri que Jesus é o melhor caminho pra mim.” Aí eles compreendem. Mas, é preciso ter cautela também. (Rocha)

Nesse sentido, como se pode perceber, o proselitismo dos detentos conversos adquire um “tom cuidadoso”. Ora pode se dispor pela afirmação, ora pela compreensão do “nervosismo” dos outros detentos que voltam à “velha natureza de bandido”, afrouxando assim, os contornos da

“nova posição” baseada na pregação de uma conduta moral expressa via o doutrinação religioso. Ao se evocar, inclusive, a posição de “quem já foi bandido” como a mais indicada para evangelizar na cadeia, o converso mesmo no seu posicionamento diferente, reconhece a “responsabilidade que é pregar no meio deles” ou no “meio de bandidos”. O que logo demonstra que para esses homens seria ineficaz não levar em conta essa “responsabilidade” e a influência desse meio, já que a própria posição de converso é comparada e cobrada pela posição adversa (de “bandido”) como diferença, um posicionamento concorrente. De igual modo, porém, o mesmo converso não deixa dissolver sua diferença, sabe “falar rígido quando precisa”, protegendo-se para pregar a nova proposta de conduta moral, não apenas no seu aspecto de controle de comportamento (que de fato existe), mas levando em consideração a experiência anterior como bandido e a força conseguida pela fé, pelo “caminho de Jesus”, considerado o melhor caminho, o caminho mais “reto”.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo destas páginas foi possível perceber o mundo penitenciário do Serrotão como um universo relacional, no qual elementos das mais variadas ordens estão presentes: jurídica, econômica, religiosa e emocional, entre outras. Foi possível também conhecer diferentes experiências relatadas pelos informantes, e perceber a partir das mesmas, indivíduos de origens e trajetórias culturais as mais distintas possíveis. O Complexo Penitenciário do Serrotão reúne, entre seus internos, pessoas das mais variadas cidades do estado da Paraíba e da região Nordeste.

A chegada de cada um desses homens, ou a “queda” no mundo penitenciário, como se costuma dizer, marca, sem dúvida alguma, um momento singular na vida de cada interno que ali cumpre pena de reclusão. Momento que é concebido de maneira específica por cada indivíduo, e que provoca, certamente, uma redefinição no grau das relações anteriormente estabelecidas com pessoas de fora do mundo penitenciário. Uma redefinição expressa, quase sempre, por uma diminuição no número de tais relações.

Nesse cenário, os lugares ocupados por cada um não são moradas fixas e definitivas, onde se pensa e se age sempre de um único modo, motivado por uma única lógica e coerência. As possibilidades relacionais configuradas estão para além de posições sociais fixas. As escolhas realizadas e os papéis assumidos por cada indivíduo variam de acordo com as circunstâncias, os desejos e interesses presentes em cada momento do cotidiano institucional.

Essas possíveis variações comportamentais não implicam que os indivíduos que agem estejam sendo, necessariamente, incoerentes com as definições que elaboram sobre si mesmos e sobre os demais, mas apontam para o fato de que as definições e práticas assumidas pelos penitenciários podem variar de acordo com as circunstâncias nas quais se encontram inseridos e nas quais são edificadas.

Esta interpretação, contudo não reduz estes indivíduos e suas experiências à dimensão de atores passivos, diante de roteiros sociais previamente escritos ou à de vítimas de circunstâncias sociais. Não é isso que se defende. Trata-se, na verdade, de reconhecer, num primeiro momento, que enquanto seres sociais, os internos do Complexo Penitenciário do Serrotão não se constroem sozinhos, de modo isolado, mas se configuram enquanto tal a partir do convívio que estabelecem

com outros, tendo por base valores e regras sociais. Além disso, também é importante apontar que a apreensão e reprodução desses valores e normas variam de indivíduo para indivíduo, isto é, que alguns interiorizam esses códigos sociais de maneira opressiva, sem lhes acrescentar elementos de sua própria singularidade pessoal, enquanto outros se expressam de modo ativo e criativo frente aos valores e regras estabelecidos, acrescentando-lhes novas características e tornando o mundo penitenciário do Serrotão um universo dinâmico em suas alternativas e possibilidades relacionais.

Este aspecto de dinamicidade, próprio ao ambiente penitenciário pesquisado, precisa ser reconhecido se quisermos compreender a presença da religião e as experiências de conversão que ocorrem neste espaço. Neste trabalho, um elemento que foi evidenciado pelos dados diz respeito ao tipo de interação gerada pelos processos de mudança religiosa ocorridos em âmbito prisional, uma interação que como foi vista, é construída entre indivíduos e grupos diferentes. Vinculado a este aspecto, os dados coletados demonstraram que esta interação torna o processo de conversão uma experiência com características próprias, que situa o detento converso num posicionamento marcado por dinâmicas específicas.

Duas dinâmicas que os dados constataram e que envolvem os processos de conversão são as de negociação e continuidade. A discussão empreendida demonstra que o posicionamento tomado pelo detento converso em âmbito penitenciário constitui uma condição que se apresenta diante de outros posicionamentos, os quais, por várias vezes são definidos de modo violento e conflituoso, no sentido que é dado pela fala de Alessandro, quando diz que “a pisa do vagabundo é pior do que a pisa da polícia” ou, como coloca Heitor ao enfatizar as impossibilidades de conciliação de idéias e posturas, que marcam o cotidiano penitenciário.

Estas circunstâncias distanciam a posição assumida pelo detento converso e evangélico de um posicionamento caracterizado pelo afrontamento ou por uma postura fechada em si mesma. De modo distinto, o preso que se converte passa a exercer uma identidade que é ao mesmo tempo, parte constituinte e constitutiva de um “jogo de negociação”, marcado por movimentos tensos entre forças diversas e adversas.

Ao longo deste “tenso jogo”, que não significa necessariamente colaboração ou justaposição às posições divergentes, uma característica importante que se verifica, por parte dos presos que professam religiões evangélicas pentecostais, é o exercício de um proselitismo cuja retórica é marcada por um tom cuidadoso. E isto se dá porque, se esses homens, em decorrência

de sua continuada condição de detentos, não podem se dispor de forma impermeável às pressões adversas, não podem igualmente se tornar inacessíveis, “circunscritos” como conversos, já que uma das implicações desta posição está justamente em afirmar o seu *habitus* de “homem evangélico”, “crente”, “irmão”, para que novas conversões ocorram. E nesse sentido, os conversos terminam por expor a forma com a qual convivem com o outro ou o seu modo de interagir com a diferença no espaço prisional, marcado por posturas de prudência e comedimento diante daqueles que são diferentes.

Ao lado destes aspectos, há a questão da continuidade, que atribui à experiência da conversão um “ritmo peculiar” de ocorrência. Ou seja, relaciona-se ao sentido de mudança que está ligado intrinsecamente à conversão. Sentido, que exatamente pela possibilidade de contato com discursos e práticas diferentes, não se traduz num encadear de ações que se sucedem imediatamente de um plano interior a um posterior. A conversão religiosa no espaço prisional, sendo mudança, como enfatizado pelos detentos, não se dá de modo linear e súbito. Ao contrário, este fenômeno é mais bem definido se inserido for num movimento constante de idas e vindas. Movimento, em que o detento desde que ouviu a primeira pregação da “Palavra” até a sua afirmada transformação pela conversão, envolve-se num difícil trajeto para se afirmar diante de outros sentidos identificadores e de forte presença na penitenciária. Neste cenário, o detento evangélico precisa negociar “o seu lugar no mundo”, como coloca Austin-Broos (2003, p. 2) e, no convívio diário com a suspeita, buscar o *habitus* específico de sua conversão.

É preciso reconhecer, no entanto, que nesta negociação, isto é, no âmbito das idas e vindas que marcam a experiência da conversão, o seu sentido de mudança não desaparece. Isto precisa ser afirmado neste trabalho. Se a conversão, por um lado, é um processo contínuo, por outro, esta experiência é orientada pelo desejo de mudança, pelo desejo de transformação da conduta individual. Uma mudança que é mostrada pelo detento evangélico através de seu corpo, em roupas sóbrias que utiliza, nos gestos comedidos que passa a demonstrar e na posse e utilização diária da Bíblia. Entre si, estes homens enfatizam os traços de sua identidade religiosa, e adotam um cotidiano repleto de orações, cultos, pregações e leituras bíblicas. Dessa forma, acentuam elementos como sobriedade e austeridade nos modos de se vestirem e no jeito de falar, visando a evocar e sustentar sua especificidade religiosa e a santidade pentecostal típica daquele que renasceram em Cristo.

Este aspecto precisa ser tratado como dado relevante. No espaço prisional os detentos conversos experimentam cobranças. Ao assumirem um discurso religioso e se afirmarem como convertidos, passam a sofrer constantes exigências para adotarem uma “conduta exemplar”. Suas ações são observadas e os outros detentos lhes cobram a adoção de condutas que se enquadrem perfeitamente no discurso pentecostal proferido. São imposições vindas tanto dos agentes penitenciários, quanto da sociedade mais ampla, e que simultaneamente, são seguidas da acusação dessa conversão significar apenas a procura de um lugar mais seguro na prisão, como ainda, da suspeição de que tudo não passa de um “truque de bandido pra limpar a imagem”.

A postura ao longo do trabalho de campo efetuado no Complexo Penitenciário do Serrotão foi outra. Uma postura distinta e contrária ao argumento defendido por Camila Caldeira Dias (2008), como já destacado, e mais próxima das análises de Eva Lenita Scheliga (2005). Se a conversão de detentos nos coloca diante de fenômenos cuja natureza é estratégica, essa dimensão não se manifesta em razão de projetos manipuladores ou utilitaristas, ou apenas por que o detento busca proteger-se e refugiar-se por trás do papel de evangélico. A redefinição de papéis gerada pela conversão religiosa e os possíveis benefícios advindos do exercício de uma nova identidade são conseqüências de atitudes tomadas por pessoas que conhecem as regras do jogo inscrito no cotidiano da unidade penal, o seu “senso prático” (Bourdieu, 2009), definido em dinâmicas regidas pela noção de “ressocialização” e, portanto, pela idéia de mudança. É necessário, portanto que os pesquisadores comecem a seguir o conselho de Loic Wacquant (2002, 2006) e passem “a levar Bourdieu ao campo”, e abandonem explicações que cristalizam as motivações das ações individuais e as reduzem a planos racionalmente calculados.

No tocante à mudança de conduta que os detentos evangélicos enfatizam, a postura ao longo da pesquisa foi a de levá-la a sério. Muito embora a conversão possua aspectos de ordem estratégica, no sentido que é dado a este termo por Bourdieu (2004, p. 79), e a busca e internalização do *habitus* evangélico sejam estimuladas pelas conjunturas de privação deste campo penitenciário, contudo esta experiência gera mudanças por que aqueles que a experimentam afirmam que mudaram. Se, entre os presos que professam uma religiosidade católica, o elemento que se destaca nos depoimentos é o da continuidade, ou seja, da permanência de uma religiosidade mantida desde a infância, entre os evangélicos a ênfase é dada nos elementos de ruptura biográfica e na reorganização da vida no mundo. E esta dimensão precisa ser reconhecida como verdadeira e legítima pelas ciências sociais. Ora, se no coletivo de presos

há aqueles que respeitam os colegas de prisão que se converteram e vêem como legítima e verdadeira a experiência da conversão religiosa, por que é tão difícil para certos pesquisadores reconhecer a veracidade destes relatos? Por que as disposições subjetivas individuais perdem importância metodológica quando utilizadas para explicar as razões que levam homens que cumprem pena privativa de liberdade a escolherem doutrinações religiosos? Por que se negligenciam estas motivações e se reduz o leque de possibilidades a uma simples busca por proteção e refúgio? O que se verifica é que os antropólogos e sociólogos precisam voltar ao campo e “levar seus nativos a sério”, como sugere Eduardo Viveiros de Castro (2002, p. 129), e isto implica o reconhecimento da verdade naquilo que nos é dito e considerado verdadeiro pelo outro.

Ao procurar debater duas temáticas diferentes, a exemplo da conversão e da vida em instituições prisionais, esse trabalho se preocupou também em mostrar certa especificidade que o processo de mudança nestas experiências de conversão enseja. Especificidade representada, por exemplo, pela identificação do “inimigo” com todo o ambiente carcerário e pela pouca ênfase na luta com outras religiões. Ou seja, o “maligno”, o “adversário espiritual”, é figurado e visto, principalmente, nas condições que levam à ocorrência de práticas violentas e na “volta à vida de bandido”, elementos persistentes em todo o ambiente penitenciário.

Como último ponto, é importante colocar que este trabalho defende o posicionamento de que as religiões atuantes em âmbito penitenciário geram importantes espaços de interlocução. Espaços nos quais os detentos e as pessoas que lhes dizem respeito, sejam elas familiares ou evangelizadores, passam a exercer novas posições sociais detentoras de certa autonomia, uma autonomia que excede os limites de uma liberdade estritamente religiosa.

Ao atuar num espaço que promove, da forma como os dados demonstraram, uma profunda desestruturação do homem custodiado, o discurso religioso oferece aos presos uma possibilidade de se pensarem como indivíduos atuantes. Isto é importante por que, no caso do Complexo Penitenciário do Serrotão, não há serviços e programas promovidos pela administração, no sentido de envolver o homem que está preso e sua família no processo de ressocialização.

As lideranças católicas e evangélicas atuam, de um modo geral, neste vazio deixado pelo poder público, realizando serviços que oficialmente seriam dos profissionais e técnicos da instituição. Precisam ir além do objetivo inicial de apoio espiritual, para assumirem o papel de

conselheiros, mediadores entre os internos e o mundo externo, muitas vezes substituindo a família no que tange ao apoio emocional e afetivo. A viabilidade de um sistema explicativo que proporcione uma interpretação para o sofrimento dá sustentação, portanto ao convertido, permitindo a manutenção do vínculo com determinada igreja e com o sistema de crenças proposto. Além disso, os sistemas religiosos proporcionam uma inserção numa dimensão simbólica, à homens que o sistema público de execução penal e, de resto, a própria sociedade, não tem competência ou interesse em reintegrar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, S.; SALLA, F. Criminalidade organizada nas prisões e os ataques do PCC. **Estudos Avançados**, São Paulo, 21 (61), p. 7-29, 2007.

AUSTIN-BROOS, D. The Anthropology of conversion: An introduction. In: BUCKSER, A.; GLAZIER, S.D. (Org.) **The Anthropology of Religious Conversion**, Maryland: Rowman & Littlefield, 2003. p. 1-12.

AZEVEDO, J. E. As relações de poder no sistema prisional. **Revista Transdisciplinar de Ciências Penitenciárias**, v. 3, n. 1, p. 109-20, 2004.

BARBATO JÚNIOR, R. **Direito informal e criminalidade: os códigos do cárcere e do tráfico**. Campinas: Milennium, 2007.

BARROS, M. Políticas públicas de segurança no Brasil: mito ou realidade? In: RATTON, J.L.; BARROS, M. **Polícia, democracia e sociedade**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007. p. 63-96.

BAUMAN, Z. **Modernidade e Holocausto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. **Globalização: as consequências humanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999a.

_____. **Modernidade e Ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999b.

_____. **Vidas Desperdiçadas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BECKFORD, J.; DEMERATH III, N.J. Introduction. In: BECKFORD, J. A.; DEMERATH III, N. J. **The SAGE Handbook of the Sociology of Religion**. Los Angeles: SAGE Publications, 2007. p. 1-16.

BERGER, P. L. **O Dossel Sagrado**. São Paulo: Paulus, 1985.

BERGER, P. L.; LUCKMAN, T. **A Construção Social da Realidade**. Petrópolis: Vozes, 1997.

BICCA, A. A honra na relação entre detentos crentes e não-crentes. **Debates do NER**, Porto Alegre, n.8, ano6, p. 87-98, 2005.

BIRMAN, P. (Org.) **Religião e Espaço Público**. São Paulo: Attar Editorial, 2003.

BIRMAN, P.; LEITE, M.P. O que aconteceu com o antigo maior país católico do mundo? In: BETHELL, L. (Org.). **Brasil – Fardo do passado, promessa do futuro**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

BITENCOURT, C. R. **Falência da pena de prisão – causas e alternativas**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1993.

BOURDIEU, P.; WACQUANT, L. **An invitation to reflexive sociology**. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

BOURDIEU, P. **Coleção Grandes Cientistas Sociais**. São Paulo: Ática, 1994.

_____. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

_____. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

_____. **Outline of a theory of practice**. Edinburgh, Cambridge University Press, 2007.

_____. **O Senso Prático**. Petrópolis: Vozes, 2009.

BOURGOIS, P. **In search of respect: selling crack in el barrio**. New York: Cambridge University Press, 2003.

BRANDÃO, C.R. Ser católico: dimensões brasileiras. In: FERNANDES, R. C.; DAMATTA, R. et al. **Brasil & EUA: religião e identidade nacional**. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 27-58.

BRANT, V.C. **O trabalho encarcerado**. Rio de Janeiro: Forense, 1994.

BRASIL. Lei nº 7.210, de julho de 1984. **Lei de Execuções Penais**. Brasília, DF. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil/leis/L7210.htm>. Acesso em: 11/01/2011.

BRASIL. **Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3)**/ Secretaria Especial dos Direitos Humanos da Presidência da República. Ed.Rev. Brasília: SEDH/PR, 2010.

BUCKSER, A. Social conversion and group definition in jewish Copenhagen. In: BUCKSER, A.; GLAZIER, S.D. (Org.) **The Anthropology of Religious Conversion**, Maryland: Rowman & Littlefield, 2003. p. 69-84.

BURITY, J. A.; VAISENCHE, S.A. **Escuridão no fim do túnel: o cotidiano das famílias de presos no Estado de Pernambuco**. Recife: Editora Massangana, 2005.

CAMPOS, R. B. C. **Emoção, Magia, Ética e Racionalização: as múltiplas faces da Igreja Universal do Reino de Deus**. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Recife, UFPE, 1995.

CAMPOS, L.S. **Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento pentecostal**. São Paulo: UMEP, 1999.

CARDOSO, R. C. L. Aventuras de antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método. In. Durham, E. R. et. al. **A aventura antropológica**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

CAROZZI, M. J. Tendencias en el estudio de los nuevos movimientos religiosos en América: los últimos veinte años. **Sociedad y Religión**. v.10/11, p.3 - 23, 1993.

CASTRO, E.V. O nativo relativo. **Mana**, Rio de Janeiro, 8(1): 113-148, 2002.

COELHO, E. C. **A oficina do diabo**. Rio de Janeiro: Record, 2005.

COLEMAN, S. Words as things: language, aesthetics and the objectification of protestant evangelicalism. **Journal of Material Culture**. Vol. 1(1), p. 107-128, 1996. Disponível em: <http://mcu.sagepub.com>. Acesso em: 28/04/2010.

_____. Continuous conversion? The rhetoric, practice, and rhetorical practice of charismatic protestant conversion. In: BUCKSER, A.; GLAZIER, S.D. (Org.) **The Anthropology of Religious Conversion**, Maryland: Rowman & Littlefield, 2003. p. 15-27.

CREWE, B. The sociology of imprisonment. In: JEWKES, Y. (Ed.) **Handbook on Prisons**, Cullompton: Willan Publishing, 2007. p. 123- 151.

CUNHA, C. V. **Evangélicos em ação nas favelas cariocas: um estudo sócio-antropológico sobre redes de proteção, tráfico de drogas e religião no complexo de Acari**. Tese (Doutorado) – UERJ, Rio de Janeiro, 2009.

CUSACK, C.M. **Conversion among the Germanic peoples**. New York: Cassel, 1998.

DEMERATH III, N.J. Secularization and Sacralization deconstructed and reconstructed. In: BECKFORD, J. A.; DEMERATH III, N. J. **The SAGE Handbook of the Sociology of Religion**. Los Angeles: SAGE Publications, 2007. p. 57-80.

DIAS, C. C. N. **A Igreja como refúgio e a bíblia como esconderijo: religião e violência na prisão**. São Paulo: Humanitas, 2008.

DOSTOIÉVSKI, F. **Recordações da casa dos mortos**. São Paulo: Nova Alexandria, 2006.

DUARTE, L. F. D. et. al. **Valores religiosos e legislação no Brasil: a tramitação de projetos de lei sobre temas morais controversos**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

EZEQUIEL. In: **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 1996.

FERRY, L. **O homem-Deus ou o sentido da vida**. 3ª Ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2007.

FERRY, L.; GAUCHET, M. **Depois da Religião: o que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei?** Rio de Janeiro: DIFEL, 2008

FOLLMAN, J.I. O “ser católico”: Diferentes identidades religiosas. **Comunicações do ISER**, Rio de Janeiro, ano 6, n.26, p. 17-25, 1987.

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **Microfísica do poder**. São Paulo: Graal, 2007.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **Anuário do Fórum Brasileiro de Segurança Pública**, Ano 4 2010.

FRIGERIO, A. Perspectivas actuales sobre conversion, deconversion y lavado de cérebro em nuevos movimientos sociales. In: **Nuevos Movimientos Sociales y Ciencias Sociales**, n. 1, Buenos Aires, Centro Editor de America Latina, 1993.

GARLAND, D. **Punishment and modern society: a study in social theory**. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

_____. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

GIUMBELLI, E. **O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França**. São Paulo: Attar Editorial, 2002.

_____. Religião, Estado, modernidade: notas a propósito de fatos provisórios. **Estudos Avançados**, São Paulo, 18 (52), p. 47-62, 2004.

GIUMBELLI, E.; CARNEIRO, S. de S. Ensino religioso no Estado do Rio de Janeiro: registros e controvérsias. **Comunicações do ISER**, n. 60, ano 23, p. 11-19, 2004.

GOFFMAN, E. **Manicômios, prisões e conventos**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

HARDING, S. "Convicted by the Holy Spirit: the rhetoric of fundamental Baptist conversion". **American Ethnologist** 14, no.1, p. 167-81, 1987.

HASSEN, M. de N. A. **O trabalho e os dias: ensaio antropológico sobre trabalho, crime e prisão**. Porto Alegre: Tomo, 1999.

HEFNER, R.W. World building and the rationality of conversion. In: Hefner, R. W. (Org.) **Conversion to Christianity: Historical and anthropological perspectives on a great transformation**. Berkeley: University of California Press, 1993, p. 3-44.

HERVIEU-LÉGER, D. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Petrópolis: Vozes, 2008.

HIEBERT, P.G. "Conversion, culture and cognitive categories". **Gospel in Culture** 1 (1978): 24-29.

HOFFNAGEL, J. **The Believers: Pentecostalism in a Brazilian city**. Tese de Doutorado, Indiana University, 1978.

INDARTE, H. **Zé Contente: a luta pela sobrevivência no Carandiru e em outras prisões**. Porto Alegre: Sulina, 2003.

JAMES, W. The varieties of religious experience. In: JAMES, W. **William James Writings 1902-1910**. New York: The Library of America, 1987.

JONES, T. The governance of security: pluralization, privatization, and polarization in crime control. In: MAGUIRE, M; MORGAN, R.; REINER, R. **The Oxford Handbook of Criminology**, New York: Oxford University Press, 2007. p. 841-865.

KAPLAN, S. (Ed.) **Indigenous responses to indigenous to Western Christianity**. New York: New York University Press, 1996.

KING, R. Imprisonment: some international comparisons and the need to revisit panopticism. In: JEWKES, Y. (Ed.) **Handbook on Prisons**, Cullompton: Willan Publishing, 2007. p. 95-122.

KOVATS-BERNAT, J.C. Negotiating Dangerous Fields: Pragmatic Strategies for Fieldwork amid Violence and Terror. **American Anthropologist** 104(1): 208-222, 2002.

LEE, R. **Dangerous fieldwork**. London: Publications, 1995.

LEMGRUBER, J. **Cemitério dos vivos: análise sociológica de uma prisão de mulheres**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 1999.

_____. Controle da criminalidade: mitos e fatos. **Revista Think Tank**. São Paulo, p. 1-29, 2001.

LÉVI-STRAUSS, C. **Tristes trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LHUILIER, D; AYMARD, N. **L'univers pénitenciaire: Du côté des surveillants de prison**. Paris: Desclée de Brouwer, 1997.

LIMA, R. C. **A sociedade prisional e suas facções criminosas**. Londrina: Edições Humanidades, 2003.

LINS, P.; SILVA, M.L. **Bandidos e evangélicos: extremos que se tocam**. *Religião e Sociedade*, Vol. 15, n.1, p. 166-173, 1990.

LOADER, I.; SPARKS, R. Contemporary landscapes of crime, order, and control: governance, risk, and globalization. In: MAGUIRE, M; MORGAN, R.; REINER, R. **The Oxford Handbook of Criminology**, New York: Oxford University Press, 2007. p. 78-101.

LOBO, E. S. Católicos e Evangélicos em prisões do Rio de Janeiro. **Comunicações do ISER**, Rio de Janeiro, n. 61, ano 24, p. 22-29, 2005.

LOFLAND, J.; STARK, R. Becoming a World-Saver: A theory of conversion to a deviant perspective. **American Sociological Review**. vol. 30, n. 6, dec., p. 862-875, 1965.

MAFRA, C. Relatos compartilhados: experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses. **Mana**, Rio de Janeiro, 6(1): 57-86, 2000.

_____. **Na posse da palavra – religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais do Instituto de Ciências Sociais da Univ. de Lisboa, vol. 1, 2002.

MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MARCONI, M.A.; LAKATOS, E.M. **Fundamentos de metodologia científica**. São Paulo: Atlas, 2003.

MARIANO, R. **Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. Crescimento pentecostal no Brasil: fatores internos. **REVER**, Revista de Estudos da Religião, São Paulo, Ano 8, p. 1-14, 2008.

MARIZ, C.L. **Coping with poverty: pentecostals and Christian base communities in Brazil.** Philadelphia, Temple University Press, 1994.

_____. Libertação e ética: Uma análise do discurso de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo. In: Antoniazzi, A. et.al. **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo.** 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 204-224.

MATHEWS, R. **Pagando el tiempo: una introducción a la sociología del encarcelamiento.** Barcelona: Bellaterra, 2003.

MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia.** São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MÉNDEZ, J. E.; O'DONNELL, G.; PINHEIRO, P. S. **Democracia, violência e injustiça: o Não-Estado de direito na América Latina.** São Paulo: Paz e Terra, 2000.

MONTGOMERY, R.L. **Introduction to the sociology of missions.** Westport, Conn: Praeger Publishers, 1999.

MORGAN, R.; LIEBLING, A. Imprisonment: an expanding scene. In: MAGUIRE, M; MORGAN, R.; REINER, R. **The Oxford Handbook of Criminology,** New York: Oxford University Press, 2007. p. 1100-1138.

NOVAES, R.R. **Os escolhidos de Deus: pentecostais, trabalhadores e cidadania.** Cadernos do ISER n. 19, Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.

ORO, A. P. Modernas formas de crer. **REB** 225, p. 39-56, 1997.

PAIXÃO, A.L. **Recuperar ou punir? Como o Estado trata o criminoso.** São Paulo: Cortez Editora, 1987.

PETTIGREW, J.; SHNEIDERMAN, S.; HARPER, I. Relationships, complicity and representation: conducting research in Nepal during the Maoist insurgency. **Anthropology Today.** 20 (01), p. 20-25, 2004.

PIERUCCI, A.F. “Bye bye Brasil” – O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. **Estudos Avançados**, São Paulo, 18 (52), p. 17-28, 2004.

PRIEST, R.J. “I discovered my sin!” Aguaruna evangelical conversion narratives. In: BUCKSER, A.; GLAZIER, S.D. (Org.) **The Anthropology of Religious Conversion**, Maryland: Rowman & Littlefield, 2003. p. 95-108.

QUIROGA, A. M. Religiões e prisões no Rio de Janeiro: presença e significados. **Comunicações do ISER**, Rio de Janeiro, n. 61, ano 24, p. 13-21, 2005.

RAMBO, L.R. Anthropology and the study of conversion. In: BUCKSER, A.; GLAZIER, S.D. (Org.) **The Anthropology of Religious Conversion**, Maryland: Rowman & Littlefield, 2003. p. 211-222.

_____. **Understanding religious conversion**. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1991.

RAMOS, G. **Memórias do cárcere Vol.2**. São Paulo: Record, 1994.

RATTON, J.L. Aspectos organizacionais e culturais da violência policial. In: RATTON, J.L.; BARROS, M. **Polícia, democracia e sociedade**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007. p. 139-152.

ROBBINS, J. **Becoming sinners**. Los Angeles: University of California Press, 2004a.

_____. **The globalization of Pentecostal and charismatic Christianity**. Annual Review of Anthropology, (33):117-43, 2004b.

_____. Sobre alteridade e o sagrado em uma época de globalização. O “trans” em “transnacional” é o mesmo “trans” de “transcendente”? **Mana**, Rio de Janeiro, 14(1):119-139, 2008.

RODGERS, D. **Making danger a calling: anthropology, violence and the dilemmas of participant observation**. Crisis States Research Centre working papers series 1, 6. Crisis States

Research Centre, London School of Economics and Political Science, London, UK. 2001. Disponível no site: <http://eprints.lse.ac.uk/28314/>. Acesso em: 10/12/2010.

RODRIGUES, G.E. Transgressão, controle social e religião: um estudo antropológico sobre práticas religiosas na Penitenciária Feminina do Estado do Rio Grande do Sul. **Debates do NER**, Porto Alegre, n.8, ano6, p. 9-20, 2005.

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

SALLA, F. **As prisões em São Paulo: 1822-1940**. São Paulo: Annablume, 1999.

_____. Os impasses da democracia brasileira: o balanço de uma década de políticas para as prisões no Brasil. **Lusotopie**, p. 419-435, 2003

_____. As rebeliões nas prisões: novos significados a partir da experiência brasileira. **Sociologias**. Porto Alegre, ano 8, n. 16, jul/dez, p. 274-307, 2006.

SANCHIS, P. O repto pentecostal à cultura católico-brasileira. In: Antoniazzi, A. et.al. **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 34-63.

SCHELIGA, E. L. Pesquisando conversão Pentecostal em unidades penais. **Religião & Sociedade**. V. 24, n. 2, dez., p. 73-99, 2004.

_____. “Sob a proteção da Bíblia”? A conversão ao pentecostalismo em unidades penais paranaenses. **Debates do NER**, Porto Alegre, n.8, ano6, p. 57-72, 2005.

SPARKS, R. The politics of imprisonment. In: JEWKES, Y. (Ed.) **Handbook on Prisons**. Cullompton: Willan Publishing, 2007. p. 73-94.

SYKES, G. M. **The society of captives: a study of a maximum security prison**. New Jersey: Princeton University Press, 2007.

STERN, V. **A sin against the future: imprisonment in the World**. Boston: Northeastern University Press, 1998

TAYLOR, C. **A secular Age**. Cambridge: Belknap Harvard, 2007.

TEIXEIRA, C. P. O pentecostalismo em contextos de violência: uma etnografia das relações entre pentecostais e traficantes em Magé. **Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 10, n.10, p.181-205, 2008.

_____. **A construção social do “ex-bandido”: um estudo sobre sujeição criminal e pentecostalismo**. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia). Rio de Janeiro. UFRJ, 2009.

THOMPSON, A. **A questão penitenciária**. Rio de Janeiro: Forense, 2000.

TURNER, V. **Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana**. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.

VARELLA, D. **Estação Carandiru**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

VARGAS, L.O. Religiosidade: poder e sobrevivência na Penitenciária Feminina do Distrito Federal. **Debates do NER**, Porto Alegre, n.8, ano6, p. 21-38, 2005.

WACQUANT, L. **As prisões da miséria**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. O legado sociológico de Pierre Bourdieu: duas dimensões e uma nota pessoal. **Revista de Sociologia e Política**. Curitiba, 19, p. 95-110, 2002.

_____. Seguindo Pierre Bourdieu no campo. **Revista de Sociologia e Política**. Curitiba, 26, p. 13-29, 2006.

_____. The curious eclipse of prison ethnography in the age of mass incarceration. **Ethnography**. V. 3(4), p. 371-397, 2002. Disponível em: <http://eth.sagepub.com>. Acesso em: 10/12/2008.

WASELFIZ, J.J. **Mapa da Violência 2010 – Anatomia dos homicídios no Brasil**. Instituto Sangaria, 2010. Disponível em www.institutosangari.org.br/mapadaviolencia/. Acesso em 10/05/2010.

WEBER, M. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.

WHYTE, W. F. **Sociedade de esquina**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

ANEXO



PODER JUDICIÁRIO DO ESTADO DA PARAÍBA
COMARCA DE CAMPINA GRANDE
6ª VARA CRIMINAL- VEP

AO OSCAR FERRAZ
1- CONHECER
2- DETERMINAR UM
AGENTE PARA ACOMPANHAR.
EM 06-11-07
Paulo Guilherme R. dos Santos
1º Ten QOPM
Dir. do R.C.G. Regional de Campina Grande
Mat. 590 645-6

Ofício nº **006/2007/ SEC.** Campina Grande – PB, 06 de setembro de 2007

Senhor Diretor,

Este juízo foi procurado pelo doutorando EDUARDO HENRIQUE ARAÚJO DE GUSMÃO, estudante da Universidade Federal de Pernambuco, com a intenção de realizar nesta unidade prisional uma pesquisa de campo, vinculada ao Projeto de Pesquisa intitulado "Religião, Cárcere e Violência: Uma análise sobre a atuação dos agentes religiosos em unidades Penais".

Após criteriosa análise, decidi pela autorização, tendo em vista que o mesmo cumpriu todas exigências por mim feitas oportunamente.

Sendo assim, valho-me do presente expediente, para informar a Vossa Senhoria, que o doutorando supra citado, está autorizado para desenvolver a sua pesquisa, que por sua vez será efetuada nos espaços dessa unidade. Aproveito também o ensejo, para determinar que seja dado todo o apoio necessário por parte de seus subordinados, para o bom desempenho desta pesquisa, informando-nos quando necessário de incidentes ou alguma anormalidade que por ventura venha a acontecer.

Certo de Vossa compreensão, externo meus votos de estima, consideração e apreço.

Cordialmente,

Adhemar de Paula Leite Ferreira Neto

Juiz de Direito de 3ª Entrância

Ao
Ilustríssimo Senhor
Ten Paulo Guilherme Rodrigues dos Ramos Santos
Digníssimo Diretor da Penitenciária Regional de Campina Grande - PB
NESTA

Paulo Guilherme R. dos Santos
1º Ten QOPM
Dir. do R.C.G. Regional de Campina Grande
Mat. 590 645-6