



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA



INSTITUTO DE PSICOLOGIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

DJEAN RIBEIRO GOMES

***“A GENTE NÃO TEM NOSSO CANTO, NÃO TEM UM LUGAR”*: PRÁTICAS
DISCURSIVAS SOBRE A ASSISTÊNCIA RELIGIOSA DE MATRIZ AFRICANA NO
CÁRCERE**

**SALVADOR
2018**

DJEAN RIBEIRO GOMES

“A GENTE NÃO TEM NOSSO CANTO, NÃO TEM UM LUGAR”: PRÁTICAS
DISCURSIVAS SOBRE A ASSISTÊNCIA RELIGIOSA DE MATRIZ AFRICANA NO
CÁRCERE

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia, como requisito final de avaliação para obtenção de título de mestre em Psicologia Social.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a. Mônica Lima de Jesus
Linha de Pesquisa: Cognição Social e Dinâmicas Interacionais

Palavras-Chaves: Intolerância Religiosa. Racismo Institucional. Sistema Prisional. Psicologia Social Construcionista. Práticas Discursivas

Salvador
2018

Ribeiro Gomes, Djean

“A gente não tem nosso canto, não tem um lugar”: Práticas discursivas sobre a Assistência Religiosa de Matriz africana no Cárcere / Djean Ribeiro Gomes. -- Salvador, 2018.
148 f.

Orientadora: Mônica Lima de Jesus.

Dissertação (mestrado - mestrado em psicologia Social) -- Universidade Federal da Bahia, programa de Pós-graduação em psicologia, 2018.

1. Intolerância religiosa. 2. Racismo institucional. 3. Sistema prisional. 4. Psicologia Social Construcionista. 5. Práticas Discursivas. I. Lima de Jesus, Mônica. II. Título.

E NADA(?) PEDI ... SÓ AGRADECI

Pensar em todo o processo de travessia na produção desse fazer, sem sombras de dúvidas, é perder e se achar. E foram nas diversas pontes e caminhos, curvas e encruzilhadas que recebi muitas contribuições e ajudas, indispensáveis para a conclusão desse trajeto. E agradecer nada mais é que dividir as honras.

Primeiramente agradeço ao meu sagrado, em especial, aos Orixás e Encantados que me permitiram chegar, passar e vivenciar o que foi possível. Poderia citar alguns, mas hesitarei, pois certamente não sei serei abrangente o suficiente.

Ter na torcida e nas orações dona Rita de Cassia, minha mãe, meu grande baluarte, é a certeza do meu eterno e incansável reconhecimento Sem esquecer a minha Ya Marlene de Nanã, sempre a aconselhar para os cuidados e zelos que eu deveria ter ao desbravar caminhos acadêmicos tão suntuosos. De igual maneira, à minha companheira Priscila Carla, quem pode vivenciar algumas das minhas crises e que sempre esteve firme e me impulsionou de diversas formas. A toda minha família que vibrou: minhas irmãs, minha sobrinha, tias, tios. Minhas sinceras estimas.

Não menos localizada, minha orientadora, Monica Lima, Moli. O respeito que pouco pude experimentar na vida acadêmica. Sempre cuidadosa e atenta nas intervenções e sugestões. Não posso deixar de mencionar os amigos e colegas do grupo de pesquisa, presenças fundamentais nas tardes de supervisão das quintas-feiras. Em especial, Emilly Sales, Carolina Medrado, Tiago Ferreira, Manuela Brito e Hamilton Andrade. Sou muito grato.

Sem perder de vista que nossos passos vêm de longe, não cheguei pronto e estou longe de estar. Assim, não posso deixar de mencionar as inspirações de Valter e Valdisia da Mata, Altair Paim, Gilcimar Dantas (que esteve na banca de qualificação - 2), Nzinga Mbandi, Alexandra Santos e tantas e tantos amigas/os que me impulsionaram nessa escalada. Pessoas que influenciaram de algum modo o curso dessa pesquisa, seja antes dela acontecer ou no seu processo.

Um agradecer especial à Rosaline Otero, Rosa, bibliotecária do Conselho Regional de Psicologia da Bahia que colaborou com esse trabalho. Mulher de muita estirpe, humildade que transborda qualquer rótulo, competente e sempre disposta com suas dicas de referências. Algumas benevolências não tem dinheiro que pague, pois tem momentos que um simples estender de mão, é um impulso pra uma vida toda. Que não falte luz em seus caminhos.

Não menos importante, preciso agradecer, enormemente, aos gestores, agentes penitenciários/as, o agente religioso e os custodiados das unidades prisionais que me acolheram e possibilitaram o desenvolvimento dessa pesquisa. Não apenas as/os que entrevistei, mas também, aquelas/es que viabilizaram (des)encontros estratégicos.

Obrigado! A dúpé! Mo júbà!

DIZ/FAÇO

[...] ama-de-leite
amarelo-azeite
azeite...dendezeiro...deleite:
farofa, ebó, padê:
(to falando de cocaína não, tá?)
Laroyê!
midádicumê?
chuta não!
que eh macumba
eh o quê? enfeite?
eh seita? Aceite
neh enredo não
neh folclore não
não eh possessão
eh religião
uma ala no sambódromo
basta
ria? tava bom pra catarse
do delírio coletivo?
eh primitivo?
eh “fei /ti/ça/ria”?
(cabia num capítulo da sua tese na
antropologia?)
fantasia: carnaval carniçal
bambuzal urubuzal
filial da sucursal
do inferno colonial "eu vim
porque me roubaram"
me venderam porque
me compraram!
me doeram
dor...arracaram
dor
mares de banzo
navegaram
dor
me odiraram
dó?
chicotearam
atearam fogo?
também no terreiro de iaiá
sopra um vento, Oyá, Epahey Oyá
que livrai-nos do mal do esquecimento

de quem?
dos santos, malditos,
que diriam “amém” rindo por dentro
fingindo
espanto?
quizila... quebranto...
Ifá , com você
eu vim do mar
do amar
gor eu podia saber de cor
a dor
me chamar de errante
me ceder ao feitor
eu podia ser só
matéria turva
memória podrejante em rio-curva
mas mais:
sou carne crua
línguafiada
mente assentada
y pele... pele! Agô:
minha
pele: tu, es-
cura
tu és cura
alimenta de um tanto minhas fundura...
quebranto... quizila? Banzo.
quelê / acalanto / roncó / Irê:
Orí forte > plexo convexo >
Ofá rumo:
sorte
calmaria
tecnologia ancestral
y força
axé, princípio vital fim y meio,
é força
[...]

Tatiana Nascimento,
Lundu, 2017

RESUMO

A realidade do sistema prisional é historicamente marcada por violações sistemáticas de direitos humanos que ocorrem de forma generalizada, desde a violência institucionalizada na prática de agentes penitenciários contra custodiados até o não cumprimento de direitos assistenciais garantidos por lei, inclusive, a assistência religiosa, que está prevista na Constituição Federal e na Lei de Execução Penal, dentre outros mecanismos normativos. O cumprimento seletivo do direito ao exercício religioso está diretamente associado ao contexto desigual e histórico de liberdade e expressão religiosas produzidas no Brasil. Sobretudo, direcionado às religiões de matrizes africanas que tiveram seu legado cultural e ritualístico, criminalizado, demonizado e patologizado pelo Estado através de diversos mecanismos estatais com base em intervenções científicas racistas e intolerantes. A respeito das religiões nos espaços de confinamento, a presença religiosa é marcante desde o modelo dos suplícios até o modelo prisional que testemunhamos na atualidade. Se antes havia uma exclusividade católica, com as transformações históricas e políticas, em especial, das formas de governo, a pluralidade religiosa nos espaços públicos foi possibilitada, principalmente, quando o Estado brasileiro se instituiu como laico. Apesar disso, a realidade religiosa do cárcere continua sob a égide do cristianismo, com a forte influência de vertentes cristãs pentecostais e neopentecostais, em contraponto, ao processo de demonização e desautorização que subjuga as religiões de matrizes africanas e seus adeptos. Dessa maneira, o objetivo desse estudo foi analisar como acontece a assistência religiosa direcionada a custodiados adeptos de religião de matriz africana e quais as suas possibilidades e limitações no contexto prisional. A pesquisa teve como lócus três unidades prisionais do Complexo Penitenciário Lemos Brito, na cidade de Salvador/Bahia. Utilizamos teórica e metodologicamente os princípios da Psicologia Social Construcionista, em particular, as noções de práticas discursivas, produção de sentidos e as contribuições de Franz Fanon como prisma para a produção dos dados, entendendo que a realidade é uma construção social e que é mediada pelo discurso. Para análise dos dados, utilizamos a análise categorial temática com base em entrevistas semiestruturadas de um agente religioso de matriz africana que atuou no sistema prisional, cinco custodiados que são religiosos/simpatizantes de alguma religião de matriz africana e três agentes penitenciários que demonstraram ter posicionamentos importantes na dinâmica prisional para refletir sobre o fenômeno da religiosidade investigada. Os resultados foram compilados em duas categorias temáticas centrais, significados do exercício religioso/de religião e estratégias para o exercício religioso. A primeira agrega quatro categorias: Sentidos da Religião/Religiosidade; Cuidado e Proteção do Corpo; e, Efeitos Psicossociais da Prisão no pertencimento religioso. O segundo agrupamento temático contempla: Estratégias Religiosas e Limitações Institucionais; Discursos Intolerantes e Privilégios Religiosos; e, Uso Conveniente da Religião. Os resultados apontam a não aplicabilidade da assistência religiosa para quem pratica alguma religião de matrizes africanas, apesar também de descortinar formas de exercício e resistência religiosas dos custodiados mediadas por familiares nos momentos de visitas em um contexto árido de possibilidades, atravessados por práticas discursivas de intolerância religiosa e racismo institucionalizados por parte de custodiados cristãos, sobretudo de evangélicos/protestantes, e também por agentes penitenciários que no cotidiano prisional naturalizam a desigual deseabilidade social das religiões professadas, criando privilégios religiosos, por um lado, e desautorização e demonização, por outro.

Palavras-chave: Intolerância Religiosa. Racismo Institucional. Sistema Prisional. Psicologia Social Construcionista. Práticas Discursivas.

ABSTRACT

The reality of the prison system has historically been marked by systematic violations of human rights that occur in a widespread way, from institutionalized violence in the practice of penitentiary agents against custodians to non-compliance with legal assistance rights, including religious assistance. provided for in the Federal Constitution and in the Law on Criminal Execution, among other normative mechanisms. The selective fulfillment of the right to religious exercise is directly associated with the unequal and historical context of freedom and religious expression produced in Brazil. Above all, directed to the religions of African matrices that had their cultural and ritualistic legacy, criminalized, demonized and pathologized by the State through various state mechanisms based on racist and intolerant scientific interventions. Concerning religions in confinement spaces, the religious presence is marked from the model of the tortures to the prison model that we witness today. If Catholic exclusiveness had previously existed, with the historical and political transformations, especially of the forms of government, religious plurality in public spaces was made possible, especially, when the Brazilian State instituted itself as a layman. In spite of this, the religious reality of the jail continues under the aegis of Christianity, with the strong influence of Pentecostal and neo-Pentecostal Christian strands in counterpoint to the process of demonization and disauthorization that subjugate the religions of African matrices and their followers. In this way, the objective of this study was to analyze how religious assistance is directed to religious adherents of African religion and what are their possibilities and limitations in the prison context. The research had as locus three prison units of the Penitentiary Complex Lemos Brito, in the city of Salvador / Bahia. We use theoretically and methodologically the principles of Constructivist Social Psychology, in particular, the notions of discursive practices, production of meanings and the contributions of Franz Fanon as prism for the production of data, understanding that reality is a social construction and is mediated by speech. In order to analyze the data, we used the thematic categorical analysis based on semi-structured interviews of a religious agent of African matrix who worked in the prison system, five custodians who are religious / sympathizers of some religion of African matrix and three prisoners who have shown an important positioning in the prison dynamics to reflect on the phenomena of the religiosity investigated. The results were compiled into two central theme categories, religious practice / religion meanings, and strategies for religious exercise. The first category includes four categories: Sense of Religion / Religiosity; Body Care and Protection; and, Psychosocial Effects of Prison on religious belonging. The second thematic grouping includes: Religious Strategies and Institutional Limitations; Intolerant Discourses and Religious Privileges; and, Convenient Use of Religion. The results point to the non-applicability of religious assistance to those who practice a religion of African matrices, although it also reveals ways of religious exercise and resistance of the guarded ones mediated by family members in the moments of visits in an arid context of possibilities, crossed by discursive practices of intolerance religious and institutionalized racism on the part of guarded Christians, especially evangelicals / protestants, as well as prison agents who, in prison daily life, naturalize the unequal social desirability of professed religions, creating religious privileges on the one hand, and disavowal and demonization on the other.

Key words: Religious Intolerance. Institutional Racism. Prison System. SocialPsychologist
Social psychology constructionist. Discursive Practices.

SUMÁRIO

1. APRESENTAÇÃO	10
1. RELIGIÃO, SISTEMA PUNITIVO E PRISIONAL	15
2.1 MODELO PUNITIVO, RELIGIÃO E PRISÃO	15
2.2 RELIGIÃO, SISTEMA PRISIONAL E AS RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS	23
2. TRAJETÓRIAS TEÓRICA E METODOLÓGICA	35
3.1 PERCURSO TEÓRICO	35
3.2 PERCURSO METODOLÓGICO	49
3.2.1 Caminhos Metodológicos Percorridos	50
3.2.2 Contexto de Pesquisa e Pessoas Participantes	53
3.2.3 Produção das Análises	60
3.3 CONSIDERAÇÕES ÉTICAS	63
3. ANÁLISES E RESULTADOS	64
4.1 SIGNIFICADOS DO EXERCÍCIO RELIGIOSO/DE RELIGIÃO	64
4.1.1 Sentidos da Religiosidade/Religião	65
4.1.2 Cuidado e Proteção do Corpo	79
4.1.3 Efeitos Psicossociais da Prisão no pertencimento religioso	80
4.2 ESTRATÉGIAS PARA O EXERCÍCIO RELIGIOSO	86
4.2.1 Estratégias religiosas e limitações institucionais	86
4.2.2 Uso conveniente da Religião	108

4.2.3 Discursos Intolerantes e Privilégios Religiosos	109
4. CONSIDERAÇÕES	123
REFERÊNCIAS	133
APÊND. 1 – ENTREVISTA SEMIESTRUTURADO (AGENTE RELIGIOSO)	144
APÊND. 2 – ENTREVISTA SEMIESTRUTURADO (CUSTODIADOS)	145
APÊND. 3 – ENTREVISTA SEMIESTRUTURADO (AGENTE PENITENCIÁRIO)	146
APÊND. 4 - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO.....	147

1. APRESENTAÇÃO

A realidade do sistema prisional brasileiro tem sido objeto de diversas pesquisas, críticas e intervenções frente aos vários acontecimentos e fatos que descortinam suas fragilidades, violências cotidianas e deficiências em alterar os níveis de criminalidade e recuperação de custodiados, como ressaltam João¹ Bittencourt e Carine Bataioli (2014), Rodrigo Oliveira e Virgílio Matto (2009). O quadro de violações está relacionado com sua característica disciplinar e de controle institucionais de corpos indesejados pela sociedade, como analisou Michel Foucault (1987/2011), que por conta disso é produzido uma série de violações de direitos. Esse cenário provoca reflexões críticas de diversos setores dos movimentos de Direitos Humanos e de pesquisadoras/es, a exemplo das mencionadas pela organização não-governamental Anistia Internacional (2015), que aponta outros modelos de privação de liberdade e/ou reformas do formato vigente e hegemônico. As transgressões dos direitos humanos denunciadas são generalizadas, há superlotação e insalubridade dos espaços físicos, torturas cometidas contra os custodiados, não cumprimento de vários direitos assistenciais que são de obrigação do Estado suprir, concluiu Vanessa Barros (2009).

Documentos oficiais brasileiros sobre a Situação do Sistema Prisional também apontam superlotação, insuficiência de aplicação dos programas de remissão de penas, má atuação dos agentes penitenciários, prática de revista vexatória, falta de autorizações para visita, inadequado acompanhamento médico, psicológico e social nas unidades prisionais, ociosidade dos presos, além da morosidade da justiça (BRASÍLIA, 2006). Apesar da gravidade dos casos e situações, a realidade deficitária prisional se perpetua mesmo uma década depois, com investimentos e ações, como também sinaliza o Ministério Público Federal (CNMP, 2016). Não obstante, os diversos tipos de violações de garantia de direitos denunciados, há entre os estudos ou investigações disponíveis, poucos trabalhos que problematizem o lugar do exercício religioso nestes contextos de confinamento, em especial, que reflita a pluralidade religiosa do Brasil.

O exercício religioso nos espaços de privação de liberdade é subsidiado pela norma constitucional que obriga o Estado a garantir o direito à assistência religiosa. De acordo com José Silva (2013) existem duas perspectivas que englobam esse conjunto, uma concepção mais genérica e outra mais restrita. A primeira consiste nos serviços destinados para fins

¹ Como posicionamento político e ideológico, a cada primeira citação de um/a dado/a/ autor/a, será feita com o nome e sobrenome, a fim de destacar o gênero.

religiosos, que as igrejas e demais confissões religiosas prestam aos seus membros. Enquanto a segunda, vislumbra situações nas quais as pessoas se encontram em determinadas circunstâncias que tornam difícil ou impossível o exercício religioso, sendo o Estado o responsável por colaborar para que haja condições e meios necessários de efetivação desse direito. O autor enfatiza a segunda noção, pois é direcionada para serviços públicos, elaborada por José Mazário, sendo:

aquela garantia positiva, ou dever jurídico de actuação, que o Estado e os poderes públicos estabelecem para o pleno e efectivo exercício do direito à liberdade religiosa por parte das pessoas, membros de centros ou estabelecimentos, que se encontram numa situação de dependência ou sujeição aos mesmos na qual se limita ou cerceia a sua liberdade física (SILVA, 2013, p. 41).

Destarte, esse direito é acionado quando o exercício da liberdade religiosa sofre limitações, e por conta disso as entidades governamentais criam mecanismos normativos para possibilitar sua prática e exercício. Nessa direção, existem quatro tipos de modelos de assistência religiosa: a integração orgânica, concertação, livre saída, e livre entrada ou acesso (SILVA, 2013). Segundo o autor, o modelo orgânico é caracterizado quando o Estado é responsável pela prestação da assistência religiosa através dos serviços públicos e os ministros religiosos são funcionários da instituição, típico de um Estado Confessional. Já no formato de concertação, ocorre quando há um convênio entre a administração do serviço e a confissão religiosa, na qual a primeira compromete-se com o financiamento da assistência religiosa. O modelo de livre saída circunscreve um contexto em que as pessoas estejam em situação de liberdade limitada por questões institucionais, mas que possam exercer suas necessidades religiosas fora dos estabelecimentos, frequentando os lugares de culto das suas religiões, durante horas e dias pré-estabelecidos organizados pela instituição que estão vinculadas. Por fim, o modelo de livre entrada ou acesso é determinado via estabelecimento de regras e condições para que as organizações religiosas possam atuar no interior das instituições de privação ou confinamento, por meio de regulamento de datas e horários prévios, sendo que neste formato não existe nenhuma relação jurídica entre as partes, tampouco, de financiamento do custeio da assistência prestada.

No Brasil, a assistência religiosa está entre os Direitos e Garantias Fundamentais que constam na Constituição Federal vigente, principal mecanismo normativo nacional, que assegura a liberdade de crença e o livre exercício religioso como invioláveis e garantidas por lei (BRASIL, 2017/1988). De acordo com a Lei nº 9.982 de 2000, nosso modelo de assistência religiosa é de Livre Entrada ou Acesso, em que a normativa versa: “Aos religiosos de todas as confissões assegura-se o acesso aos hospitais da rede pública ou privada, bem

como aos estabelecimentos prisionais civis ou militares, para dar atendimento religioso aos internados, desde que em comum acordo com estes” (BRASIL, 2000). Ainda na seara normativa, a Lei de Execuções Penais, em seu Artigo 24, garante que esta “será prestada aos presos e aos internados, permitindo-se-lhes a participação nos serviços organizados no estabelecimento penal [...] no estabelecimento haverá local apropriado para os cultos religiosos” (BRASIL, 2009, p. 24-25).

O cenário nacional a respeito da assistência religiosa no sistema prisional evidencia uma predominância de religiões associadas às vertentes cristãs, sejam elas de característica católica, evangélica ou protestante, destaca Antonio Silva Junior (2015). No contexto baiano, repete-se a predominância nacional de grupos religiosos cristãos, com a mesma característica, afirma Bruno Oliveira (2012). Essa configuração tem relações com o processo histórico de reconhecimento do Estado dessas religiões de base europeia, e da presença delas nos organismos públicos, em oposição ao reconhecimento tardio e perseguições historicamente instauradas contra religiões de matrizes africanas, espíritas e outras não-cristãs, confirma Maurício Araújo (2007).

Considerando as diversas violações que ocorrem no seio das instituições de privação de liberdade e a desigualdade de exercício e liberdade religiosa nesses contextos, buscamos responder a questão: **Como acontece a assistência religiosa direcionada a custodiados adeptos de religião de matriz africana e quais as suas possibilidades e limitações no contexto prisional?** De maneira geral, com a finalidade de refletir sobre tal questionamento, intentamos **analisar práticas discursivas e sentidos produzidos sobre as religiões de matrizes africanas, construídas por agentes penitenciários, custodiados e agentes religiosos que vivenciam direta ou indiretamente a experiência do encarceramento.** Nesse caminho, de forma específica, procuramos compreender as estratégias e possibilidades para exercer as religiosidades utilizadas por custodiados vinculados a alguma religião de matriz africana e os impactos no cotidiano do cárcere. De igual maneira, buscamos analisar concepções e práticas de agentes penitenciários sobre a relação de práticas religiosas de matrizes africanas e os possíveis impactos gerados no cotidiano penitenciário. E, por fim, identificar concepções e práticas de agentes religiosos de matriz africana sobre o trabalho de assistência religiosa desenvolvido no cárcere.

A pesquisa teve como contexto três unidades prisionais do Complexo Penitenciário Lemos Brito, na cidade de Salvador/Bahia. Utilizamos teórica e metodologicamente os princípios da Psicologia Social Construcionista, inspirados nos estudos de Kenneth Gergen, (2011a; 2011b), em especial, as práticas discursivas e produção de sentidos desenvolvida por

Mary Spink (2010), como prisma para a produção dos dados. Para análise dos dados produzidos, em consonância com o pressuposto teórico, realizamos análise categorial temática, proposta por Félix Vásquez (1996). Neste particular, o estudo traz uma contribuição específica por focalizar as religiões de matrizes africanas, e o propósito foi destacar o processo de construção de sentido em um contexto de demonização e desautorização das religiões de matrizes africanas, como nos adverte Anderson Silva (2008), com base na intolerância religiosa e no racismo, o que requer uma postura do Estado que garanta a efetividade da legislação de liberdade religiosa, sem perder de vista os preceitos laicos e de promoção de direitos humanos.

Face ao problema e objetivos postos nessa investigação, apresentamos no segundo capítulo, alguns estudos que descortinam a relação da religião com sistemas punitivos que precederam o modelo prisional como entendemos na atualidade, sendo dividido em dois tópicos. No primeiro, evidenciamos formas punitivas presentes no final da idade média e meados da moderna, a atuação e influência religiosas na aplicação das penas e torturas, traçando um paralelo histórico até o modelo prisional vigente e algumas modificações contextuais que aconteceram ao longo do tempo que apontam para a ampliação da presença religiosa nesses espaços. No segundo momento, abordamos diversas pesquisas que situam possibilidades, sentidos e significados que as religiões desencadeiam nos contextos de encarceramento e os impactos sociais gerados. Ademais, apresentamos também, algumas produções a respeito do lugar das religiões de matrizes africanas no desenvolvimento da população negra, seu processo histórico de criminalização e perseguição sistemática produzida pelo Estado, e o lugar que essas religiões ocuparam/ocupam nos espaços de privação de liberdade.

No capítulo seguinte, traçamos os caminhos teóricos e metodológicos da psicologia social construcionista, das práticas discursivas e produção de sentidos, adotados nessa investigação, além de elementos teóricos atinentes à instituição prisional, as religiões de matrizes africanas e os fenômenos sociais, históricos e políticos, a exemplo do racismo e da intolerância religiosa, que atravessam e/ou estruturam o contexto relacional cárcere/religião. De forma complementar, descreveremos os percursos trilhados para produzir os dados através de entrevistas semiestruturadas com agente religioso, custodiados e agentes penitenciários, audiogravadas e submetidas à análise categorial temática. A preocupação maior, relacionada à inspiração teórica/metodológica construcionista, é explicitar cada passo dado desde a entrada no campo de pesquisa até o processo de categorização e análise elaboradas.

O quarto capítulo circunscreve as análises feitas, os resultados alcançados e está subdividido em dois tópicos referentes às duas categorias temáticas centrais que congregam categorias subjacentes. A primeira é sobre os significados do exercício religioso, que agrega quatro categorias: Sentidos da Religião/Religiosidade; Cuidado e Proteção do Corpo; e, Efeitos Psicossociais da Prisão sob a Religião. O segundo agrupamento temático contempla: Estratégias Religiosas e Limitações Institucionais; Discursos Intolerantes e Privilégios Religiosos; e, Uso Religioso Conveniente.

Por fim, no quinto capítulo nos debruçamos sobre as considerações geradas dessas análises e interpretações, quando apresentamos a síntese das contribuições que este trabalho sinaliza, os percalços e entraves encontrados e os horizontes que possam dirimir o foço existente entre o direito constitucional da liberdade religiosa e seu exercício.

2. RELIGIÃO, SISTEMA PUNITIVO E PRISIONAL

Abordaremos nessa sessão alguns estudos que situam aspectos históricos e políticos entre a religião e as formas de punição pré-prisionais e prisionais, quais religiões ocuparam esse cenário ao longo do tempo, tendo como ponto de partida a visão foucaultiana. Não objetivamos uma revisão exaustiva, porém a tentativa é situar a relação cárcere-religião, a partir de alguns estudos desenvolvidos, sobretudo, no contexto brasileiro. Ademais, não pretendemos descortinar todas as transformações ocorridas ao longo do tempo que influenciaram essa relação, mais sim situar o lugar que a religião ocupou/ocupa.

2.1 MODELO PUNITIVO, RELIGIÃO E PRISÃO

As formas de punição pré-existentes à prisão como modelo institucional tinha no corpo físico seu principal ponto de intervenção. As torturas físicas eram a forma majoritária de fazer penar aqueles que eram tidos como criminosos ou tinham de alguma forma atentado contra as normas e costumes vigentes. Um dos períodos mais marcados por essa lógica foi atravessado pelas dinâmicas do feudalismo e absolutismo.

As formas punitivas corporais se expressavam, em sua maioria, no que ficou conhecido como suplícios. Essas penas físicas se configuravam desde a utilização de coleiras de ferro, marcação com ferrete, açoites, amputações, pena de morte através de enforcamentos ou decapitação. O suplício era uma técnica punitiva que tinha por premissa a produção de sofrimento, relacionando o tipo de ferimento e intensidade com a gravidade do crime, quem era o criminoso e o pertencimento social de suas vítimas (FOUCAULT, 2011).

As cenas de barbárie passavam pelo crivo do rei, que julgava quem deveria viver ou morrer. A figura real se assemelhava a divindade que nada nem ninguém deveriam contestar, pois estava atrelada diretamente à igreja católica, força soberana e incontestável da época. O suplício acabava por produzir uma função jurídico política, pois se tratava de execução pública, entremeada de ritualística de poder em que o rei era a centralidade e os súditos expressavam submissão ao soberano (FOUCAULT, 2011). Simbolizada na figura absolutista, os efeitos eram evidenciados na assimetria entre quem cometeu um delito e a figura do rei, afirmação máxima do poder e triunfo. O filósofo ainda revela que paralelo às retaliações físicas, os condenados ainda precisavam fazer “declarações em voz alta de arrependimento pela ofensa feita a Deus e ao rei” (p. 49). Assim, percebe-se que o discurso religioso era presença comum no modelo absolutista, estava impregnado nos processos de julgamento, atrelado como mecanismo expiatório da conduta moral dos desviantes e criminosos.

Esse período de expressividade dos suplícios como forma de punição aos crimes e delitos, com deleite às atrocidades, também encontra ressonância em valores e práticas próprias ao cristianismo, expressos na arte selvagem de fazer punir e sofrer oriunda de um período anterior, a inquisição. Tal quadro também aponta, como assevera Cesare Beccaria (2013), que a influência cristã no ordenamento jurídico provocou uma concepção sobre as punições e penas com base numa vingança coletiva, a partir do prisma pecado/moral.

Esse cenário de barbaridades desmedidas com a forma de punir passa a ser criticado e questionado com o decorrer do tempo, das transformações políticas e legislativas. A insurgência desse pensamento coaduna com uma série de protestos que ocorriam do público acerca dos julgamentos privados, da desproporcionalidade entre os castigos impostos face aos delitos praticados e da própria pena de morte em algumas circunstâncias, que acabava por revelar uma prática punitiva extremamente degradante.

De fato, "desapareceu o corpo supliciado, esquartejado, amputado, marcado simbolicamente no rosto ou no ombro, exposto vivo ou morto, dado como espetáculo. Desapareceu o corpo como alvo principal da repressão penal" (FOUCAULT, 2011, p. 13), mas, a punição não. Sobre a humanização que a transformação trouxe, Foucault desconfia. Pois de fato o suplício desapareceu, mas, por outro lado, foi criada uma tecnologia de produção de sofrimento ao corpo, com menor retaliação ao corpo biológico.

A penalidade excessiva em decadência frente às modificações legislativas, políticas e sociais apontaram possibilidades para um novo modelo de punição, não tão inédito, já que resguardava velhas práticas, que no final das contas as mudanças não foram significativas em termos de possibilitar modificações mais estruturais que afetassem na diminuição das arbitrariedades existentes. Assim, velhos personagens deram lugar a tantos outros novos para produzir formas de manutenção de controle, disciplina e punição com outras configurações.

Por efeito dessa nova retenção, um exército inteiro de técnicos veio substituir o carrasco, anatomista imediato do sofrimento: os guardas, os médicos, os capelães, os psiquiatras, os psicólogos, os educadores; por sua simples presença ao lado do condenado, eles cantam à justiça o louvor de que ela precisa: eles lhe garantem que o corpo e a dor não são objetos últimos de sua ação punitiva. (FOUCAULT, 2011, p. 16)

Do exposto até aqui, as formas de punições perpetradas nos séculos da idade média e moderna tinham retaguarda na religião, nos pressupostos de pecado, redenção, culpa do cristianismo, para pessoas que tiveram o malgrado de serem rotulados de desviantes, pecadores, ou seja, a escória da sociedade.

O surgimento da prisão como forma de punição estabelecida e o lugar da religião ainda permaneceram entrelaçados, exercendo a função moralizante, associado à lógica disciplinar. Foucault (2011) nos revela, nos entremeios de seus escritos, que o contexto prisional e suas dinâmicas, são terrenos férteis para a religiosidade cristã quando ele afirma que “A expiação que tripudia sobre o corpo deve suceder um castigo que atue, profundamente, sobre o coração, o intelecto, à vontade, as disposições” (p. 21). A presença dessa religiosidade, então, ocupa o lugar de desviar o mal dos corações malfeitores, produzir corpos docilizados, submissos e exercitáveis ao trabalho. Esse foco para além do corpo demandava maior controle dos comportamentos e atenção vigilante aos detalhes do que não era bem quisto no sistema de clausura.

Dessa “arte de talhar pedras” haveria uma longa história a ser escrita – história da racionalização utilitária do detalhe na contabilidade moral e no controle político [...] Nessa grande tradição da eminência do detalhe viriam se localizar, sem dificuldade, todas as meticulosidades da educação cristã, da pedagogia escolar e militar, de todas as formas, finalmente, de treinamento. (FOUCAULT, 2011, p. 135)

O “novo” formato punitivo tem alguns princípios centrais a exemplo do isolamento, em que a solidão atua como um mecanismo de autorregulação da pena, ou seja, a individualização da pena. O segundo elemento é o trabalho, que aliado ao primeiro atua como agente de transformação carcerária, ao passo que o infrator literalmente pague pelos crimes cometidos, além de produzir sujeitos mecanizados. Também há a premissa da regeneração do condenado, pois a prisão e sua reclusão devem estar ajustadas à transformação moral do prisioneiro no decorrer da pena. Os três grandes esquemas, como diria Foucault (2011), o esquema político-moral do isolamento individual e da hierarquia, o modelo econômico da força aplicada a um trabalho obrigatório e o modelo-técnico médico da cura e da normalização, engendram a maquinaria prisional como instituição disciplinar. Para o filósofo, a disciplina é operacionalizada em três pilares interligados: o medo, o julgamento e a destruição. O modelo disciplinar se presentifica na sociedade em suas configurações arquitetônicas, seja do ponto de vista físico, seja o estrutural. Essa lógica se instalou em grandes instituições sociais e organizacionais como a escola, a família, o hospital, o quartel, a fábrica e os espaços de trabalho, dentre outras, em que a lógica panoptica ocupou centralidade.

As mudanças ocorridas no contexto europeu também se expressaram no contexto americano. Loic Wacquant (2003) se debruça sobre o sistema prisional, no contexto estadunidense, e retrata as mudanças que ocorreram dos modelos punitivos ao prisional, paralelo as mudanças sociais e políticas, a exemplo da escravidão, abolição da escravatura e

as políticas implementadas de controle da população negra ex-escravizada. O autor salienta que as reformas ocorridas no final do século XIX e no decorrer do século XX no modelo punitivo destinado à sociedade desviante, foi uma falácia e que o dispositivo figurava como mais uma forma de controle dos corpos negros pobres e indesejáveis, libertos da alcunha escravocrata, paralelo às formas de controle social extramuros penitenciário.

O modelo de prisão nos Estados Unidos teve altas ligações com o gueto², a partir de comparações histórico-analíticas, pois ambos os espaços serviram de confinamento forçado, tinha como público majoritário a população negra estadunidense, além de primarem pela exploração da força de trabalho e a exclusão social (WACQUANT, 2003). Ou seja, “todos os dois têm por missão confinar uma população estigmatizada de maneira a neutralizar a ameaça material e/ou simbólica que ela faz pesar sobre a sociedade da qual foi extirpada” (p. 108), tendo como antecedente o imaginário social escravocrata, sendo o gueto uma “prisão social” e a prisão um “gueto judiciário”. De outra forma, na perspectiva do pesquisador, seria um encarceramento de segurança e um encarceramento de autoridade, combinação que provoca um circuito fechado de exploração e marginalização social desses segmentos populacionais. Desse modo, o que se descortina é a proximidade intencional de dois modelos institucionais de controle e segregação racial que se configura como um contínuo para manter em “rédeas curtas” o grupo populacional considerado estorvo para a sociedade.

Logo o gueto negro, convertido em instrumento de pura exclusão pela contração simultânea da esfera do trabalho assalariado e da assistência social, e desestabilizado ainda mais pela penetração crescente do aparelho penal do Estado, viu-se ligado ao sistema carcerário por uma tripla relação de equivalência funcional, de homologia estrutural e de sincretismo cultural, tanto que eles constituem hoje um único e mesmo *continuum* carcerário que encerra uma população redundante de jovens homens (e cada vez mais mulheres) negros(as) que circulam em circuito fechado entre esses dois polos segundo um ciclo auto-perpetuado de marginalidade social e legal de consequências pessoais e sociais devastadoras (WACQUANT, 2003, p. 119).

Toda essa intersecção, contextualizada com os fatos políticos e históricos, evidenciam a relação imbricada de perspectivas racistas e excludentes com as lógicas punitivas e prisionais, provocando desumanização sistemática de africanos/as e seus/suas descendentes, paralelo ao modelo de produção capitalista que substituiu antigos escravizados em camponeses livres enclausurados na miséria e servidão. O objetivo era continuar a subtrair

² Dispositivo socioespacial que permite a um grupo estatutário dominante em um quadro urbano desterrar e explorar um grupo dominado portador de um capital simbólico negativo [...] Uma relação étnico racial de controle e de fechamento composta de quatro elementos: estigma, coação, confinamento territorial e segregação institucional (WACQUANT, 2003, p. 117).

a força de trabalho negra de forma similar ao que ocorreu na escravidão e, ao mesmo tempo, manter os corpos negros a uma distancia segura e ótima, com a finalidade de produção material e simbólica que continuasse a beneficiar a sociedade branca e hegemônica. Juliana Borges (2018) afirma que os sistemas punitivos instaurados nas sociedades

“não são alheios aos sistemas políticos e morais, são fenômenos sociais que não se prendem apenas ao campo jurídico, pelo contrário, tem um papel no ordenamento social e tem, em sua constituição, uma ideologia hegemônica e absolutamente ligada à sustentação de determinados grupos em detrimento de outros [...] Mais do que perpassado pelo racismo, o sistema criminal é construído e ressignificado historicamente, reconfigurado e mantendo esta opressão que tem na hierarquia racial um dos pilares de sustentação” (p. 39-40).

O Brasil se espelhou nesse modelo de organização punitiva e tomou a Europa e América do Norte como diretriz civilizatória do período oitocentista, concernente à modernização do país em diversas esferas. De acordo com Cláudia Trindade (2009) essa penalidade moderna adotada no país, em específico na Bahia, era regida em sua dinâmica de funcionamento “por normas que seriam aplicadas de acordo com o modelo penitenciário escolhido pelas autoridades, mas todos eles utilizavam elementos como o trabalho, a religião, a disciplina, o uso de uniformes e, sobretudo, o isolamento como métodos de punição e recuperação” (p. 171).

Novamente a religião aparece no cerne do ordenamento jurídico-político de controle e punição, dessa vez implantada no império baiano, via Constituição do ano de 1824 que abolia as penas corporais e cruéis, que não se aplicava aos escravos, apenas aos homens livres, com o objetivo de vigiar, disciplinar e recuperar os condenados, no caso específico, na primeira penitenciária estabelecida na Bahia (TRINDADE, 2009). A autora nos revela que por conta do contexto escravocrata ainda legalizado na época, não era incomum ter pessoas negras livres ou libertas confundidas pela polícia como escravas e serem presas. Além disso, existia um quantitativo considerável da população africana e descendente entre os sentenciados nessa primeira casa prisional.

A ambiência do novo modelo punitivo centrado no trabalho, com a organização econômica baseada na escravidão e exploração do trabalho africano, em ápice no final do século XIX, sofria pressão internacional para sua substituição e extinção, em prol da forma capitalista de administração e governo. Como apontou Wacquant (2003), esse modelo insurgiu como um novo mecanismo de exploração do trabalho das camadas negras e vulneráveis, propiciando a continuidade arbitrária por parte dos exploradores colonizadores e seus descendentes com o auxílio da religião católica. Com o fim do colonialismo e o

estabelecimento do modelo republicano brasileiro, destaca Ana Quiroga (2009), o catolicismo deixa de ser a religião oficial, produzindo ares de liberdade religiosa e redução da hegemonia católica nos espaços de ordenamento público. Com isso, no decorrer do século XX a realidade prisional passa por transformações, apesar de haver um distanciamento de maior parte da sociedade em relação à realidade carcerária, refletidas no crescente aumento da presença de outros religiosos no cotidiano prisional, principalmente nas duas últimas décadas do século XX. Essas modificações alteraram a realidade monorreligiosa centrada no catolicismo para um quadro plurirreligioso em que é notável a presença de religiões evangélicas, protestantes, espíritas, budistas, dentre outras.

desde o final dos anos 1980, com maior incremento durante toda a década de 1990, o campo religioso vem sofrendo importantes mudanças, tanto através da quebra da absoluta hegemonia da identidade católica como identidade nacional, como da ampliação do campo evangélico e pentecostal (QUIROGA, 2009, p. 19).

Um dos estudos mais sistematizados acerca do tema das religiões e prisões no Brasil é o de Marina Oliveira, que se debruça no arcabouço legal da assistência religiosa. Assistente técnica e Promotora de Justiça, ela realizou esse estudo em meados da década de 1970 e partiu da premissa que essa assistência constituía um eficaz processo de auxílio na recuperação dos sentenciados, em que a religiosidade era de fundamental importância na vida equilibrada do homem encarcerado (OLIVEIRA, 1978). Nessa investigação, ocorrida em dez unidades prisionais de São Paulo e algumas do Rio de Janeiro, foi constatada a presença de religiões cristãs, católicas e evangélicas, de forma predominante, além de denominações espíritas, uma representação budista e outra da umbanda. Apesar dessa realidade diversa é notória a centralidade das religiões cristãs e o próprio discurso de valorização dessas matrizes entremeado no discurso da autora.

Estudos realizados atualmente em diversas regiões do Brasil a exemplo do Paraná de Eva Scheliga (2005), em São Paulo de Paulo Moraes e Paulo Dalgalarondo (2006), Rio de Janeiro de autoras/es como Quiroga (2009) e Anderson Silva (2008), na Bahia, os de Carla Santos (2008) e Oliveira (2012) e no Espírito Santo, de André Livramento (2015) demonstram o predomínio de religiões evangélicas/protestantes e católicas atuando no Sistema Prisional. A presença de religiões de fundamento espírita e de matrizes africanas atuando nestes contextos se mostram pouco incidentes, como ressaltado nos estudos de Juliana Marques e José Gonçalves (2012); Moraes e Dalgalarondo (2006); Oliveira (1978); Scheliga (2005).

A realidade prisional brasiliense, investigada por Laura Ordóñez Vargas (2005) em um presídio feminino concernente às religiões presentes, é de exclusividade cristã em que a maioria é de grupos evangélicos, totalizando nove denominações diferentes, apesar de que a atuação católica é mais antiga, tendo inclusive construído uma capela dentro de uma das unidades prisionais, onde já existia um espaço ecumênico evangélico. A respeito de práticas religiosas de matriz africana, a autora afirma não haver encontrado nenhum sinal. Ela afirma que a religiosidade atua como um elemento de adaptação-resistência por parte das custodiadas, de cunho singularizador em meio ao ambiente carcerário de violências e violações, que também beneficia a gestão da unidade prisional e os agentes religiosos.

De forma semelhante também se configura o contexto pesquisado no Espírito Santo por Livramento (2015), sendo que existia uma representação religiosa espírita e que esta sofria diversos preconceitos por partes de alguns agentes penitenciários e que retratavam os custodiados que participam dos momentos religiosos como macumbeiros ou grupo da macumba.

No sistema prisional baiano, de acordo com Oliveira (2012), a predominância de diversos grupos cristãos pentecostais e neopentecostais de várias denominações religiosas, juntamente com a igreja católica formam o quadro hegemônico da presença religiosa. De maneira contraditória ao contexto baiano religioso, apenas um grupo ligado às religiões de matrizes africanas se fazia presente. “Entre todas as religiões cadastradas para desenvolver atividades religiosas nos ‘Módulos’, o Candomblé era a única com apenas um dia de culto durante a semana” (p. 133). Um dos grupos mais antigos, Missionários Voluntários de Cristo, ligados à Igreja Assembleia de Deus foi fundado por um dos agentes penitenciários em meados da década de 1970, nos primórdios de funcionamento da penitenciária Lemos Brito, fato que coloca esse grupo religioso em um patamar de privilégios institucionais. Por outro lado, fazendo um contraponto, o sociólogo revela que “a religião do Candomblé é a única que não é vista com bons sentimentos, nem pelos presos evangélicos, nem pelos pastores e missionários que atuam dentro das igrejas” (p. 134).

Se debruçando sobre o sistema prisional paranaense, Scheliga (2005) ratifica o cenário de predominância cristã, com a presença tímida de alguns custodiados que autodeclararam candomblecistas. O foco de sua investigação eram as conversões religiosas pentecostais e os efeitos institucionais. A autora afirma que esse processo tinha dupla função, a religiosa e a de produção e manutenção de privilégios com fins de proteção, benefícios e estabilidades no cotidiano prisional de volatilidade, representados em uma de suas frases metafóricas: “esconder-se atrás da bíblia”.

Além da conquista de um espaço físico peculiar e respeitado – o que no universo prisional é de suma importância –, a maior parte dos convertidos, ao declarar-se como tal, passava a receber bens materiais provenientes de instituições religiosas. Outro benefício efetivamente conquistado com a conversão era a intervenção promovida pela igreja junto à família e/ou outras pessoas das relações dos detentos. (SCHELIGA, 2005, p. 61)

Essa relação de mudança comportamental ou mesmo a assunção de uma nova forma de ser percebido é reflexo do lugar de ser “crente”, e que particularmente, parece ter ressonância identitária religiosa por partes dos funcionários da unidade penal, bem como os que não comungavam com a mesma religiosidade, mas que reforçava esse lugar por conta da ideia de custodiado menos trabalhoso, seja por fingimento ou por convicção religiosa (SCHELIGA, 2005).

Concernente à caracterização da presença religiosa no sistema prisional carioca, Quiroga (2009) revela que há um crescimento de instituições religiosas, destacadamente entre os anos de 2000 a 2004. De forma também predominante às religiões de matrizes cristãs se destacam em todas as unidades prisionais do estado carioca, com expressões bastante tímidas para a presença do espiritismo. Uma das críticas colocadas pela autora é o descumprimento da Portaria N° 770/2000, que regula e normatiza o processo de cadastramento de instituições religiosas, em que é o serviço social responsável por esse filtro. Todavia, os dados desvelados pela autora demonstram que a quantidade de instituições religiosas deve ser compatível com o efetivo carcerário, bem como ser limitada a presença religiosa quando se tratar do mesmo credo. Por conta da predominância e hegemônica cristã no quadro de instituições religiosas cadastradas, a nova portaria, SSAUP-SEAP n° 005/2004, que substitui a anterior, no ano de 2014 teve chamado de credenciamento de novas organizações, exclusivamente Judaica, de Matrizes Africanas, Espiritualistas, Budismo, Islamismo, Xamânicas, Taoísmo, Confucionismo e outras religiões chinesas (SEAP/RJ, 2011).

A quase total ausência das religiões de matrizes africanas no sistema prisional é reflexo da realidade extramuros da nossa sociedade, construídas pela égide da desautorização e perseguição histórica dessas manifestações religiosas e culturais de descendência negra, calcadas por ideologias eugenistas e racistas importadas da Europa. Flávia Pinto, Mãe de Santo de uma casa de Umbanda relata acerca da sua realidade e inserção em uma unidade prisional carioca para prestação de serviço de assistência religiosa, em que “Foi muito difícil sermos aceitos ali. O DESIPE ‘embarreirou’ o tempo todo. Ou melhor, não posso dizer ‘o DESIPE’ nem ‘o Governo’, mas pessoas pouco esclarecidas, de mentes fechadas, fanáticas e bitoladas, que nos discriminaram, nos desrespeitaram” (PINTO, 2005, p. 53). A intelectual

que produz cidadania afirma que teve vários impedimentos institucionais, a exemplo da proibição do uso do atabaque e do Adjá³ com a justificativa que poderiam ser usados como armas, ao passo que era permitido microfone, guitarra, fio, pandeiro, e esses instrumentos utilizados pelos grupos cristãos não eram associados com a possibilidade de se tornarem armamento.

Todo esse cenário histórico, produzido por elementos políticos e ideológicos que ocorreram no Brasil ao longo dos séculos, desde antes do período oitocentista até a república democrática, circunscrevem um quadro, por um lado, de hegemonia cristã – inicialmente católica, e nas últimas décadas de vertente pentecostal e neopentecostal –, por outro lado, outras religiosidades de matrizes médio-orientais e africanas não conseguem gozar do mesmo prestígio e institucionalidade pragmática, apesar dos diversos avanços legislativos e constitucionais que asseguram a laicidade e a liberdade religiosa. A impossibilidade desse exercício de direitos, também inviabiliza experienciar as funções e efeitos do exercício religioso produzidos no cárcere, ficando resumido majoritariamente aos custodiados cristãos, ou pelo menos os que se dizem, provocando uma desassistência de outros diversos custodiados de religiosidades não-cristãs.

2.2 RELIGIÃO, SISTEMA PRISIONAL E AS RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS

Neste tópico, dialogamos com diversos estudos que demonstram as possibilidades de função e sentido que a religião e suas práticas têm no cotidiano das pessoas em privação de liberdade e os impactos sociais que provocam no contexto prisional. Circunscreve também diversas produções acerca da relevância que as religiões de matrizes africanas tiveram ao longo do desenvolvimento da população negra e seu processo histórico de perseguição e estigmatização por parte do Estado, com aval de alguns setores acadêmicos e científicos, que também tem reflexos no âmbito da prisão. Portanto, este compilado com os significados e funções que as religiões têm na prisão, nos possibilita perceber a construção social do fenômeno da assistência religiosa para adeptos de religião de matriz africana nesse espaço de confinamento.

³ Objeto de metal que compõe a ritualística religiosa composta de uma, duas ou mais cones/campainhas utilizadas por pais-de-santo ou mães-de-santo no processo de condução litúrgica.

Historicamente, as religiões de matrizes africanas desempenharam, e continuam a desempenhar, mecanismo estratégico de resistência cultural e política na diáspora africana e negra no Brasil (SÔNIA LAGES, 2012; JOSÉ SILVA, 2007; JOÃO VALENÇA; ALEXANDRE FONSECA, 2009), além de outros países e outros continentes (REGINALDO PRANDI, 2007). Esses espaços de resignação foram responsáveis pela manutenção de um legado bastante diversificado de culturas de alguns países africanos que tiveram suas populações sequestradas e desterritorializadas durante o processo colonial e escravocrata. Essa preservação se deu tanto via aspectos linguísticos, culinários, quanto de organização política e familiar, dentre outros diversos elementos culturais, sem esquecer os conhecimentos que os diferentes povos acumulavam, justamente pela via da religiosidade múltipla, principal sustentáculo dessa conservação.

A religiosidade de matriz africana que se produziu aqui no Brasil não teve como base um cartesianismo que polariza as coisas de forma excludente, comum às religiosidades de matrizes cristãs. A potência tecnológica discursiva se estruturou a partir de outros eixos, que teve por base as diversas matrizes étnicas e culturais dos povos africanos que foram escravizados em território tupiniquim. O antropólogo José dos Anjos afirma que o prisma do pensamento dessas religiosidades parte da preservação da diferença e da convivência com essas particularidades, fazendo um contraponto crítico a noção de sincretismo utilizado como sinônimo de unificação e apagamento das especificidades, direcionados inclusive a esses segmentos religiosos.

A religiosidade afro-brasileira tem um outro modelo para o encontro das diferenças que é rizomático: a encruzilhada como ponto de encontro de diferentes caminhos que não se fundem numa unidade, mas seguem como pluralidades. A religiosidade afro-brasileira não é levada a sério como lugar de um pensamento robusto senão quando confrontamos as imensas dificuldades das filosofias ocidentais em conceptualizarem a diferença (ANJOS, 2008, p. 80).

São então, espaços religiosos de preservação (i)material dos patrimônios culturais, políticos e de memória ancestral, que inclusive promovem equidade racial em seus territórios. Ou como ele nos diz, “a lógica rizomática da religiosidade afro-brasileira em lugar de dissolver as diferenças conecta o diferente ao diferente deixando as diferenças subsistirem enquanto tal” (ANJOS, 2008, p. 82).

Não menos, suas lideranças religiosas têm grande relevância e participação no cenário político brasileiro de combate ao racismo e intolerância religiosa, contra outras formas de violência e discriminações correlatas. É possível verificar a influência positiva das religiões de matrizes africanas em diversos setores da sociedade como a educação, saúde,

empreendedorismo, culinária, principalmente quando há o predomínio da população negra. Estélio Gomberg (2011) afirma que as religiões foram formas de organização que extrapolavam a finalidade religiosa e atuava como instituidor de resistência coletiva.

As associações religiosas foram um importante ingrediente no tocante a organização de grupos especialmente formados com o intuito de, uma vez organizados, promoverem mecanismos que mantiveram vivos traços culturais e religiosos, mais também possibilitaram que estes promovessem expedientes que garantissem a liberdade de vários escravos, cujos parentes mais próximos encontravam-se ligados a estas associações (GOMBERG, 2011, p. 27).

Essas religiosidades funcionavam como forma de reagrupamento de africanos escravizados e seus descendentes. Outrossim, sua configuração organizativa circundava de forma similar a família, e muito por conta disso é possível perceber as consequências nos dias atuais, como ratifica Miriam Rabelo (2008), ao retratar processos de socialização familiar que são produzidos a partir de espaços religiosos como o Candomblé, tidos como espaços de suporte às aflições sociais, em comunidades populares e majoritariamente negras.

Apesar dessa característica e funcionamento, a prisão, um dos espaços onde a população negra é majoritária, de acordo com o Departamento Penitenciário Nacional (INFOPEN, 2017), a presença de religiosos de matrizes africanas é ínfima, quando não inexistente. As presenças categórica e hegemônica que se fazem presente são das religiões de matrizes cristãs, devido ao reconhecimento histórico por parte do Estado, uma vez que as religiões de influência cultural africana eram destituídas de valor e desconsideradas como tal (RICARDO FREITAS, 2009; GOMBERG, 2011).

Os discursos socialmente compartilhados sobre as religiões de matrizes africanas são produto de um processo de deslegitimação por conta da herança do passado escravocrata disseminados no imaginário social brasileiro, que se nutriu de crenças, atitudes e símbolos que estigmatizaram o legado cultural de descendência africana, a partir de pressupostos positivistas e eugenistas. Nesse sentido, um dos mecanismos utilizados para essa disseminação foi o meio científico, como afirma André Masiero (2002):

É nesse contexto racista do começo do século XX que surgem as pesquisas sobre religiosidade, que enfocavam principalmente o Candomblé, no Nordeste, e o que se convencionou chamar de baixo espiritismo, em São Paulo e Rio de Janeiro. Nas técnicas psicométricas dos anos 20 e 30, procurou-se aprimorar métodos que permitissem a identificação de psicopatas dissimulados dispersos pela sociedade, que poderiam futuramente causar epidemias mentais de caráter religioso (p. 6).

O que estava em jogo era a formação da identidade brasileira, e que esta deveria seguir princípios europeus da época sobre a “aliança entre as ideias positivista de ordem e

disciplina e os discursos racialistas justificadores da supremacia branca em relação a negros e indígenas que permearam as instituições políticas, pedagógicas, médicas e jurídicas” (ARAÚJO, 2007, p. 15). A finalidade era a preocupação da influência negra na formação da população brasileira, eleita como obstáculo para o desenvolvimento do futuro do Brasil. O autor revela que as faculdades de medicina e direito ficaram com a tarefa de produzir um saber-poder que superasse a herança negra como a saída para os problemas da nação, instituindo a política de eugenia que no caso específico, produziram discursos de repressão e inferiorização das manifestações religiosas e culturais da população negra. Ele também nos lembra que o código penal de 1890, instituído logo após a escravidão africana e negra, já tinha como crimes tipificados a feitiçaria, charlatanismo e baixo espiritismo no artigo 157, que impedia às religiões de matriz africana gozarem o status de religião, e ainda as acusavam de práticas ilegais.

Esses discursos negativos foram disseminados ao longo do tempo a respeito dessas religiões, construindo um ideário de inferioridade civilizatória da população negra e as religiões foram objeto preferencial de controle através de intervenções do sistema de justiça, através de agentes públicos de segurança, com apoio de mecanismos jornalísticos e científicos. A concepção que se criava associou essas práticas religiosas a rituais de bruxaria e feitiçaria, criando um processo de demonização e criminalização, alegando sua relação como prática ilegal de medicina, além de patologizar a religião e seus adeptos como pessoas com tendência a distúrbios psíquicos e histeria (MARIA ANDRÉ, 2007). A literatura como área de produção de saber também contribuiu nesse processo, a exemplo da obra intitulada “Vítimas Algozes: Quadros da Escravidão”, escrito por José Manoel de Almeida, a pedido do imperador da época, no qual um dos personagens, Pai Raiol, representante de uma religião de matriz africana, é caricaturado como um animal, com dentes e unhas animais, perverso, cruel e assassino, o escravo demônio (DOMÍCIO PROENÇA FILHO, 2004). Percebe-se então um quadro que produz concepções sobre essas pessoas escravizadas e sua cultura, de forma totalmente depreciativa e aterrorizante.

A respeito da estratégia de criminalização, o candomblé, de acordo com Ari Oro e Daniel Bem (2008), sofreu diversas perseguições e proibições de suas práticas religiosas durante o Governo Getúlio Vargas e o Estado Novo no Rio de Janeiro. No mesmo período, em Pernambuco, foi registrado o aumento da perseguição e controle das manifestações de práticas religiosas de matrizes africanas e espíritas, através da Comissão de Censura de Diversões, da Secretaria de Segurança Pública e pelo Instituto de Psicologia, que requeriam os seguintes critérios:

1.º) saúde psiquiátrica completa de babalorixá ou médium de centro espírita; 2.º) determinação da I.M. [idade mental] e Q.I. (escala Binet-Simon-Terman, revisão pernambucana) e perfil psicológico de Rossolimo (adaptação pernambucana) 3.º) entrega de estatutos e regulamentos das seitas e centros espíritas, assim como as listas dos dias de funções; 4.º) registros desses centros em livro especial; 5.º) compromisso de não se entregarem à prática ilegal da medicina e permitirem visitas de nossos auxiliares (CERQUEIRA 1989, Apud ANDRÉ MASIERO, 2002, p. 6).

Essa regulamentação permitia saber os dias e horários litúrgicos de funcionamento dos espaços religiosos, quem eram seus sacerdotes, e qualquer alteração deveria ser comunicada aos órgãos competentes. O que evidencia o caráter higiênico-racial dessa vigilância religiosa, atravessadas pelo viés da suspeição policial.

Na cidade de Salvador também ocorreram acentuações dessas perseguições por meio de órgãos da segurança pública. Angela Lühning (1996) nos lembra do emblemático delegado Pedrito, que perseguia os candomblés e seus adeptos entre as décadas de 1920 e 1940 na capital baiana e região metropolitana. A autora também nos revela que os jornais da época foram responsáveis por disseminar esse imaginário negativo a respeito desses espaços religiosos, bem como a incitação a criminalização e a perseguição policial. Essas investidas por meio do aparato estatal de segurança pública que atravessou praticamente todo o século XX, inclusive o período ditatorial, como salientam Nathália Fernandes e Lara Adad (2017): “Mesmo com a revogação, em 1976, da obrigatoriedade de registro nas Delegacias de Jogos e Costumes, as perseguições contra estas religiões continuam por todo período da ditadura militar” (p. 5).

Pesquisa realizada por Valter da Mata Filho (2009) ratifica as crenças socialmente compartilhadas de criminalização, patologização e demonização sobre o candomblé, sendo que esta última ainda é bastante forte nos dias atuais. A disseminação discursiva desses repertórios que produzem ódio e intolerância religiosa é potencializada através de programas midiáticos em canais de televisão aberta, internet, meios radiofônicos, fomentados por maus religiosos, “que distorcem conceitos, induzem a violência, estimulam o ódio fulcrando-se em conceitos religiosos” (MÁRCIO JAGUN, 2015, p. 55).

Silva (2008) em pesquisa sobre o sistema penal carioca identificou que as religiões de matrizes africanas são colocadas sobre a égide de “religiões do mal”, produzidas por concepções intolerantes e individuais de profissionais que atuam no cárcere. Em contrapartida, grupos evangélicos obtêm vantagens e privilégios por conta da natureza religiosa, aderência e conformidade com as crenças religiosas dos profissionais. O que nos faz partir do pressuposto que não é uma mera coincidência a quase total ausência de religiões de matrizes africanas nos contextos de encarceramento, e sim um processo histórico e

socialmente construído, que configura racismo institucional a partir do funcionamento excludente de instituições e organizações, que provocam desigualdade na distribuição e no acesso a serviços, benefícios e oportunidades aos diferentes segmentos da população, a partir de critérios raciais (LAURA LÓPEZ, 2009). Ou seja, essa noção “explica a operação pela qual uma dada sociedade internaliza a produção das desigualdades em suas instituições [...] o racismo institucional é uma forma sutil, “coberta”, de racismo que não pode ser reduzida a atos de indivíduos” (ARIVALDO SOUZA, 2011, p. 79-80).

Na mesma direção, Araújo (2007) evidencia que essa forma de atuação do Estado representou um entrave na conquista de direitos por parte dessas comunidades religiosas, e que este foi um elemento central na construção da assimetria social entre negros e brancos no que tange o acesso a saúde, a educação, mercado de trabalho e, no caso da religiosidade, foi decisivo na perseguição e discriminação das religiões negras, e que ainda se reflete na atualidade na manutenção da desigualdade de tratamento.

Esse descompasso é reflexo de um processo mais global e histórico no qual as declarações universais de garantia de direitos – a exemplo da Declaração de independência dos Estados Unidos da América (EUA) em 1776; a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão da Revolução Francesa em 1789; assim como Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 – que não garantiam a constituição do diferente como sujeito de direitos, explicitamente, concernente à diversidade étnica, racial e cultural, tomando o humano, nesses contextos o sujeito europeu, como modelo universal (CLODOALDO CARDOSO, 2003). O autor expõe que a concepção de tolerância foi alicerçada nos ideais da ciência moderna dos séculos XVII e XVIII, que apesar de tecerem sobre a liberdade entre os homens, contraditoriamente era oficializado a escravidão dos negros e o impedimento de votar das mulheres. Em se tratando da religião especificamente, evidencia-se que a tolerância não ultrapassou “rigorosamente os limites da identidade do próprio cristianismo como a única religião verdadeira. A tolerância religiosa fundamental referia-se à convivência entre cristãos papistas e cristãos reformados” (CARDOSO, 2003, p. 129). A concepção da tolerância moderna, portanto, está sustentada pela norma do sujeito cristão europeu como universal, negando a pluralidade humana, situando-o num lugar hierarquizado frente aos demais povos, configurando uma relação de superioridade/inferioridade.

Esse pressuposto ideológico da tolerância a partir da ciência moderna, de sua verdade, de sujeito absoluto e universal, serviu de instrumento para dominação de outros povos e culturas, além de institucionalizar a própria intolerância. Aurenéia Oliveira (2007) elucida que essa primazia

foi utilizada como elemento legitimador que possibilitou/possibilita o desenvolvimento de atitudes de intolerância. No âmbito das relações religiosas faz-se pertinente observar até onde esse conceito de tolerância moderno pode predispor ao preconceito para com membros de credos diferentes (p. 225).

Além disso, esse princípio de tolerância, negação da diversidade cultural e religiosa humana, construiu socialmente um lugar de inferioridade e submissão ou manipulação ao diferente, no caso dos não europeus, inculcando-lhes as marcas da indesejabilidade social (OLIVEIRA, 2007). Aqui no Brasil a tônica não foi diferente, a partir do momento em que a religião oficial deixou de ser o Catolicismo, que por consequência, proporcionou um contexto jurídico de liberdade religiosa e de culto, mas que esse cenário não abrangeu todas as religiões, como pontua Araújo (2007):

Ao tempo em que se revogava o instituto da escravidão, instaurava-se no Brasil o regime republicano, sob a influência do liberalismo positivista, quando ocorreram algumas mudanças representativas, como a separação entre a Igreja Católica e o Estado e a ampliação do direito à liberdade de crença e culto. Porém, em relação às religiões de matriz africana, o que se viu foi uma repressão desenfreada e tentativa de eliminação (p. 14).

Araújo (2007) põe em xeque o ambiente de liberdade de crença e culto, no período pós-abolição e proclamação da república, haja vista que com as religiões de matrizes africanas não ocorreu dessa maneira. Pelo contrário, o autor pondera que a decadência do sistema escravocrata foi acompanhada de uma nova tecnologia e ideologia de dominação da população negra, o Biopoder sobre essa população e a ideologia supremacista de bases eugenista, como meio para desenvolver o país entre as elites mundiais, extirpando a população negra e toda a sua cultura, tidas como degeneradas. Nesse tocante, Sueli Carneiro circunscreve esse conceito de dominação negra, baseada nos escritos de Foucault sobre dispositivo, em que este é um dos grandes meios em que o Estado utilizou para ditar quem deixaria viver e/ou deixaria morrer, seja pela ação ou omissão. Os meios para criar e disseminar essas ações e intervenções de uma série de saberes-poderes foi operacionalizado pela via da medicina/psiquiatria, saúde pública, segurança, direito, educação, dentre outros saberes-fazer, baseado em critérios raciais e/ou étnicos. Nas palavras da autora:

Uma construção que produz e põe em circulação novas tecnologias de poder, informadas por determinada visão da etnicidade ou racialidade e que darão suporte em momentos posteriores às novas tecnologias de poder que emergirão como exigências da sociedade de regulamentação que, segundo Foucault, irão se instaurando (SUELI CARNEIRO, 2005, p. 46).

O dispositivo, denominado pela filósofa, de racialidade, foi construído baseado nos discursos sobre a população negra durante o período colonial, consoante às práticas que

justificaram o processo de instituir lugares sociais de senhores e escravos, paralelo às produções acadêmicas e científicas de base racista e eugênica. Esse processo de construção social foi reproduzido ao longo do tempo, criando condições de privilégio de viver para as populações brancas, considerados os grupos desejáveis, em contrapartida, à morte e todo malgrado às populações negras.

A partir da concepção de tolerância construída ao longo do tempo, podemos pensar como se manifesta a intolerância, em específico a religiosa. Segundo Alexandre Gualberto (2011), a forma mais comum de externalização da discriminação é a perseguição religiosa numa constante e permanente desqualificação da religiosidade do outro, através da desqualificação dos cultos com significados pejorativos, ataques diretamente às pessoas e aos locais de culto. Essas agressões impactam na possibilidade do exercício religioso, e consequentemente na liberdade, o que desencadeia uma série de desdobramentos de ordem subjetiva. O fenômeno da intolerância religiosa, aqui é entendido, através do documento normativo do Estatuto da Igualdade Racial do estado da Bahia como:

toda distinção, exclusão, restrição ou preferência, incluindo-se qualquer manifestação individual, coletiva ou institucional, de conteúdo depreciativo, baseada em religião, concepção religiosa, credo, profissão de fé, culto, práticas ou peculiaridades rituais ou litúrgicas, e que provoque danos morais, materiais ou imateriais, atente contra os símbolos e valores das religiões afro-brasileiras, ou seja, capaz de fomentar ódio religioso ou menosprezo às religiões e seus adeptos (BAHIA, 2014, p. 5).

Esta conceituação é oportuna, pois faz menção a diversas perspectivas de como essa discriminação pode incidir nas religiões de matrizes africanas e seus adeptos. Aponta também como a produção da intolerância direcionada às religiões de matrizes africanas tem por fundamento o racismo, dissertado por Araújo (2007) através da desumanização de africanos/as escravizados/as, coisificação, criminalização e bestialização dessas pessoas e de toda a cultura que lhes fosse relacionada. Principalmente, se partirmos da premissa de que a religião de um povo é um dos principais pilares de sua manutenção cultural, e deslegitimar seu exercício e expressão foi uma das estratégias utilizadas pelos colonizadores europeus como forma de controle e alienação dos povos africanos e indígenas escravizados em prol da manutenção do sistema escravocrata e colonial, e que o processo de evangelização e doutrinação foi o meio para conseguir tal empreitada, como afirma Nathália Fernandes e Clara Adad (2017).

Essa estratégia, além de minar formas de resistência e enfrentamento ao contexto escravocrata e colonizador, produziu a imposição de uma cultura e religião europeia,

dissertado por Maria Bento (2014) como mecanismos de embranquecimento. Esse modelo de controle e alienação produzia a construção de processos identitários brancos para serem consumidos e incorporados pela população negra.

Ao fazer uma leitura de Franz Fanon (2008, p. 50), quando o mesmo reflete sobre o negro e a linguagem, ele afirma que “falar uma língua é assumir um mundo, uma cultura”, e que o colonizado que quer ser branco, se tornará, ao passo em que assumir o instrumento cultural que é a linguagem do colonizador. No caso aqui investigado, refazendo a leitura da questão racial para a questão religiosa, ser cristão é estar mais próximo do branco, do desejável e aceito. Gualberto (2011) ratifica essa relação imbricada entre racismo e intolerância religiosa frente às religiões de matrizes africanas, evidenciando uma visão supremacista das religiões de matrizes europeias que se estabeleceu numa lógica de subalternizar e inferiorizar, ao mesmo tempo de desqualificar e de não reconhecer como tal as religiosidades negras.

De acordo com Fanon, ao se referir como os negros eram situados pelos discursos dos brancos colonizadores, ele afirma que “Sua metafísica ou, menos pretensiosamente, seus costumes e instâncias de referências foram abolidos porque estavam em contradição com uma civilização que não conheciam e que lhes foi imposta” (FANON, 2008, p. 104). Tomando por base a conceituação que Kabenguele Munanga (2004) faz sobre a noção de racismo, observa-se a operacionalidade desse fenômeno excludente em hierarquizar por fatores biológicos, além de aspectos morais, psicológicos e culturais, os diferentes grupos populacionais, engendrando uma hierarquia, dita científica, de classificação da humanidade. Assim, o racismo é operacionalizado com base no “estabelecimento da relação intrínseca entre caracteres biológicos e qualidades morais, psicológicas, intelectuais e culturais que desemboca na hierarquização das chamadas raças em superiores e inferiores” (MUNANGA, 2004, p. 25). Constata-se, então, a relação intrínseca entre intolerância religiosa e racismo concernente às religiões de matrizes africanas.

Ainda sobre a relação imbricada entre as duas formas de exclusão e discriminação, faz-se necessário descortinar o racismo basilar que sustenta as práticas de intolerância religiosa sofridas pelo povo de santo/de axé, por conta do fenótipo das vítimas, ou mesmo, a dimensão histórica e cultural que essas religiões tem o legado de tradição africana. Nesse aspecto, Fernandes e Adad (2017) defendem a utilização do termo racismo religioso, pois de acordo com elas:

Levando em consideração o histórico brasileiro de criminalização e demonização das práticas afrorreligiosas, a constante tentativa de transformá-las em inimigo, até

os episódios recentes de discriminação classificados como intolerância religiosa e apresentados no Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa no Brasil (2011-2015), pode-se concluir que os praticantes dessas religiões são um grupo em situação de vulnerabilidade, que devem ser tratados com atenção e cuidado pelo Estado no que concerne à garantia da liberdade religiosa prevista na constituição e ao combate à discriminação [...] mostrando que a cor de grande parte dos membros dessas religiões e as suas raízes africanas são parte da motivação do preconceito e das ações discriminatórias direcionadas aos mesmos, e a argumentação de que esse preconceito estaria ligado à formação colonial, à divisão e valorização racial negativa, influenciando na compreensão desta religião. (p. 14).

Acrescentando sobre a condição de estar preso e o exercício religioso, há alguns estudos que problematizam essa relação, ao evidenciar aspectos positivos que desencadeiam na saúde mental das pessoas em situação de cárcere. Questões como diminuições de índices de suicídio e ideações suicidas, assim como redução de sintomas de ansiedade, quando ao encarcerado é permitido usufruir desse direito (MORAES; DALGALARRONDO, 2006; OLIVEIRA, 1978; FERNANDA RIBEIRO; MARIA MINAYO, 2014; SCHELIGA, 2005; ORDÓÑEZ VARGAS, 2005). Entretanto, esses estudos analisam em sua maioria as religiões de matrizes cristãs, nos deixando a lacuna sobre os impactos psicossociais que o exercício religioso de praticantes de religiões de matrizes africanas gera no cotidiano das pessoas privadas de liberdade.

Por outro lado, devido à sujeição dos custodiados e das diversas violações que ocorrem no cotidiano prisional, os clamores sobre seus quadros de saúde não são levados em consideração, o que dificulta chegar até os serviços de saúde, que muitas vezes “são os agentes de segurança penitenciária que julgam a necessidade de atendimento a partir do pedido do preso e atuam facilitando ou dificultando este acesso” (VILMA DIUANA et al., 2008, p. 1888). As autoras apontam a necessidade de levantar e discutir os diversos discursos envolvendo a saúde produzida no espaço prisional a partir dos diferentes lugares sociais, a exemplo dos agentes penitenciários e religiosos, abrindo possibilidade de novos agenciamentos. Responder a essa inquietação se faz relevante com o objetivo de ampliar as possibilidades de intervenção e cuidado dessas pessoas (ROSE MURAKAMI; CLAUDINEI CAMPOS, 2012). E é justamente por essa simbiose de fatores que Ordep Serra, Maria Pechine e Serge Pechine (2010) atribuem a intolerância religiosa um problema de saúde pública, visto que os impactos causam privação e sofrimento a diversos segmentos populacionais ligados às religiões de matrizes africanas, em específico a não atuação de agentes de endemias adeptos de religiões neopentecostais, que se recusam a fazer visitas técnicas em espaços religiosos similares à terreiros de candomblés.

Toda essa invisibilidade das violências são produtos da Humilhação Social, conceito desenvolvido por José Gonçalves Filho (2004), gerado pela espoliação através do trabalho escravo africano, das violações sexuais desses corpos, atravessados não apenas pela dominação do corpo, mas também, do simbólico materializado nas ofensas, inferiorizações e interditos de crenças, ritos oriundos dos elementos culturais de suas terras natais. Nos dizeres do autor, “quando não desabrigou o corpo e esvaziou a alma – feriu e marcou indelevelmente o espírito mais resistente” (GONÇALVES FILHO, 2004, p. 22). Nessa perspectiva, uma das marcas desse processo de socialização humilhante é sua repetição por gerações, provocando traumas, internalizações, silenciamentos e reedições do vivido, ou seja, “a dor chega do passado, corre para o presente, insinua-se nas hierarquias iníquas, nos espaços segregados, pode também voltar nos encontros e ambientes mais insuspeitos.” (p. 26). Como consequência foi sendo produzido através dessa humilhação social, aviltamentos coletivos, pois nunca é individual, tendo em vista que foi dividido entre várias/os outras/os de semelhante destino. São dores históricas revividas pelos fatos e acontecimentos históricos e políticos, que são expressas como fenômenos públicos que acometem o impedimento da ação e da palavra, e consequentemente da cidadania, além de desenraizamento cultural.

De acordo com Márcio Mello e Simone Oliveira (2013), a religiosidade dá sentido à vida diante do sofrimento, criando uma rede de apoio e agregação social. No sistema prisional, as práticas religiosas são fundamentais, tanto para a lógica institucional, quanto para uma perspectiva coletiva ou individual, haja vista que atua na organização coletiva da prisão e opera no nível individual. José Gonçalves, Mário Coimbra e Daniele Amorin (2010) afirmam que o apego ao culto religioso se constitui, muitas vezes, como o único alicerce social que resta ao encarcerado para encontrar amparo necessário à manutenção da própria vida no cotidiano da prisão. Quiroga (2009) identifica alguns significados que a religião opera no seio das prisões, dentre eles, a oportunidade de singularização dos indivíduos que dela participam, atuando como elo grupal no acolhimento do preso.

Esses aspectos nos apontam as funções das práticas religiosas no contexto de aprisionamento, que apesar de serem importantes para a instituição e as pessoas, tendo em vista que “a presença dos grupos religiosos e a circulação do discurso religioso atuam como mecanismos de poder e de controle para manter calma a massa carcerária” (ORDÓÑEZ VARGAS, 2005, p. 27), nem todas as religiões usufruem da mesma desejabilidade social, a exemplo das religiões de matrizes africanas.

Além disso, a religião, por agregar elementos identitários e grupais compartilhados coletivamente, pode fomentar concepções e construções sociais a respeito de determinados

fenômenos que integram a complexidade do ser humano biopsicossocial. Nessa direção, em situações de sofrimento e/ou adoecimento, pode ser uma importante ferramenta para identificar a partir de qual perspectiva a pessoa tem um entendimento sobre a situação que está passando. Mello e Oliveira (2013) ratificam a relação, evidenciando a influência com que as pessoas significam suas vivências e que são atravessadas por suas histórias de vida, atribuindo ao processo de saúde-doença-cuidado, uma construção social. Essa reflexão confirma que o saber produzido pelas pessoas é influenciado pelo ambiente cultural e histórico, e isso irá tencionar a possível independência da racionalidade médica/científica quando se pensa os processos sociais, demonstrando o processo não isolado ao qual a pessoa está envolta, além do seu papel ativo.

Santos e Ribeiro (2015) ratificam que os sistemas de saúde também integram um sistema cultural, incluindo a religiosidade e espiritualidade, reconhecidas pela Organização Mundial de Saúde, tendo em vista que diversos significados, sobretudo de saúde e doença, sofrem influência de padrões de interação interpessoais e contextuais. Ou como ratificam: “a doença demanda sempre um discurso e sua interpretação. Cada sociedade detém um modo peculiar de interpretação dos fenômenos biológicos, psicológicos, sociais e ambientais e dessa compreensão derivam propostas de prevenção e cura” (SANTOS; RIBEIRO, 2015, p. 39).

Nesse caminho, a Política Nacional de Atenção Integral à Saúde da População Negra reconhece as comunidades tradicionais de terreiros como núcleos de promoção de saúde, e que estas têm relevante contribuição por conta de sua visão de mundo e suas históricas aproximações com a temática da saúde (CELSON MONTEIRO, 2016). Apesar disso, nem sempre os aspectos culturais nas quais a pessoa está inserida são levados em consideração nas situações de intervenções técnicas em saúde, rejeitando a utilização de instrumentos de apoio, cuidado e conforto que venham de fora do contexto biomédico.

Posto isso, considerando a importância da religiosidade para o homem como uma importante rede social de apoio (PAULO DALGALARRONDO, 2007), a desigualdade em torno da assistência religiosa no contexto do sistema prisional (SILVA JUNIOR, 2015), principalmente em torno das religiões de matrizes africanas (SILVA, 2008; MARQUES; JOSÉ GONÇALVES, 2013), e os casos majoritários de intolerância religiosa direcionada a essas religiões (DJEAN GOMES, 2016; GUALBERTO, 2011; VAGNER SILVA, 2007), nota-se a necessidade de investigar os limites e possibilidades que as religiões de matrizes africanas podem exercer para as pessoas com afinidade e pertencimento religioso para as pessoas que estão em situação de cárcere.

3. TRAJETÓRIAS TEÓRICA E METODOLÓGICA

Este capítulo versa sobre os meandros teóricos utilizados para construir o percurso dessa investigação, as obras acadêmicas pertinentes e complementares para pensar o sistema institucional da prisão, as religiões de matrizes africanas e temas correlatos que sustentam e/ou atravessam os elementos históricos, políticos e sociais. Ademais, apresentaremos os caminhos metodológicos utilizados para produzir os dados, da mesma forma que apontamos cada passo dado, possível e permitido diante o contexto prisional de difícil permeabilidade.

3.1 PERCURSO TEÓRICO

Este projeto, epistemológica e metodologicamente, está inspirado pelo movimento construcionista da psicologia social, que entende a realidade como construída socialmente, no qual o poder, a dominação e a desigualdade social são estabelecidos, reproduzidos e combatidos através do discurso, como discutem Kenneth Gergen e Mary Gergen (2010). Este movimento, centrado na linguagem, ganhou notoriedade entre as décadas de 1960 e 1970, como uma revolução científica ao criticar a dicotomia mente/corpo e ideias/realidade baseadas na filosofia da consciência, noções de interioridade do sujeito e os processos de investigação mental. Essa descentralização da mente como foco de análises científicas possibilitou lugar aos estudos da linguagem e seus efeitos, que foi chamado de “giro linguístico”, como destaca Tomás Ibañez (2004).

O surgimento da perspectiva construcionista emerge em um período que a ciência positivista, de vertente experimental e cognitivista, passava por diversas críticas e declínio. O Construcionismo destoa como um movimento crítico e de contestação ao modo de fazer ciência, ao método individualista, simbolizada e materializada no Pensamento Filosófico Decartiano, *Cogito Ergo Sum*, em que a dúvida estrutura a razão, proporcionando um lugar endeuado da mente individual. Esse pressuposto provocou na cultura ocidental a exclusividade da mente em organizar dados sensoriais e o raciocínio lógico. A razão, assim, estaria a mando da ação, sendo essa correlação criticada pelo movimento construcionista, que indaga até que ponto é possível colocar no mesmo patamar o processo de dúvida com o processo da razão. O que não quer dizer que é possível duvidar sobre o discurso da dúvida. Ou seja, não seria então inegável afirmar que esse discurso da dúvida perpassa pela linguagem? Que de acordo com Kenneth Gergen e Mary Gergen (2010),

Sem a coordenação humana, o discurso permanece vazio. Uma vez que as palavras que dirigimos à mente são criadas no diálogo, fica fácil entender porque termos e

expressões aparecem e desaparecem ao longo da história e porque é relativamente fácil inventar centenas de novos termos (p. 48).

Esse preâmbulo apresenta o discurso não como posse do indivíduo singular, mas circunscrito na produção de uma interdependência social. Essa interface em que o discurso é significativo coloca a linguagem e a comunicação em um lugar de primazia, e a prevalência do seu significado depende do uso social, ou seja, de ações coordenadas, formadas por no mínimo duas pessoas.

A psicologia científica, de ordem cognitiva, empirista e racionalista, tem se esforçado demasiadamente em aceitar o desafio de fazer válidas e confiáveis as exposições e correlações entre os processos mentais individuais. A tal modo que, diversas instituições ao longo do tempo, como o Direito, a Economia, a Religião, a Educação, foram impregnadas por essa base epistemológica de produção e utilização do conhecimento. A proliferação desse viés individualista afetou diversas instituições públicas de interesse coletivo, e para entender os efeitos nefastos dessa individualidade excessiva, é preciso esmiuçar diversos mecanismos de controle e de relações de poder incrustados nessa lógica.

De acordo com os críticos, alguns pontos são importantes para refletir sobre o fosso criado epistemologicamente, a metateoria e a metodologia. O primeiro aspecto diz respeito às compreensões filosóficas de ciência. Aqui o foco é direcionado para os empiristas lógicos, que ofereciam meios convenientes e convincentes do modo de produzir conhecimento e desvelar uma suposta verdade. E que, de acordo com Gergen (2011b), essas compreensões estavam unidas às tradições filosóficas, a saber, o empirismo britânico e o racionalismo, que já tinham por premissa a suposição de uma vida mental que necessitava indagação. Por consequência, de acordo com o autor, esta lógica direcionava a uma metodologia empirista, principalmente, experimentos laboratoriais. O que se pretendia era uma aproximação do modo de fazer e produzir conhecimento aliado às ciências tidas como duras, exatas, e sua aparente eficácia científica com o uso de métodos empíricos. A esse conjunto de “proposiciones interrelacionadas que dotan a una comunidad de interlocutores con un sentido de la descripción y/o de la explicación en el seno de um ámbito dado” (GERGEN, 2011b, p. 24-25), o autor chama de núcleo de inteligibilidade, e que este é composto por diversos corpos de discursos, aqui no caso a teoria psicológica, metodológica e a metateoria científica utilizadas. De outra forma, são proposições compartilhadas entre as/os participantes.

Nesse contexto, a investigação psicológica pautada no conhecimento individual pôde se justificar comum. Nessa seara que se começa a descortinar a baixa aplicabilidade desse núcleo de inteligibilidade, calcado numa lógica individualista, pois as diversas instituições já

citadas não conseguiram abarcar a diversidade de pessoas e comunidades que precisam alcançar. A própria ciência, com essa característica epistemológica, não consegue produzir conhecimento que se destine a sujeitos diferentes, de coletividades diferentes.

Apesar de ao longo do século XX uma diversidade de perspectivas teóricas terem surgido, houve também a dissolução, enfraquecimento ou marginalização de muitas delas. Por outro lado, nesse mesmo período, as teorias comportamentais dominaram o contexto científico criando uma hegemonia de base cognitiva, potencializando seu alcance discursivo. Por outro lado, essa fusão de influências dos dois campos de inteligibilidade, teorias comportamentais e cognitivistas, se apoiaram discursivamente se perpetuando de forma hegemônica. O primeiro caso, bastante disseminado nas primeiras décadas desse período, se forjou com o apoio prevalente da metodologia experimental em paralelo com a metateoria filosófica do empirismo lógico. “El cuerpo de verdades acerca del comportamiento se podía sostener a través de discursos auxiliares, uno justificando la base factual de las afirmaciones” (GERGEN, 2011b, p. 35). Esse núcleo de inteligibilidade se sustentava nas relações causais de estímulos e respostas, antecedentes e consequentes, além de pressupostos racionalistas. Outro princípio era a independência fundamental entre o mundo natural e o/a pesquisador/a científico a partir de observações. O foco de interesse dessa perspectiva científica é a conduta do indivíduo, considerando o observável, que vai ser chamado de processo dedutivo-hipotético e provocar a predição do comportamento humano.

Não se identifica processo mental algum nessa perspectiva, sendo ampliada mais tarde, abrindo caminhos para a sedimentação e propagação de pressupostos cognitivistas, na época simbolizada pela teoria da aprendizagem humana. É aqui que as perspectivas teóricas comportamental e cognitivista, não se distanciam, pelo contrário. Apesar delas se produzirem e ampliarem suas formas de conhecimento em tempos históricos distintos, Kenneth Gergen chama nossa atenção que há uma complementariedade teórica, epistemológica e metodológica entre ambas. O que significa afirmar que a hegemonia continuou inalterada. “Tanto la ciencia como los procesos del aprendizaje humano, por consiguiente, operan de una manera análoga y tienden hacia fines similares. La teoría del aprendizaje humano es una réplica de la teoría de la ciencia” (GERGEN, 2011b, p. 40).

Assim, a crítica construcionista posta, apontou nas três direções que sustentam um núcleo de inteligibilidade, a teoria psicológica, a metateoria e a metodologia. Do ponto de vista da filosofia da ciência (metateoria) a crítica é direcionada à separação tradicional entre suposições analíticas e sintéticas; a indução como método para potencializar a teoria e a verificação observacional como possibilidade de replicabilidade e generalização. Concernente

à teoria utilizada, a limitação da concepção observacional, a lógica determinista e inata de conceber o comportamento humano são os principais alvos de questionamento. No que tange aos aspectos metodológicos, um dos elementos principais contestados eram que os resultados experimentais estavam sujeitos ao crivo próprio do pesquisador experimentador, bem como suas características eleitas como primordiais. Todo esse cenário de crítica convocou a necessidade de uma nova forma de fazer ciência e produzir conhecimento a partir de um núcleo de inteligibilidade alternativo às formas hegemônicas que se centram no indivíduo, que inclusive respondam as mazelas e desigualdades sociais construídas e sedimentadas ao longo do tempo e da história.

O construcionismo, nesse horizonte, se posiciona de forma contrária ao dogmatismo ortodoxo da ciência e do seu modo de produzir conhecimento. Se, por um lado, havia um peso sobre a razão, do ponto de vista construcionista, a linguagem e os pressupostos relacionais terão centralidade nos processos para explicar a realidade. Este movimento ganha notoriedade entre as décadas de 1960 e 1970, momento em que ocorria a “crise da Psicologia Social” [grifo do autor] (IBAÑEZ, 2003, p. 156) questionada por seus pressupostos metodológicos, teóricos e práticos de base individualista. Ibañez (2003) aponta que as críticas à época eram direcionadas à ascensão dos postulados positivistas paralelo a não implicação social com as demandas da população, principalmente as concernentes aos segmentos excluídos socialmente e a escassa utilidade prática das contribuições geradas das investigações. Esses questionamentos se alinhavam ao clima das manifestações políticas que ocorriam nas universidades e que tinha na juventude o protagonismo da recomposição dos movimentos sociais. As ideias construcionistas ganharam, dessa forma, ascensão em diversas áreas do conhecimento como História, Ciências Sociais, Antropologia, Filosofia, dentre outras.

Na psicologia, esse movimento se enraíza em algumas vertentes da Psicologia Social que fortemente concebem sujeito e objeto como construções histórico-sociais, estabelecem uma crítica à ideia representacionista do conhecimento e da objetividade, problematizando aspectos sobre a realidade e o sujeito, entendendo que estes são construídos socialmente, em que o poder, a dominação e a desigualdade social são estabelecidos pela ordem social, reproduzidos e combatidos através do discurso. Importante ressaltar que uma perspectiva ou núcleo de inteligibilidade, na condição de um corpo de discurso, surge como alternativa ao outro hegemônico estabelecido. O que significa ser possível, porém, ao mesmo tempo, também afirma que pode não ser. Dito de outra forma, “la formulación misma de un núcleo discursivo simultáneamente establece el potencial para su disolución [...] La comprensión misma del ser exige una comprensión simultánea del no ser o ausencia” (GERGEN, 2011b, p.

27). Sua afirmação também é base para sua negação, o que cria a premissa que o desenvolvimento crítico científico é uma constante.

Assim, uma revolução científica se instaurou com duras críticas a dicotomia mente/corpo, ideias/realidade. Provocou também aumento da incerteza em relação aos padrões e critérios universais de verdade, objetividade, racionalidade, progresso e moralidade sustentados e/ou ratificados em algum momento pelo modelo científico hegemônico (GERGEN; GERGEN, 2010). A ideia de realidade produzida por um dado conhecimento é posta em xeque, visto que para o construcionismo, esta é definida por uma tradição cultural compartilhada entre membros de dada comunidade e por possibilidades de relações estabelecidas através da linguagem. O que significa dizer que a verdade produzida pelo conhecimento científico não é transcendental, indubitável, tampouco responde a todos os contextos sociais. Assim, a descentralização da mente como foco de análises científicas possibilitou lugar aos estudos da linguagem e seus efeitos, que foi chamado de “giro linguístico” (IBAÑEZ, 2004).

O giro linguístico questiona a linguagem científica, categoriza-a como uma prática social como outra comum e retifica seu privilégio de mais verdade para explicar o mundo. Essa é uma das principais rupturas que essa virada linguística provocou, ao colocar o saber científico como uma prática e construção social, num nível de uma linguagem como outra, como afirmam Lupicínio Iñiguez-Rueda, Antar Martínez-Guzmán e Gemman Flores-Pons (2011). Dessa forma, produzir ciência sempre estará atrelado a formas de controle ou potencialização da população, o que traz para o cerne do debate a função política e moral - apartada pelos filósofos empiristas que estavam mais interessados em querer saber como são as coisas do que como deveriam ser - com criticidade sobre a realidade social, e que esta precisa estar sempre em consonância com as demandas sociais diversas. Gergen (2011b) nos lembra da poderosa utilização de corpos discursivos com a finalidade de potencializar vozes marginalizadas historicamente.

Las estructuras de poder (aquí los núcleos de inteligibilidad) son fundamentales para la ordenación de los diversos enclaves culturales y, por consiguiente, para la distribución de los resultados en los que algunas personas se ven más favorecidas que otras [...] Al mismo tiempo, del mismo modo que se establecen jerarquías de privilegio, asimismo se pueden poner en marcha discursos de negación (p. 29).

Os primeiros trabalhos que representam esse movimento na psicologia incluem “el trabajo de Laing (1965) en antipsiquiatría, la crítica de Weissstein (1971) del sexismo inherente en la psicología tradicional, la crítica de fundamento Marxista de Holzkamp (1978) y la crítica de Sampson (1985; 1993) a la ideología de individualismo autocontenido implícito

en la investigación psicológica” (GERGEN; GERGEN, 2010, p. 59). Esses exemplos evidenciam a capilaridade que esse movimento epistemológico teve dentro de diversas áreas da psicologia, e demonstra que essa abrangência é uma das principais características do construcionismo, o que significa uma sensibilidade e permeabilidade crítica entre fronteiras disciplinares, impulsionando fluxos entre Filosofia, Sociologia, Linguística e Antropologia, dentre outras, que conseqüentemente, produz um lastro para investigar fenômenos psicossociais complexos.

Este movimento forjou uma série de teorias e conceitos, não uniformes, que desencadeou novos caminhos para teorias que dão uma maior atenção ao papel desempenhado pela linguagem e discurso nas relações. Nesse caminho, o Giro substituiu a relação ideia/mundo pela relação linguagem/mundo, fato que possibilitou entender a linguagem como um instrumento para “fazer coisas”, não apenas descrever ou representar pensamentos. Como afirmou Kenneth Gergen, criticando a lógica cartesiana, e parafraseando construtivamente, “*communicamus ergo sum*” [grifo do autor] (GERGEN, 2011b, p. 12). O psicólogo estadunidense, ao se debruçar sobre a lógica cartesiana e uma das frases mais simbólicas desse pensamento, *penso logo existo*, afirmou que no processo da dúvida a linguagem se faz central, por isso parodiou por, *comunico, logo existo*. Ibañez (2003) evidencia o papel que ilustrou o crítico Kenneth Gergen na produção e disseminação das ideias construcionistas.

El papel desempeñado por Kenneth Gergen en la formulación de estas propuestas es a todas luces, crucial. En 1982 Gergen pública bajo el título de *Toward transformtion in social knowledge* un libro, de un rigor epistemológico y de una densidad filosófica poco habituales en el ámbito de la Psicología Social, que testimonia de la seriedad y de la solidez de la nueva agenda que se estaba elaborando (IBAÑEZ, 2003, p. 157).

Considera-se que essa perspectiva se configura muito mais como um movimento epistemológico, que tem por objetivo, dentre outros aspectos, captar a experiência humana no seu processo de produção social, do que uma corrente teórica pronta, coerente e estável, que dispõe de uma série de elementos teóricos em progressão, e que conta com contornos abertos e imprecisos.

Alguns elementos são fundamentais para pensar a forma de estruturação do posicionamento construcionista de ciência. Um deles é a crítica ideológica, que permite situar uma das preocupações científicas principais desse movimento, que se interessa em como as coisas deveriam ser para uma boa organização da sociedade, contrário ao estabelecimento de relações de domínio, exploração e injustiças de qualquer orden. Outro

aspecto que caracteriza esse pressuposto epistemológico é a Crítica Literário-Retórica, que demonstra que é a partir da função da linguagem que se expressa enunciados de verdade ou convenções de interpretações dos acontecimentos, e que esta é perpassada pelas relações e acordos sociais. Consequentemente, isso cria e amplia uma diversidade de possibilidades para considerar a realidade, além de estabelecer uma forte crítica à perspectiva reducionista do cognitivismo e representacionismo como se a mente fosse uma forma de espelho do mundo. O que se coloca é o efeito que a palavra e a comunicação tem em persuadir e convencer quem está na relação.

Nesse ínterim, Gergen (2011b) ressalta que diversos cientistas têm demarcado uma distinção entre a linguagem literal, reflexo da realidade, e a linguagem metafórica, que produz outros sentidos atribuídos ao conteúdo literal. Nessa direção, a linguagem científica tende a mascarar uma série de armadilhas metafóricas que constroem uma dada realidade social, a exemplo da teoria da biologia que é guiada por metáforas machistas e que a crítica feminista tem descortinado esses meandros que dão o tom e constroem socialmente o mundo observacional. Nesse bojo é cunhada a noção de reflexividade, ou seja, “revisão crônica das práticas instituídas à luz de novas informações. Em suma, significa que temos liberdade, e não só a liberdade, mas até a necessidade (decorrente desse processo de educação continuada) de rever conceitos e de propor novos conceitos” (GERGEN, 2011b, p. 7).

O último aspecto que configura essa trincheira do construccionismo é a crítica social, que propõe que todas as indagações científicas devem estar atreladas aos interesses sociais de ordem política, econômica, profissional, dentre outras.

Essas diversas premissas críticas circunscrevem a potência contida na linguagem como mecanismo para interferir na produção da realidade, em paralelo com elementos contextuais analisados à luz das dinâmicas relacionais existentes. Gergen (2011b) evidencia, de forma sintética, o quanto a forma e configuração de todo emaranhado não uniforme de produção de conhecimento reflete na dinâmica do processo de compreensão das realidades.

El vínculo semántico entre palabra y mundo, significante e significado, se rompe de modos diferentes e incluso conflictivos. Para la crítica de la ideología no es el mundo como es sino especialmente el autointerés lo que dirige el modo en que el autor dar cuenta del mundo. Las exigencias de verdad se originan en compromisos ideológicos. La crítica literaria también elimina “el objeto” en cuanto piedra de toque del lenguaje, substituyéndolo no por la ideología sino por el texto. El sentido y la significación de las exigencias o las declaraciones de verdad deriven de una historia discursiva. La crítica social ofrece una exposición opuesta del lenguaje. No es ni la ideología subyacente ni la historia textual lo que moldea y da forma a nuestras concepciones de la verdad y del bien. Más bien, se trata de un proceso social (GERGEN, 2011b, p. 67).

O conhecimento, a partir do exposto, se configura não como posse individual, mas sim, de modo comunitário, em que a linguagem é seu canal de efetivação, potencializados pela cultura e diversos elementos contextuais. Além disso, a respeito da individualização da mente, sua fundamentação ontológica e seus constituintes tradicionais, as memórias, emoções, pensamento racional, motivações e similares, passam na ótica construcionista, a serem concebidos como aspectos sócio historicamente contingentes da cultura (GERGEN; GERGEN, 2010).

Faz-se interessante destacar que a flexibilização ao contexto não privilegia de forma excludente determinadas impressões sobre outras, e sim que a linguagem adquire seus significativos de maneira contextual e nas relações vigentes. Ademais, outros elementos críticos com a finalidade de aumentar o rigor metodológico desta perspectiva compõem esse arcabouço epistemológico, desafiando as bases dominantes e hegemônicas. A crítica da cultura coloca a neutralidade científica em um lugar falacioso, pois evidencia que a atuação científica inevitavelmente afeta a vida social mediante critérios próprios, fator que não impede a investigação científica, desde que haja criticidade e atenção com as dinâmicas e processos locais. A crítica ideológica, que é bastante próxima à anterior, identifica os vieses possíveis na formatação de determinadas correntes teóricas. Outra base é a crítica social, necessária para possibilitar uma análise sofisticada e de potencial alcance alicerçada nas realidades sociais. Emerson Rases e Marisa Japur (2005) afirmam que a preocupação é com a gênese do pensamento científico e como histórica e, culturalmente e conseqüentemente, o conhecimento é situado e os dados são interpretados. De forma complementar a crítica social, encontra-se a crítica interna, que estabelece princípios comuns de igualdade, justiça e redução de conflitos entre a produção científica e as realidades dadas, sem o alcance de generalidade, mas com coerência particular e local, demonstrando, inclusive, a limitação da própria perspectiva epistemológica. Dessa forma, as críticas construcionistas ao modo de fazer ciência colocam essa perspectiva epistemológica num patamar de compromisso com a determinação histórica e social em contraponto à visão de ciência deslocada das vicissitudes sociais. Assim as/os autoras/es ratificam que

Ao considerar o conhecimento como sendo relativo e dependente do conjunto de práticas e condições sócio-históricas no qual surge o construcionismo, o mesmo promove uma postura crítica constante sobre as formas de descrever o mundo. É necessário repensar aquilo que é dado como certo nas formas de pensar e perceber o mundo: compreender o mecanismo de determinadas descrições e maneiras de pensar, para que servem, em que situações e para quem (RASERA; JAPUR, 2005, p. 23).

De acordo com Gergen (2011b), em relação às perspectivas construcionistas, há duas direções possíveis a respeito do discurso sobre a experiência: a sincrônica e a diacrônica. A primeira consiste em uma linguagem que comporta efeitos históricos e tem repercussões no presente, tendo como premissa as funções pragmáticas do discurso e sua finalidade social no cotidiano imediato. A diacrônica, que não é antagônica e sim complementar à anterior, é o falar propriamente da experiência, as formas de constituição a partir da relação entre a pessoa e o mundo, as condições de perda ou ganho que cada enunciado contempla, e os tipos de discursos e palavras utilizadas, também localizadas contextual e historicamente. Neste particular, a linguagem ocupa um lugar de centralidade e é um dos principais mecanismos para pensar como as pessoas constroem a realidade, ou como afirmou o autor, “El valor del discurso psicológico no descansa en su capacidad para reflejar la verdad, sino más bien en su capacidad para llevar a cabo relaciones” (GERGEN, 2011b, p. 97). O construcionismo, pelo contrário do que seus críticos dizem ser antirrealista, é “ontologicamente mudo” (GERGEN, 2011a). Dito de outro modo, o movimento construcionista não parte de uma premissa para descrever a realidade, a ênfase que se coloca é nos processos relacionais para interpretar e construir diversas possibilidades de existências, e que cada forma de descrever a realidade está inserida a partir de convenções locais e certas formas de organização de viver, se comunicar, baseadas em valores específicos.

A importância de analisar as formas de linguagens e discursos utilizados não se dá porque é possível refletir o mundo interior das pessoas, e sim por conta da capacidade de participação concreta nas formas de relação que são valorizadas socialmente, através das convenções sociais, sendo possível conceber a realidade social. Dessa forma, palavras e termos não são descrições dos fenômenos, são formas localizadas de falar utilizadas para coordenar as relações entre as pessoas e seu contexto. A esse respeito, Ricardo Mélló, Alyne Silva, Maria Lima e Angela Di Paolo (2007) corroboram os efeitos produzidos pela linguagem, e que ela é situada como produtora de ação.

Considerar a linguagem como condição de possibilidade é afirmar seu caráter atributivo, constituinte, provocador de regularidades e de discontinuidades, ou seja, ao mesmo tempo em que possibilita a estabilidade de certos acontecimentos, maneiras de ser ou subjetivações, ethos, saberes e poderes, também pode se configurar como um campo de resistências e rupturas (p. 29).

Outros elementos de igual valia para compreender o processo de construção social e uso da linguagem como produtora de realidades são as práticas discursivas, referendadas por Spink (2010), baseadas nas produções de Foucault (1969/2008). Faz-se necessário atentar que

a produção da linguagem como produtora de existência e exercício de saberes, não se dá num vazio social, ela vai se estabelecer através do campo das relações de poder, em um determinado contexto histórico, para que venha ativar sua operacionalidade. A este processo Foucault denominou de práticas discursivas, ou seja, “um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa” (FOUCAULT, 2008, p. 133). De outro modo, a partir de releitura por Mary Jane, as práticas discursivas são “maneiras pelas quais as pessoas, por meio da linguagem, produzem sentidos e posicionam-se em relações sociais cotidianas” (SPINK, 2010, p. 27). Esses posicionamentos irão depender das relações entre as pessoas, suas localizações sociais de poder e privilégio, abrindo possibilidades de ruptura com a hierarquização da ação frente a diferentes construções sociais de comunidades culturais diversas em um plano horizontal. Assim, “el lenguaje no tiene sólo um carácter constatativo sino también performativo” (IÑIGUEZ-RUEDA; MARTINEZ-GUZMAN; FLORES-PONS, 2011, p. 100), ela desenvolve efeitos construtivos que desencadeiam formas de ser/estar no mundo, reprimindo ou criando possibilidades maiores para a garantia de processos identitários, relacionais, culturais, dentre outros. Gergen e Gergen (2010), por esse motivo, circunscrevem as possibilidades das produções dos sentidos e práticas discursivas a partir da ênfase relacional.

As implicações da ênfase relacional são vitais, não só porque permitem desestabilizar a tradição enraizada do individualismo, mas também porque somos instados a reconsiderar muitas de nossas instituições, desde os rituais do relacionamento íntimo até nossas práticas na educação, na política e nas leis. Uma perspectiva racional desperta o apreço por nossa vida com os outros, no lugar de uma vida separada dos outros ou contra os outros. Centramo-nos no poder gerador da relação e do fluxo de ações coordenadas. Por meio de performances junto aos outros e junto a nós mesmos, criamos nossas realidades racionais e emocionais (p. 53).

Sobre os aspectos performáticos da linguagem, Kenneth Gergen se debruça sobre diversos estudos e verifica que a linguagem pode ter características pragmáticas como a constatativa, que acontece a partir da descrição de fenômenos percebidos, tendo na observação seu mecanismo de verificação principal. Outro elemento é o aspecto das situações de ações sociais que não necessariamente podem ser captadas pela observação. O exemplo utilizado pelo autor ilustra bem a ocasião, “em seus postos!” (GERGEN, 2011a), que circunscreve como uma ação social em si mesma, um enunciado que foi construído

relacionalmente, entre uma pessoa que está com o status de mandar e outra que está na posição de obedecer.

A partir das categorias centrais da indagação desse estudo, ou seja, a condição de pertencimento a uma religiosidade negra no contexto brasileiro de intolerância religiosa e racismo, a leitura de Franz Fanon (2008) a respeito das performances linguísticas que circundam a produção e manutenção de uma estrutura racista, intolerante e excludente a partir da linguagem, faz-se pertinente. O filósofo e psicanalista antilhano faz alusão aos mecanismos linguísticos performativos utilizados para engendrar e forjar identidades negras numa condição de subjugação, produzidas por diversos mecanismos sociais, estruturando hierarquias raciais em países por onde a colonização e a escravidão imperaram. O autor construiu um esquema que sintetiza como o negro foi construído pelos olhos e língua do branco europeu, que destituiu a sua racionalidade, intelectualidade e até sua própria corporeidade negra, além do não endereçamento de atributos socialmente compartilhados como bom e belo, produzindo um distanciamento de não apreciação desse corpo negro pelos próprios negros.

O esquema para conceber esse corpo, nomeado histórico-racial ou epidérmico, foi tonificado através da linguagem que os lançava a branquear todos os elementos possíveis do peso da negrura corporal e cultural. Assim o autor, numa postura de não neutralidade com bastante criticidade sobre o contexto que lhe cercava, afirma que, “Os elementos que utilizei não me foram fornecidos pelos “resíduos de sensação e percepções de ordem, sobretudo tátil, espacial, cenestésica e visual” [grifo do autor], mas pelo outro, o branco, que os teceu para mim através de mil detalhes, anedotas, relatos” (FANON, 2008, p. 105). Percebemos nessa passagem como a linguagem em ação, a partir da ênfase relacional, constrói um lugar social demarcado pela intenção desse outro, que é marcado pela hierarquização e inferiorização, e que sua religiosidade é demonizada em contraposição a outras, quando o autor sinaliza que “O pecado é preto como a virtude é branca (p. 125)”. Esse importante teórico, crítico dos estudos colonialistas, assevera diversos efeitos que a subalternidade às colônias europeias sedimentou nas relações interpessoais e institucionais nos países colonizados, ensejados pelo crivo da linguagem e seus efeitos, no qual

Todo povo colonizado – isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade, devido o sepultamento de sua originalidade cultural – toma posição diante da linguagem da nação civilizatória, isto é, da cultura metropolitana. Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará de sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negridão, seu mato, mais branco ele será (FANON, 2008, p. 34).

Percebe-se na leitura do autor uma perspectiva psicossocial da condição de sujeito como produto histórico, econômico e social, em consonância com pressupostos construcionistas ao propor uma ruptura com os saberes tradicionais concentrados no etnocentrismo, possibilitando insurgências discursivas de uma população silenciada e marginalizada em diversos aspectos.

Esse trecho destacado anteriormente retrata exatamente a base relacional da hierarquia racial, cultural e, nesse bojo, as relações religiosas. A esse processo Spink (2010) denomina de produção de sentidos, que é forjado a partir da linguagem em ação com base nas relações de poder instauradas e das construções históricas estabelecidas, que irá culminar em outro pressuposto conceitual construcionista, que são as práticas discursivas. Ademais, outra dimensão importante que a autora configura aos sentidos produzidos é a seara temporal, subdividida em três modalidades. Tempo longo, que implica considerar os aspectos culturais de determinadas épocas (religião, mídia, ciência, política) que tem repercussão por gerações. Este irá incidir na produção e interpretações de alguns sentidos, paralelo aos processos de socialização que cada pessoa experienciou ao longo de sua vida, ou seja, o tempo vivido. É dessa maneira que é desencadeado o processo de produção de sentidos, através de concepções do cotidiano alicerçadas nas convenções e normas sociais, ativadas pela memória e tempo presentes, no caso, tempo curto. Prezar por essas temporalidades nos permite, então, estabelecer uma relação dos fatos históricos que marcaram formas de ser e estar das pessoas, que são reproduzidas ao longo de gerações, construindo modos de perceber o mundo e possibilidades de interação nele. Conseqüentemente, o contexto é um fator preponderante nessa produção, e que engloba os níveis social e interacional.

Necessário salientar que a produção de sentidos é algo que não é particular da psicologia social, nem tampouco da psicologia como área de saber. Por conta disso, é preciso situar o que se entende aqui por sentido e como é produzido, ou seja,

é o mecanismo é uma construção social, um empreendimento coletivo mais precisamente interativo, por meio do qual as pessoas, na dinâmica das relações sociais, historicamente datadas e culturalmente localizadas, constroem os termos a partir dos quais compreendem e lidam com as situações e fenômenos a sua volta (SPINK, 2010, p. 34).

Portanto, só se produz sentido interativamente, a partir de atravessamentos políticos, históricos e sociais, durante o cotidiano, subsidiado pelas relações de poder. Lupicínio Iñiguez, nesse horizonte, afirma que todo discurso demanda um contexto para sua produção, e que nesse ambiente acontecem as formações discursivas, como a propriedade de “atuar como regulamentações da ordem do discurso através da organização de estratégias, permitindo a

colocação em circulação de determinados enunciados em detrimento de outros, para definir ou caracterizar um determinado objeto” (IÑIGUEZ-RUEDA, 2004, p. 92). Esses enunciados são compostos por conteúdos, formas, utilização e escolha para formar os discursos que são influenciados pelo contexto, endereçamentos pelas pessoas participantes, atravessados pela hierarquia socialmente posta entre elas ou mesmo a localização social delas, a exemplo de partilharem do mesmo status profissional. A essa dinâmica e fluidez Spink (2010) chamou de repertórios linguísticos:

são os termos, os conceitos, os lugares comuns e figuras de linguagem que demarcam o rol de possibilidades de construções de sentidos. Esses repertórios circulam na sociedade de formas variadas. Aprendemos repertórios no próprio processo de aprendizagem da linguagem, por meio de livros que lemos, dos filmes que assistimos e daí por diante (p. 32).

Aqui, mais uma vez, o tempo e suas nuances já abordadas anteriormente, são fundamentais na proliferação e criação de novos, além da manutenção de velhos, repertórios. O elemento temporal não pode ser reduzido ao modelo meramente cronológico, pois mesmo que passado, ele pode ser presentificado a partir dos elementos culturais e da capilaridade da linguagem. De forma associativa entre os repertórios linguísticos, as dinâmicas temporais e linguísticas, Spink (2010) resume que,

o Tempo Longo é o domínio da construção dos conteúdos culturais que foram parte dos discursos de uma dada época. Permite que nos familiarizemos com os conhecimentos produzidos e reinterpretados por diferentes domínios do saber: religião, ciência, conhecimentos e tradições do senso comum, entre eles. O Tempo Vivido é o tempo de resignificação destes conteúdos históricos a partir dos processos de socialização. É o tempo de vida de cada um de nós; tempo da memória na qual enraizamos nossas narrativas pessoais e identidades. O Tempo Curto é o tempo da interanimação dialógica e da dinâmica da produção de sentidos. É nesse tempo que se presentificam as diferentes vozes ativadas pela memória cultural do tempo longo ou pela memória pessoal do tempo vivido (p. 34).

Dessa forma, é por meio do tempo, que a circulação de diversos repertórios ocorre e se proliferam. Assim, a linguagem que é expressa através dos discursos, provoca formas de ser e estar, pois “não só nos diz como é o mundo, ela também o institui, e não se limita a refletir as coisas do mundo, também atua sobre elas, participando de sua constituição” (IBAÑEZ, 2004, p. 39). Nesse ínterim, alguns autores ao refletirem sobre as práticas discursivas e as performances da linguagem, nos chamam atenção que sua emergência não ocorre no interior das pessoas e nem são reguladas do ponto de vista individual: “Estas prácticas discursivas están siempre en relación con otras prácticas discursivas, retroalimentándose” (IÑIGUEZ-RUEDA; MARTINEZ-GUZMAN; FLORES-PONS, 2011, p. 102).

Os diversos discursos são articulados por facilitadores ou inibidores da manutenção de certas práticas discursivas, a partir da lógica relacional (FLORES-PONS; IÑIGUEZ-RUEDA; MARTINEZ-GUZMAN, 2015; GERGEN, 2011a; 2011b). Nessa interface, o que provoca ou não a expressão de determinado discurso serão os acordos sociais, que são atravessados também pelas relações de poder, dentro das relações sociais postas. Em síntese, o interesse de analisar as formas de uso da linguagem e discursos se faz por conta da capacidade de participação nas formas de relação sociais estabelecidas e valorizadas em dado contexto.

Assim, se a linguagem constitui realidades sociais, espera-se também sua incidência na conformação e desenvolvimento das relações e práticas sociais e, portanto, práticas de opressão, submissão e/ou controle. Nesse patamar, Fanon (2008) nos lembra que no mundo hierarquizado pelo prisma europeu, a pessoa de cor encontra dificuldade para formalizar seu esquema corporal e histórico. São os corpos brancos que concebidos como padrões de moralidade, inteligência e cultura, assim como a religiosidade cristã de base europeia, que criaram as condições de desautorização e/ou exclusão, numa lógica de que algo que se aproxima do homem de cor ou da religião sem cristo é moralmente inferior, sem status, e conseqüentemente afastado dos elementos culturais e humanitários.

Obviamente, não podemos reduzir linguagem à fala ou às palavras, mas se atentar em compreender as relações de poder e em que condições são produzidas, o que torna possível a circularidade de um discurso e quais efeitos são produzidos (MÉLLO; LIMA; DI PAOLO, 2007). A produção de sentido, neste horizonte, é estruturante para pensar como as práticas discursivas mediam a construção da realidade social, assim como a construção do conhecimento.

A psicologia social construcionista mostra a experiência das pessoas no que se refere às emoções, aos sentimentos, às concepções e modos de interação, através dos produtos das negociações e estabelecimentos coletivos de significados nas relações em que estão inseridas. Adotar essa perspectiva, nos leva a refletir sobre as estruturas de interação humana que subsidiam o processo de produzir sentido sobre determinada realidade.

A partir de todo o exposto, os diversos conceitos e áreas do saber são primordiais para inquirir a problemática investigada. A psicologia social construcionista, através dos saberes de Kenneth e Mary Gergen, Mary Jane Spink como principais contribuintes da reflexão, além das contribuições primazes de Michel Foucault e Franz Fanon e suas brilhantes contribuições sobre a genealogia do discurso, efeitos performáticos da linguagem e do poder nas relações interpessoais, proporcionou a base para refletir sobre as práticas discursivas e

produções de sentidos sobre as religiões de matrizes africanas e a assistência religiosa no sistema prisional.

3.2 PERCURSO METODOLÓGICO

Mary Spink e Vera Menegon (2013) concebem a pesquisa científica como prática reflexiva e crítica, e por consequência, uma prática social. Neste particular, buscamos explicitar os processos pelos quais as pessoas constroem sentidos em situações cotidianas, ao tempo que, reconhecemos estar inseridos/as como pesquisadores/as no mesmo tempo histórico das/os participantes do estudo, compartilhando com elas/es das possibilidades de dar sentido ao mundo, assim como interpretando um fenômeno de interesse configurado por convenções sociais, construídas social e culturalmente. Do ponto de vista construcionista adotado pelas autoras e também no presente estudo: “O construcionismo é um convite a examinar essas convenções e entendê-las como regras socialmente situadas” (p. 56).

Alguns elementos conceituais, nesse ínterim, são importantes para delimitar metodologicamente a linha de indagação construcionista, como assevera Spink e Menegon (2013). Um desses aspectos é a indexicalidade, que se refere às condições e fatores que operam o contexto, em que pese, quando se modifica a situação onde dado fenômeno se expressa, o sentido sobre ele também muda. Para tal, é preciso descrever e explorar o contexto em que o fenômeno é investigado e os dados são produzidos. Outro elemento primaz é a reflexividade, que trata dos efeitos da presença do/a pesquisador/a nas interpretações e resultados da investigação, que também aponta para o aspecto da neutralidade científica. Aqui, a postura do/a investigador/a diz muito sobre a estruturação da definição do fenômeno estudado e que tem duas funções: a reflexividade pessoal, que circunscreve a localização do eu-pesquisador/a e como essa questão atravessa os interesses e valores que influenciarão sobre a forma de conceber os objetivos do estudo, e conseqüentemente, às interpretações; e a reflexividade funcional, que é voltada para a comunidade científica, no caso, profissionais de psicologia, e como isso impacta no processo de pesquisa e em seus resultados. O terceiro elemento é a inconclusividade, que por conta da complexidade que cerca e constrói os fenômenos sociais, aponta a impossibilidade de controlar todas as dimensões/variáveis. Com efeito, a generalização vista como conteúdo, perde sua extensão de resultados, mas que, na lógica da produção de sentidos, é possível reinterpretar, colocando as diversas possibilidades de sentido (SPINK; MENEGON, 2013). Assim, descartamos a ideia da possível neutralidade

na produção do conhecimento, nos posicionando como pessoas históricas, sociais e políticas, e isso refletirá na condução da pesquisa.

Considerando os objetivos propostos, esta investigação foi realizada para compreender significados, sentidos, relações e processos acerca de religiões de matrizes africanas, assistência religiosa, que as pessoas que vivenciam o cárcere direta ou indiretamente compartilham. Para chegar a esse intento, o processo de produção de dados foi dividido em duas etapas: a) familiarização com o contexto do estudo a partir de observações e registros em diário de campo das visitas realizadas; b) realização de entrevistas semiestruturadas, após identificação das pessoas com perfil coerente com os objetivos da pesquisa.

3.2.1 Caminhos Metodológicos Percorridos

O trajeto da realização do estudo se deu baseado em informações de colegas e amigos que já atuaram em algumas das unidades prisionais que compõe o Complexo Penitenciário Lemos Brito, que me alertaram sobre possíveis armadilhas políticas que poderiam atrapalhar meu processo. Atento a tais orientações, trilhei o caminho da formalização institucional que se deu através de ofício entregue à Secretaria de Administração Penitenciária e Ressocialização da Bahia (SEAP-BA), em específico a Superintendência de Gestão Prisional. Apesar de ser entregue diretamente no gabinete da superintendência, levou-se meses para a autorização ser possibilitada, apesar das diversas ligações e e-mails solicitando informações acerca do pedido via ofício. A partir daí, a principal porta para acessar a prisão se abriu, haja vista que as direções das unidades prisionais também deveriam autorizar e limitar em quais condições e dias da semana a pesquisa poderia ser realizada. Esta etapa com as unidades penitenciárias ocorreu de forma tranquila, tendo seus diretores autorizados e designados os dias possíveis de visitas para a execução da investigação que não atrapalhasse o cotidiano da prisão, a exemplo da minha ida coincidir com o dia de visita de familiares dos custodiados.

A segunda etapa disse respeito à autorização local de cada unidade prisional, principalmente por conta dessa abertura viabilizar, ser a ponte de acesso aos possíveis participantes diretos, particularmente, a aproximação com os custodiados após a sua aceitação de conceder uma entrevista a um desconhecido. Essas circunstâncias surgiram por conta da opção metodológica de conhecer o ambiente e as pessoas que fazem parte dele, bem como sua dinâmica, ao invés de simplesmente solicitar da gestão alguns internos, entrevista-los e ir

embora. Este caminho teve por premissa o entendimento que essa era uma das formas mais éticas de se aproximar do contexto a ser investigado, isto é, a prisão, algo novo na minha condição de pesquisador, que também tinha por fim a familiarização com esse contexto. Além do que, o intento era conhecer e ser conhecido pelas pessoas que circunscrevem o contexto penitenciário, com a finalidade de diminuir ou dissipar a estranheza entre a pessoa do pesquisador e as pessoas a serem pesquisadas. Dessa maneira, a forma de acesso aos participantes da pesquisa, em especial, os custodiados, foi viabilizada por gestores e agentes penitenciários, que me indicavam pessoas que tinham alguma vinculação com alguma religião de matrizes africanas, tendo em vista que poucos eram as pessoas em custódia que expressavam o pertencimento religioso.

Inicialmente, o estudo iria ocorrer apenas na Penitenciária Lemos Brito, escolhida por ser a maior e mais representativa de todas as unidades, e por ter o perfil de presos custodiados que cumprem sentença há mais tempo. Todavia, após ter contato com o campo e informações de pessoas que trabalham lá, foi identificado o fluxo e a dinâmica do Complexo Penitenciário Lemos Brito, que teoricamente, existia uma porta de entrada, uma de permanência e outra de saída. Assim, foram visitadas três unidades prisionais do Complexo Lemos Brito: a Penitenciária Lemos Brito, a Cadeia Pública de Salvador e a Colônia Penal Lafayette Coutinho. A decisão de ir às três unidades foi alicerçada pelo interesse de obter maior diversidade de pontos de vistas complementares sobre as práticas discursivas em relação ao tema, considerando a dimensão tempo de recolhimento, de isolamento e possibilidade de acesso ao próprio exercício religioso, levando em conta que cada unidade tem sob custódia pessoas em tempos diferenciados de reclusão, embora não tivéssemos pretensão de comparar as narrativas, e sim, exclusivamente, prezar pela diversidade.

A Cadeia Pública é destinada à custódia de presos provisórios do sexo masculino, que não foram sentenciados, oriundos da capital baiana e em alguns casos do interior do Estado da Bahia, se configurando um dos principais meio de admissão no sistema penitenciário. Essa unidade penal salvaguarda 1289 presos provisórios, superlotando o espaço que foi planejado para receber 830 pessoas. A Penitenciária Lemos Brito é atribuída aos presos sentenciados ao regime fechado, abriga 1528 custodiados, quando tem capacidade para 771. A Colônia penal Lafayette Coutinho, unidade prisional destinada aos presos em regime semiaberto, conta com a capacidade 326 pessoas, estando atualmente com um excedente de 42 custodiados (BAHIA, 2017). Assim, pretendeu-se compreender como o fenômeno religioso da assistência religiosa direcionada para custodiados vinculados a alguma religião de

matriz africana acontece para quem entra em situação provisória, tem sua estadia delongada após sentença, e está de saída, em processo de semiliberdade do sistema prisional.

Adotamos o princípio da saturação, que pode ser definido como a suspensão de inclusão de novos participantes quando os dados obtidos, estabelecido na análise da/o pesquisador/a, começam a apresentar repetições e redundâncias, não sendo necessário dar continuidade à coleta (FONTANELLA, et. al, 2008). Ou como afirmam os/as autores/as, se referindo à importância das similitudes das respostas: “as semelhanças predominantemente indicarão, na perspectiva social, o discurso do grupo, da formação social à qual pertence o sujeito” (p. 23). Esse trecho revela o quanto de similar uma pessoa pode simbolizar em termos de comunalidade ao grupo, que, portanto, é fundamental a escolha dos participantes. Margaret Wetherell e Jonathan Potter (1996) reforçam a lógica ao apontar que as narrativas das pessoas são produções dos repertórios interpretativos, ou seja, o compartilhamento de formas, concepções e termos semelhantes sobre um fenômeno em comum.

Nesta direção, prezamos por conhecer as pessoas e o que elas compartilham, sem menosprezar as singularidades de suas trajetórias, concepções e práticas. Obviamente, tanto as escolhas das pessoas participantes quanto do momento de saturação perpassam por uma lógica interpretativa do/a pesquisador/a acerca do cumprimento dos objetivos do estudo. Sobre esse aspecto, Mary Spink e Helena Lima (2013) nos dizem que

o processo de interpretação é concebido, aqui, como um processo de produção de sentido. O sentido é, portanto, o meio e o fim de nossa tarefa de pesquisa. Como atividade-meio, propomos que o diálogo travado com as informações que elegemos como nossa matéria-prima de pesquisa nos impõe a necessidade de dar sentido: conversar, posicionar, buscar novas informações, priorizar, selecionar são todos decorrências do sentido que atribuímos aos eventos que compõem o nosso percurso de pesquisa (p. 82).

No entanto, considerando o contexto de pesquisa, cujo acesso e permanência eram controlados e vigiados, não podemos desprezar a dimensão operacional que se impôs ao trabalho de campo. Portanto, a saturação foi uma premissa importante que fundamenta este tipo de estudo, mas também houve o imperativo do tempo e das condições contextuais de realizar um estudo, sob condições de vigilância no momento de realização das entrevistas, mesmo que aplicadas em sala, individualmente.

Paralelo a esse primeiro passo, foram feitas observações e registros em diários de campo, com a finalidade de contextualizar as nuances do cotidiano observado, assim como as estruturas que regem o contexto e os inúmeros detalhes e conversas que estão associados ao tema investigado, que não são necessariamente reproduzidos nos encontros de entrevistas,

mas que começam na porta de entrada do Sistema, na revista para acessar as unidades, no caminho sempre acompanhado para ir ao encontro do custodiado. Intentamos com essa decisão metodológica captar diversos aspectos da complexidade do fenômeno pesquisado, por isso, assumimos uma inspiração etnográfica⁴.

A segunda etapa ocorreu com as entrevistas, após a identificação das pessoas, com base no roteiro semiestruturado e objetivos da pesquisa. A escolha das pessoas, em específico os custodiados e o agente religioso, teve por base o pertencimento religioso em consonância com alguma religiosa de matrizes africanas, seja via ritualística de iniciação religiosa ou mesmo contato e inserção por afinidade. Além disso, teve também o critério da disponibilidade de custodiados com o perfil, conhecido pelos agentes/administradores das unidades prisionais, pois eram esses que sinalizavam e mediavam o contato inicial. Os/as agentes penitenciários foram escolhidos por conta da posição que ocupam no cotidiano prisional, lugares preponderantes para discursar sobre a experiência do encarceramento, assistência religiosa e as religiões de matrizes africanas.

Foram entrevistados um agente religioso de matriz africana (Apêndice 01) que prestou o trabalho de assistência religiosa no ambiente do cárcere há alguns anos atrás em diversas unidades prisionais que compõe o complexo penitenciário; cinco pessoas em situações de custódia, relativas às três unidades penais (Apêndice 02); e três agentes penitenciários (Apêndice 03) que atuam em duas unidades prisionais diferentes. No total, foram nove pessoas entrevistadas. As entrevistas que variaram de vinte e três (23) minutos à uma hora e 12 minutos audiogravadas e transcritas, o que gerou sessenta e nove (79) páginas a partir de narrativas para análise.

O propósito foi compreender a dinâmica do exercício religioso no cotidiano prisional, assim como as formas praticadas de exercício religioso, as práticas discursivas e os sentidos produzidos a respeito.

3.2.2 Contexto de Pesquisa e Pessoas Participantes

Nessa investigação, a utilização do termo pessoa ao invés de sujeito ou indivíduo, na condição de participante da pesquisa, também é sustentada por um posicionamento teórico e

⁴ A exemplo da utilização dos diários de campo como meio para registros de informações contextuais relativas aos objetivos do estudo, e não com fins de análise categorial temática. O princípio etnográfico serviu como um meio “privilegiado para o alcance de uma lógica de pesquisa que seja capaz de transcender o contexto fenomênico original do “campo” sem, contudo, perdê-lo de vista” (SOUZA, 2015).

político. Segundo a abordagem das práticas discursivas, a noção de pessoa é interessante, visto seu caráter intrinsecamente relacional do ponto de vista metodológico. Ou seja, é constituída nas relações sociais, produto de um processo de negociações e trocas simbólicas no bojo das intersubjetividades, ou como diria Spink (2011), interpessoalidades. Adotar esse posicionamento diferencia e distancia de diversos aspectos que convergem para uma lógica de individualização e/ou singularização, importantes em suas dimensões, mas não suficientes para a leitura inter-relacional que vislumbramos.

Neste momento, vamos descrever as unidades prisionais que conformam o contexto desse estudo, de forma breve, considerando as anotações realizadas em diário de campo, que foram possíveis exprimir concepções, inquietações, questões, espantos, sentimentos, além de descrições mais estruturais e institucionais. Ressaltamos, no entanto, que não foi nossa intenção oferecer uma versão mais estrutural e sim possibilitar os caminhos pelos quais foram possíveis circular dentro destas instituições disciplinares (FOUCAULT, 2011), e particularmente, identificar espaços de exercício religioso.

Nas três unidades o ritual de entrada e inserção era semelhante. Passava pela burocracia no portão principal, pois tinha que apresentar todas às vezes o ofício de autorização da pesquisa. Em um determinado dia, depois de quase dois meses de ida semanais ao campo, esqueci o ofício/autorização. Apesar de ter o documento no celular, já que foi enviado via e-mail, ainda assim minha entrada foi dificultada. Nessa manhã, perdi quase duas horas entre esperar um local abrir e imprimir o documento, que ao final, apenas foi visualizado pelo agente sem se quer exigir que deixasse uma cópia.

Quando de fato acessava, mesmo que parcialmente as unidades, sempre um agente penitenciário ou um dos subcoordenadores administrativos me acompanhavam. Essa presença por ora facilitava identificar alguma pessoa que pudesse ter um perfil para minha pesquisa, por outra se tornava um empecilho, pois era ter uma sombra institucional como fator de bloqueio para possíveis conversas ou aproximação informal e mais espontânea com os custodiados.

Na Lemos Brito, quem me guiou foi um dos auxiliares do gestor, “meu Ogum” durante as visitas. Experiente agente penitenciário de carreira, afirmou serem poucos os custodiados que expressavam e/ou revelavam ser de alguma religião de matriz africana. E foi através dele que pude acessar o primeiro entrevistado, pois esse era exceção à regra e ostentava seus fios de conta à vista de quem quisesse. Iniciei o contato com Mutalambo que me informou, dentre outras coisas, que existem duas igrejas nesse módulo, com cultos frequentes. Através dele, em momento posterior, solicitei que falasse com outros que cultuam

alguma religião de matrizes africanas, para que pudessem conversar comigo e eu apresentaria os objetivos da pesquisa. Depois do encontro agendado consegui acessar outro custodiado, apesar de não ter o mesmo sucesso com mais três, que não expressaram desejo de participar da pesquisa.

A unidade prisional Lemos Brito, embora, esteja estruturada em cinco módulos, só estive no módulo quatro. Sua estrutura física é uma grande construção de andares, lembrando um grande quadrado, que tem um enorme pátio no meio e as celas ficam dispostas em pequenas unidades dessa grande edificação. Em uma das minhas primeiras idas a campo, foi feito registro que indica elementos contextuais e cotidianos:

A sensação de entrar no labirinto nunca foi tão real. Corredores, o som das trancas e grades abrindo é perturbador. Passamos por vários agentes penitenciários e portões até de fato chegar ao pátio do pavilhão. Ao chegar na entrada do pátio os custodiados estavam jogando futebol, outros observando ou na porta de suas celas. Foi informado que o clima de tranquilidade é proporcionado devido à divisão que se faz por módulo/facção. Foi observado que algumas celas estavam fechadas, apesar de haver pessoas dentro. Foi explicado que se tratava de custodiados que tinham algum tipo de desavença com o restante da massa carcerária. Ou seja, aqueles estavam no chamado “seguro”. Uma cela destinada para precaver riscos de atentados à vida. O cotidiano, em termos de horário se resume a dois horários. A partir das 7h abrem-se as celas e às 17h torna-se a fechar. De forma oposta, das 17h às 7h, os custodiados permanecem dentro das celas, sem mais direito algum a sair. Os que se encontram no “seguro” tem apenas 2h de banho de sol, devido suas condições limitadas de ir e vir (Relato de diário de Campo, 14/05/17).

Na Lafayette Coutinho também encontrava a burocracia comum da Lemos Brito, porém nessa eu me sentia mais “livre” dentro da cadeia. A estrutura física e de menor proporção me permitiu sentir melhor o ambiente. A gestão era sempre acolhedora na medida do possível, o auxiliar do gestor sempre disponibilizava uma agente penitenciária para me acompanhar durante minha estada. De quando em vez, ela me largava “solto” e eu podia me aproximar das alas e conversar com os poucos custodiados que se permitiam vir ao meu encontro. Através dela que pude acessar dois custodiados para entrevista. Aproveitei as oportunidades de “liberdade no cárcere” para identificar como era a realidade religiosa que o cotidiano prisional dessa unidade resguardava. A presença cristã era bastante forte e ocupava lugar central quando se falava nas religiões que os custodiados exerciam e tinham afinidade, como evidente no relato a seguir:

Ao chegar lá encontrei um senhor, que é um dos internos. Puxei uma conversa e falei de forma superficial sobre a pesquisa e perguntei quais religiões ele vê por lá. Ele disse que tem de tudo, mas as evangélicas é que estão mais lá. Perguntei se ele participava dos momentos religiosos, ele disse que não, que é católico. Questionei porque ele então não participava dos momentos que a Pastoral Carcerária estava lá, ele disse que não gostava e nem queria.

Em seguida me dirigi ao espaço ecumênico. Nesse momento descobro que a configuração da divisão do espaço não se resume apenas as duas alas (A e B), mas também a ala azul, que se refere aos internos que já estão com a pena em elevada progressão. Pois bem, o espaço ecumênico tinha finalizado a reforma [observado em visitas anteriores] e vários custodiados estavam lá dentro. Apareci na porta, dei bom dia, os que estavam bem na entrada responderam com “paz do senhor!”. Há uma mesa com três internos sentados, um deles com a bíblia. Apresentei-me, disse que era pesquisador da UFBA e que estava realizando uma pesquisa sobre assistência religiosa lá na unidade. Os olhares de desconfiança eram visíveis. Ressaltei que estive há 15 dias lá e que estava ocorrendo uma reforma, que por sinal deixou o espaço bastante bonito. Um deles (que ao final descobri que é pastor lá), negro, com relógio, aliança dourada no dedo (deve ser casado), disse que a Igreja Universal quem fez a reforma, que havia goteira e infiltração da laje, mas que o espaço é ecumênico. O outro, com a tatuagem do cristo com a coroa de espinhos no braço, afirma que independente de qual seja a igreja, o caminho é Jesus [...] Em seguida perguntei quais denominações religiosas tem lá. Um deles falou que têm várias, mas as que mais vão é a IURD, a Assembleia de Deus, Batista, Adventista. E que se tem alguma coisa que segura o atormento de quem está na prisão, é a religião, é Jesus. Pergunto se há outras religiões que não cristãs, a exemplo da espírita. Ele afirma que a prisão tem de tudo o que não presta, mas o pastor disse que o que há aceitação é o evangelho. Que houve até uma vez até o candomblé lá, mas nem os impiedosos aderiram. E concluiu que nem religião é, que não tem como ter no espaço os demônios. Aqui você tem adventista outras denominações, porque lá eles descem os guia deles lá, e como é que vai descer o demônio na igreja? (Relato de diário de Campo, 11/05/17).

Na cadeia pública, o processo acontecia um pouco diferente. Eu me apresentei à direção apenas nas duas primeiras vezes. As demais eu já me dirigia diretamente à entrada da unidade que dava acesso aos raios, onde a chegada ou saída de presos aconteciam. Raramente passava dali, quando fazia ia até a sala da psicóloga com o pretexto de vê-la, mas que na realidade o intuito era conhecer minimamente a estrutura e o "clima do ambiente". Foi através da colega de profissão, que conheci o agente penitenciário Bacuí, que seria meu guia informativo sobre o que eu demandava. Ele que sempre estava na entrada e conectava o preso que chegava aos demais ou encaminhava o processo de saída deles. Ele também construía o processo de articular as demandas dos presos referentes à saúde, assistência social, campo jurídico, com os setores correlatos. Além de entrevista-lo, também pude entrevistar um dos custodiados dessa unidade.

A Cadeia Pública em relação às outras duas tem uma estrutura física mais fechada e uma gestão mais rígida como descritos no trecho seguinte:

A estrutura dessa unidade é mais moderna comparada com as demais, de arquitetura panóptica. Seu formato não possui um pátio no meio que permite ter acesso visual de fora [...] São 3h de banho de sol para cada raio⁵, quatro no total mais a Triagem⁶[...] Para chegar na parte superior Bacuí⁷ sinalizou para o a Guarda de cima jogar a

⁵ Nome destinado aos locais que ficam as celas, que em outro formato seriam os pavilhões. Nesse caso a disposição das celas ocorre em linhas paralelas e transversais, produzindo a sensação de labirinto.

⁶ Espécie de pavilhão onde fincam os presos de farda amarela

chave. Ele abriu a grade e subimos dois lances de escada. Nesse nível era possível andar sobre os corredores dos labirintos da unidade prisional. Pisávamos sobre grades e uma parte plana de concreto. A configuração arquitetônica permitia abrir as celas e grades dos corredores a partir de cima (Relato de diário de Campo, 18/04/17).

Um dos agentes nos disse que o formato físico da unidade lembra um “H” deitado. O formato mais rígido e de pouca circulação é refletido nas regras, e por consequência, nas questões de ordem religiosa, sem falar que entre as três unidades penais visitadas, essa é a única que não tem um espaço destinado para atividades religiosas, as quais são feitas na parte externa dos raios, explícitos no trecho seguinte:

“Perguntei se existia algum espaço físico destinado para as atividades religiosas. Fui informado que essas atividades ocorrem no pátio, inclusive como um chamariz para quem quiser participar. Também ocorre nas celas, no caso específico na sala da crença, onde só se encontram pessoas evangélicas” (Relato de diário de Campo, 13/06/17).

Eu produzi esses dados em conversas informais e observações feitas nas unidades. Foi através de Bacuí, uma única vez, que consegui ultrapassar a entrada dos raios. Foi nessa guiada que pude perceber a estrutura física interna da unidade e o quanto ela era fechada.

Bacuí me disse que iria me levar à parte superior para eu ter uma visão do pátio, apesar de estar havendo visitas. Após a diminuição do fluxo da chegada de novos internos e saída, fomos autorizados para irmos. A parte interna é como se fosse um labirinto, não no nível da sua complexidade, mas concernente ao isolamento visual. Inclusive as celas não têm grades como as outras (pelo menos a Lemos que tive acesso visual), são portas de aço com um pequeno retângulo na parte superior pra quem quiser ver o lado de dentro ou de fora. Além disso, tem as grades que dão acesso aos corredores do labirinto dos raios (Relato de diário de Campo, 04/07/17).

As entrevistas foram realizadas entre os meses de abril e dezembro do ano de 2017. Foram entrevistados dois custodiados, lotado na Penitenciária Lemos Brito, um da Cadeia Pública e dois da Colônia Lafayette Coutinho. Também realizamos entrevistas com dois agentes penitenciários que atuam na Cadeia Pública de Salvador e um agente penitenciário da unidade Lemos Brito. Além desses, entrevistei um agente religioso de matriz africana que já atuou em várias unidades prisionais do Complexo Penitenciário Lemos Brito, prestando serviço de assistência religiosa. A entrevista com os custodiados aconteceram em sala reservada, solicitada à gestão de cada unidade prisional de forma prévia, audiogravada e transcrita com a devida autorização, a partir do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

⁷ Nome fictício do agente penitenciário

A seguir descreverei as pessoas entrevistadas, suas posições sociais no cotidiano do cárcere, na tentativa de dar visibilidade a potência e riqueza de suas falas.

Mutalambo é um dos custodiados entrevistados. Ele é um homem negro, estatura baixa, fala mansa, filho de Oxóssi. O nome atribuído a ele aqui, refere-se a uma qualidade desse nobre Orixá. Ocupa o cargo de Ogã⁸ em um terreiro de Umbanda, localizado em município nas proximidades da zona metropolitana de Salvador. Está custodiado há 11 anos e é oriundo de uma família, cuja avó é Mãe de Santo, e mais duas de suas irmãs ocupam cargos religiosos no terreiro.

Outro custodiado foi nomeado de Boiadeiro. Nome referente a uma das divindades cultuada no candomblé e umbanda ligados às matas, boiadas e caminhos. Homem negro, magro, com curso superior, bem apessoado. Apesar de ser católico, tem muitas relações com terreiros de candomblé por ser neto de uma artista pública e famosa que também tem ligações diretas com religiões de matrizes africanas, em que ele assessorava nos momentos religiosos quando aconteciam. Está em custódia há quatro anos, no regime provisório, e é um dos presos que coordena a triagem.

Akoró foi o nome dado a um dos custodiados que cumpri pena há aproximadamente oito anos, no regime fechado. Ele é um homem pardo, forte, algumas tatuagens, natural de Salvador. Seu nome refere-se a uma das qualidades do Orixá Ogum. Ele é da Umbanda, apesar de não iniciado, é o único custodiado que teve informações que faz uso de indumentárias, no caso, fios de conta.

Outro entrevistado em situação de custódia recebeu o nome de Ventania, referente a o nome de um Caboclo, que tem relação com curas e caças em prol do seu povo. Ele é natural de São Paulo, já esteve em custódia em outros períodos, totalizando dez anos, inclusive experienciado sistemas prisionais de outros estados. Ele é um homem pardo, estatura mediana e, atualmente, cumpri sentença há três anos no regime semiaberto.

O ultimo sentenciado recebeu o nome de Araká, nome referente a uma das qualidades do Orixá Oxumarê, por conta da inclinação do entrevistado a essa divindade. Homem branco, alto, natural de uma cidade do interior do estado. Adepto do candomblé há onze anos, está privado de liberdade há sete anos, tendo experienciado outras unidades penais no interior do estado.

⁸ Cargo dentro do Candomblé que é exclusivo de homens. Não entram em transe e uma de suas finalidades é cuidar dos Orixás que incorporam nos Filhos de Santo.

A respeito dos agentes penitenciários, três foram entrevistados. Uma delas será identificada aqui como Padá. Nome que se refere a umas das qualidades da Orixá Iansã, a qual, pessoalmente, ela tem ligação espiritual, mesmo sem ter ligação iniciática com o Candomblé. Sua entrevista foi realizada em seu próprio local de trabalho, em horário definido coerentemente com sua rotina. A possibilidade de convidá-la para participar da pesquisa se deu por conta de conversa com seu companheiro, que é um dos gestores de outra unidade prisional e comentou com ela sobre o trabalho de pesquisa em desenvolvimento:

Fomos eu e o marido de Padá em direção à sua sala, onde ele disse que se lembrou de mim essa semana. Que na segunda-feira, sua esposa, que é agente na Cadeia Pública, disse que na visita que ocorreu, um familiar incorporou uma entidade e outra pessoa que estava lá também incorporou, por consequência, houve um alarde por conta disso. A partir daí surgiu o interesse de entrevistá-la, e fui ao seu encontro e combinamos. (Relato de diário de Campo, 11/05/17).

Padá é uma mulher negra, atua como agente penitenciária desde o ano de 2010 na unidade da Cadeia Pública, na orientação acerca das regras de visita, do que pode, do que é possível entrar, e obviamente do que não pode. Ela é adepta da Igreja Messiânica há 22 anos, mas no ano de 2009, por conta de uma questão familiar se aproximou de uma religião de matriz africana, que segundo ela, respondeu a algumas limitações que sua religião na época não pôde. Ainda assim, Padá não se afastou da Igreja Messiânica, e hoje ela frequenta, paralelamente, o espaço da religião de matriz africana.

Outro agente penitenciário recebeu o nome de Arariboia, nome de um dos caboclos presentes nos cultos do Candomblé e da Umbanda, que tem afinidade com Ogum e Oxóssi. Atuante desde o ano de 2008 percorreu várias unidades prisionais do estado baiano, da mesma forma que atuou em vários módulos e unidades prisionais do complexo Lemos Brito. Apesar de não ser ligada a nenhuma religião de matriz africana, ele afirmou sempre ter contato indiretos ao longo de sua vida, muito por conta de ser natural de cachoeira e conviver com os inúmeros Terreiros de Candomblés que existem no território do recôncavo baiano.

Por fim, também entrevistei Bacuí, nome referente a um caboclo que tem ligações com cuidado e cura. Ele é agente penitenciário há uma década, atualmente trabalha no regime provisório, sobretudo na tentativa de articular as demandas cotidianas dos custodiados com os serviços disponíveis na unidade e nas redes complementares.

O agente religioso foi nomeado de Xapanã, qualidade atribuída ao Orixá Omolu, divindade responsável por levar a doença e a cura. A entrevista com o agente religioso foi feita pelo aplicativo do *Whats App*, tendo em vista que ele não se encontrava aqui no estado da Bahia. Seu contato foi possibilitado após informação da existência de sua atuação no

Complexo Lemos Brito, além de descobrir através de uma colega que tinha atuado em uma das unidades prisionais, que ele tinha um endereço de facebook. Foi através desse meio que acessei, solicitei ser adicionado e após isso enviei solicitação de interesse de possível encontro para entrevista. Estabelecida à dificuldade do encontro presencial, as perguntas foram enviadas pelo aplicativo e respondida via áudio e depois transcritas. Xapanã é Babalorixá de um terreiro na região metropolitana de Salvador, e mais recentemente está também zelando por outro terreiro no estado do Paraná, dividindo os cuidados religiosos entre os dois Ilês⁹. Atuou como assistente religioso no Complexo Penitenciário entre os anos de 2008 a 2011 e esteve nas unidades Lemos Brito, Cadeia Pública, Unidade Especial Disciplinar, Lafayette Coutinho, Conjunto Penal Feminino, dentre outras.

Os relatos das pessoas entrevistadas, os custodiados, os agentes penitenciários e o agente religioso, evidenciam e comungam de lugares diferentes, combinação que busquei levar em conta frente à complexidade do fenômeno socialmente construído, as práticas discursivas e os sentidos produzidos sobre as religiões de matrizes africanas no cotidiano prisional, abordados a partir de posicionamentos diferentes e complementares, que possibilitaram enriquecer as possibilidades de interpretação do fenômeno analisado.

3.2.3 Produção das Análises

As entrevistas foram audiogravadas, transcritas e analisadas à luz da análise categorial temática, sugerida por Félix Vásquez (1996), seguindo as etapas de pré-análise, codificação e categorização, com o fim de compreender padrões discursivos compartilhados, as funções de cada enunciado e o que estavam desempenhando. De acordo com o autor, a primeira etapa, pré-análise, condiz com a leitura exaustiva e atenta de todo o material transcrito, organizando trechos que permitiram examinar as falas, e em seguida selecionar o corpus de análise baseado nos objetivos estabelecidos. A etapa codificadora correspondeu a análise do corpus baseado nos objetivos do estudo, transformando os dados brutos em dados úteis. Ela é muito vinculada à primeira, pois é a partir da fragmentação do texto que foi possível a catalogação desses fragmentos, ou seja, identificar as unidades de registro. Essa etapa também foi crucial para evidenciar o contexto que estavam circunscritos as unidades de registro, buscando interpretações mais coerentes. Por fim, após a codificação, a categorização permitiu uma visão condensada, organizada e classificada, que possibilitou o agrupamento a

⁹ Significa casa e é referente à Casa de Candomblé

partir de critérios de analogia consonante aos objetivos elencados previamente (VAZQUÉZ, 1996).

Outro elemento considerado foi à variabilidade discursiva, que possibilitou atentar a possíveis modos como as pessoas utilizavam o discurso acerca de acusações, perguntas e justificativas de condutas, partindo do pressuposto de que é através da variação das contradições e coerências presentes no discurso, que também é possível identificar as funções e sentidos (WETHERELL; POTTER, 1996). Os autores ressaltam que, a não coerência e não consistência entre os enunciados e função é o ponto de partida das investigações, pois só é possível fazer a análise através de uma descrição completa das falas e dos fenômenos para sua compreensão. Afirmam também que a variabilidade dos discursos, as diferenças e inconsistências das falas das pessoas entrevistadas são versões das ações denominadas de repertórios interpretativos, ou seja, são compostos por determinada variação de termos usados de uma maneira linguística/verbal.

A partir da leitura exaustiva das entrevistas realizadas e diários de campo produzidos, considerando os objetivos do estudo e a revisão de literatura acerca do fenômeno das religiões em espaços de privação de liberdade, em especial das religiões de matrizes africanas, as análises apontaram para duas amplas categorias temáticas, seguidas de categorias congregadas: 1) Significados para o exercício religioso/da religião 2) Estratégias para o exercício religioso (Quadro 1). As categorias são baseadas tanto na bibliografia utilizada nesse estudo, quanto nas similitudes das falas oriundas das entrevistas.

QUADRO 1 - CATEGORIAS DO ESTUDO: CORPUS CATEGORIAL

CATEGORIA TEMÁTICA: SIGNIFICADOS DO EXERCÍCIO RELIGIOSO/DE RELIGIÃO		
Descrição: Sentidos e Significados que o exercício religioso/religião tem no ambiente do cárcere, ou seja, suas funções e usos utilizados por quem vivencia o cárcere direta e indiretamente.		
Categorias:	Descrição:	Código:
Sentidos da religiosidade/religião	São os sentidos atribuídos pelos respondentes para a religiosidade/religião, em si, no cárcere.	SRR
Prática e Vínculo Familiar	Trata-se da vinculação com a religiosidade a partir de práticas herdadas de gerações familiares; assim como a religiosidade como mecanismo de vínculo familiar.	PVF
Cuidado e Proteção do Corpo	Trata das possibilidades e funções associadas ao uso da religiosidade para proteção do corpo dos males e cuidado.	CPC
Efeitos Psicossociais da Prisão no pertencimento religioso	São efeitos sociais do confinamento da prisão e da circulação prisional, ocasionados na concepção e pertencimento religioso dos custodiados, que impactam nos repertórios discursivos sobre a religiosidade.	EPP
CATEGORIA TEMÁTICA: ESTRATÉGIAS PARA O EXERCÍCIO RELIGIOSO		
Descrição: Trata das diversas possibilidades e limites de exercer a religiosidade, a exemplo de local para liturgia/assentamentos; imagens de santos; uso de indumentárias; horários possíveis de exercício religiosos; mecanismo de apoio de para exercer a religiosidade (apoio institucional, apoio de agente religioso, cooperação		

coletiva entre custodiados, dentre outros).		
Categorias:	Descrição:	Código:
Estratégias e Limitações Institucionais	São as formas limitadas que as pessoas entrevistadas relatam como mecanismo de possibilidade de exercício religioso, assim como as formas adaptadas às limitações ao contexto prisional.	EILI
Discursos Intolerantes e Privilégios Religiosos	Trata de discursos religiosos como produtores de desqualificação e demonização religiosa direcionados às religiões de matrizes africanas, suas práticas e seus religiosos, bem como, privilégios religiosos reduzidos a determinados segmentos religiosos ou invisibilização religiosa.	DIPR
Uso Religioso Conveniente	São sentidos atribuídos a partir de concepções vivenciadas direta e indiretamente sobre a religiosidade, que extrapola a finalidade religiosa na direção de objetivos não-religiosos por questões situacionais.	URC

Fonte: Produzidas no presente estudo através de entrevistas e diários de campo.

Os “Sentidos do exercício religioso/da religião” circunscreveram categorias que se referem à religião/religiosidade, em si, no cárcere. Ou seja, aspectos gerais que relacionam a prática religiosa ou de instituições religiosas produzidas na ótica das/os participantes dessa investigação; englobam a religiosidade como prática e vínculo familiar, previamente à prisão, congregadas por falas diversas que apontaram a aderência religiosa por conta da herança de gerações familiares ou mesmo como um dos mecanismos de vinculação e cuidado no período de custódia; discursos que dão sentido ao uso da religiosidade como proteção e cuidado ao corpo, principalmente, produzidos por custodiados, mas não apenas eles, os agentes penitenciários e até familiares; e por fim, convergem sentidos à religiosidade a partir das repercussões dos efeitos psicossociais da prisão na religiosidade de matriz africana dos custodiados, ocasionados pelas circunstâncias contextuais de disponibilidade e presença/ausência de agentes religiosos de matriz africana ou mesmo a convivência discursiva imposta com religiões de matriz cristã e seus processos de demonização das religiosidades negras.

Já na temática “Estratégias para o exercício religioso” identificamos as categorias que seguem: estratégias e limitações institucionais, que agrupam possibilidades de uso de indumentárias e materiais religiosos, da mesma forma que estratégias adaptadas de exercício religioso no contexto prisional frente às diversas limitações vivenciadas, sejam as institucionais ou institucionalizadas informalmente; uso conveniente da religião, que é atribuído às concepções que extrapolam a finalidade religiosa na direção de objetivos não-religiosos por questões situacionais; circulação de discursos intolerantes e privilégios religiosos, que apontam também para um processo de enfrentamento e resistência frente às dificuldades do exercício da religiosidade de matriz africana no contexto carcerário, ao passo

que descortina diversos casos de intolerância religiosa. Importante salientar que as estratégias não estão desvinculadas das ações, tendo em vista o referencial teórico adotado.

3.3 CONSIDERAÇÕES ÉTICAS

Este estudo foi submetido e aprovado junto ao Comitê de Ética da Faculdade de Enfermagem da Universidade Federal da Bahia, vinculado ao processo de registro CAAE 67235917.3.0000.5531, resguardados todos os princípios éticos de garantia de direitos e pesquisa com seres humanos.

4. ANÁLISES E RESULTADOS

A partir desse ponto serão apresentadas as análises feitas a partir das falas categorizadas, correspondentes aos códigos das categorias. Primeiro serão apresentadas os componentes da temática “Sentidos produzidos” em seguida das “Estratégias de exercício religioso”. De forma paralela, também será transversalizado com a revisão de literatura apropriada a respeito dos aspectos que surgiram e informações produzidas baseada nos diários de campo.

4.1 SIGNIFICADOS DO EXERCÍCIO RELIGIOSO/DE RELIGIÃO

Essa temática engloba quatro categorias que guardam relação entre si em torno dos significados elaborados acerca do exercício religioso/de religião. O Sentido da Religiosidade/Religião (SRR) em si; Prática e Vínculo Familiar (PVF) que circunscrevem as práticas religiosas que tem origem ou manutenção a partir de vínculos parentescos e/ou herdados de gerações anteriores; sentidos do uso religioso com fins de Cuidado e Proteção do Corpo (CPP) e de possíveis males; e por fim, os Efeitos Psicossociais da Prisão (EPP) sobre a religião, oriundos do confinamento prisional ou mesmo do formato institucional que afeta os custodiados religiosamente.

Os sentidos atribuídos relacionados à religiosidade/religião, em si, que são significados pelas pessoas entrevistadas trazem para o centro do debate os diversos efeitos positivos para quem consegue exercer seus credos. Para os religiosos de matriz africana esse exercício é dificultado por questões de ordem institucional e inter-relacionais no cotidiano, seja pela ausência de agentes religiosos vinculados a essas religiões negras, ou mesmo, a presença sistemática que torna a assistência religiosa no sistema prisional de característica hegemônica cristã.

Paralelo a esse cenário limitador para quem exerce alguma religião de matriz africana, os custodiados encontram nas visitas familiares, pequenas e importantes agenciadoras do exercício religioso por conta da vinculação religiosa que ocorre via estrutura familiar e hereditária, como são as famílias de santo. De forma complementar a esse quadro de ausências e omissões institucionais em suprir necessidades constitucionais e direitos fundamentais, diversos efeitos psicossociais vão sendo produzidos e afetando processos identitários dos custodiados e de funcionários que atuam nesse contexto.

Assim, apresento as análises produzidas a partir das entrevistas e da inserção no contexto prisional, cruzando as perspectivas a partir das diversas posições sociais que as

peças ocupam. As interpretações realizadas são relacionadas com a literatura anteriormente apresentada, descortinando um campo de reflexão pouco esmiuçado a partir do recorte dado aqui.

4.1.1 Sentidos da Religiosidade/Religião

Os sentidos produzidos a partir dos relatos das pessoas entrevistadas são bastante coerentes com o referendado na literatura, apesar das obras consultadas não se debruçarem sobre as religiosidades de matrizes africanas e sim, majoritariamente, alinhada às religiosidades de matrizes cristãs.

De forma genérica, um dos agentes penitenciários atribui sentido a religião/religiosidade no cárcere tendo as noções de conforto espiritual, apoio, e também a finalidade social, estando presente em alguns processos e fluxos institucionais, presentes no excerto a seguir:

temos diversas instituições que desenvolvem atividades aqui dentro, buscando trazer pro interno na verdade um conforto espiritual, além do da questão da bengala, né, do apoio. Porque na verdade a gente acaba percebendo que a religiosidade e a religião torna-se apoio para o preso né, principalmente aquele preso desamparado pela família, aquele preso que não tem visitante, um preso que tá fora do seu, da sua comarca, que tá fora do seu seio familiar. Então assim, a gente percebe que as igrejas, as instituições religiosas, elas desenvolvem atividades de cunho religioso sim, mas também de cunho social [...] um exemplo como a gente conhece hoje, o exemplo do SOS presídio, que participa também inclusive de soltura, de encaminhamento familiar de internos que não tem como custear suas passagens voltando para o seu interior pra sua comarca de origem, né (Bacuí, SRR 13/11/17).

A função de equilíbrio, proporcionada através da prática da religiosidade, é um dos significados atribuídos pelo Babalorixá paralelamente à aceitação de seu trabalho: “Por que eu era aceito pelos internos? Porque eu levava uma filosofia de equilíbrio, de uma irmandade, de uma coletividade, de uma essência de que não pregava nada contra ninguém e nada para desfazer de ninguém” (Xapanã, SRR, 15/06/17). O sacerdote religioso traz o sentido percebido de suas práticas religiosas em contraponto ao sentido moralizante das religiões de matrizes cristãs que associa os comportamentos delituosos ao rótulo de pecador.

O pensamento ontológico que estrutura essas religiosidades negras em território brasileiro, foi e vem sendo produzido a partir do encontro das diversas matrizes dos grupos étnicos e culturais escravizados, oriundos de diferentes países africanos, além dos grupos indígenas que aqui já estavam. A lógica da preservação das diferenças foi estratégia crucial para o convívio com essas particularidades, e essa confluência produziu um modelo

rizomático, ou seja, caminhos diferentes que se entrecruzam, mas não se confundem como unidade e sim pluralidades (ANJOS, 2008).

Nesse caminho, a perspectiva religiosa de não demonização das condutas e não associação com delitos praticados pelos custodiados, paralelo ao ambiente de disputas e tensões, coloca as atividades religiosas de matriz africana em outro patamar. De acordo com Oro (2007), existe uma diferença da cosmovisão das religiões de matrizes cristãs a respeito da concepção do mal e de possíveis sistemas éticos. Segundo o antropólogo, ao contrário da ótica cristã, principalmente a partir das formas incidentes das religiões neopentecostais, as religiosidades negras problematizadas aqui “não concebem o demônio, ou alguma outra fonte única de mal, transcendente e absoluta, que deva combater. Nelas o mal em geral é concebido como tendo origem nos seres humanos, sendo os espíritos meros instrumentos usados por eles” (p. 53).

Talvez essa seja uma das razões para que o trabalho realizado pelo Babalorixá tenha aceitação e efetividade, proporcionadas por outra lógica relacional que imbrica atos delituosos, condenação e práticas religiosas, sem colocar responsabilidades no divino, pelo contrário, os mecanismos sagrados mediados pelo líder religioso são responsáveis pela busca e manutenção do equilíbrio. Essa ideia de estabilidade e harmonia também é atribuída pelo sacerdote em termos de produção de equilíbrio e paz, como explícito no excerto a seguir: “Eu consegui em um curto tempo, trazer dentro do sistema prisional, e comecei a mostrar pros adeptos, pros internos, que o candomblé, ele trazia o equilíbrio, trazia paz, não trazia gritaria, nem inimizade” (Xapanã, SRR, 15/06/18). Nesse quesito, a antropóloga Rita Amaral ao retratar o modo de crer e viver no candomblé contextualiza a noção de equilíbrio e a forma relacional das pessoas que coadunam com esse *modus vivendis*.

O equilíbrio para o povo-de-santo é a harmonização desses vários axés. É a harmonia da relação entre os elementos constitutivos da vida humana, tanto individual quanto social. É poder gozar a plenitude da vida, isto é, ter saúde física, mental, emocional e também “saúde social”, traduzida pelo bem-estar, bem-viver. A falta de axé caracteriza a doença, o desemprego, a falta de amor, que são entendidos como desordem, como anti-naturais, como desequilíbrio, seja de ordem biológica ou qualquer domínio da vida social (AMARAL, 2002, p. 69).

Para quem está em custódia e exerce alguma dessas religiosidades, o significado que é produzido aparece como totalidade, que torna evidente a centralidade do credo na vida dessas pessoas, como explana Mutalambo:

Rapaz é muita coisa né véi, significado pra mim é muita coisa. Pra muitos não significa nada, mas pra nós que sabe né véi, que nós tem respeito, entendeu, sabe como é que acontece, sabe como que é, sabe o que é, sabe que é entendeu? Então pra

mim é tudo, pra mim é tudo [...] é importante pra mim né véi, que pra mim as coisas que eu já fiz, já vi acontecer entendeu!? Então isso aí pra mim é tudo, a fé, entendeu, tudo entendeu, é tudo, acredito mesmo, tenho minha fé (Mutalambo, SRR, 18/04/17).

Araká corrobora com o significado anterior e, de modo semelhante, atribui significado de forma genérica e totalizante, conferindo ao elemento tempo a indicação da importância da religiosidade: “Pra mim particularmente é muito importante porque eu sempre, há onze anos agora vai fazer, onze anos que eu sou do candomblé e nunca tive vontade de sair, nunca pensei em sair pra outra religião e sempre me senti bem na religião” (Araka, SRR, 19/09/17). O tempo vivido da religiosidade presente na fala anterior, que também é revelado no tempo presente (SPINK, 2010), marca o lugar solidificado da religiosidade na vida do custodiado. Apesar das modificações marcadas na temporalidade sócio histórica que alteram o cenário político, possibilitando maior ou menor exercício de cidadania, o sentido religioso ainda permanece de forma central.

No mesmo caminho, Ventania ao significar a religiosidade nos indica essa importância e firmeza ao dar sentido ao exercício de sua fé: “Exercer, é fé, né? Se tem fé, entendeu, você vai exercer ela em qualquer lugar né, entendeu? Eu exerço porque eu tenho fé, eu acredito” (Ventania, SRR, 19/09/17). Ele produz sentido a respeito de uma religiosidade que tem base comunitária, todavia, o faz partir de aspectos individuais. As condições limitadas da prisão são circunstanciais para essa percepção individualizante, principalmente, quando ele, em momento posterior, confere sentido de coletividade à religiosidade, vivenciadas quando cumpria pena em outra unidade penal:

É na Lemos Brito, entendeu porque a gente tinha é uma comunidade, cê entendeu? Com, voltada sabe, com a mente bem mais entendeu? Que a gente num discriminava né, entendeu o que eu tô falando, a gente tem, tava lado a lado com o pessoal. Tinha babalorixá, né? Participava tudo entendeu!? E então a gente começou a, comecei a seguir, comecei a, entendeu!? E eu acho muito bom entendeu? E o que falta né, as pessoas abrirem a mente pra poder conhecer a própria (Ventania, SRR, 19/09/17).

O sentido produzido pelo custodiado tem dinamicidade com o contexto e a presença no tempo vivido do Babalorixá e suas intervenções. Nesta direção, as atividades realizadas de assistência religiosa foram cruciais para a produção de sentido de coletividade. A religiosidade, em ambientes de confinamento provoca coesão grupal entre os religiosos adeptos, e essa possibilidade gera uma série de efeitos positivos entre os membros que participam das atividades do grupo (QUIROGA, 2009; GONÇALVES; COIMBRA; AMORIN, 2010). Apesar de Ventania nos demonstrar que isso ocorre, relatos de outros custodiados, a exemplo de Akoró, apresenta sentidos de uma religiosidade individualizante.

O dia a dia da gente aqui? Tem dia que a gente aparece todo dia de parabéns, mas tem dia que a gente acorda de pá, pede a força a Deus. Mas um dia que a gente acordou, respirou e os demais ali vão pedindo a, como é que se diz, pedindo a paz. Tem dia que é um dia mais atribulado, um dia mais cruzado, mas Deus dando prosperidade, a gente pede força aos Orixás da gente pra poder dá força a gente cada vez mais, para seguir em frente nessa batalha, entendeu? (Akoró, SRR, 11/04/17)

Este excerto também revela o sentido conferido à religiosidade de matriz africana relacionado à força, paz, prosperidade. Ou seja, aparece como suporte de adaptação e resistência, além de ser elemento de singularização em meio ao contexto de anulação de identidades (QUIROGA, 2009), como se apresenta o ambiente carcerário e seus mecanismos de controle.

Quem tem a possibilidade de exercer sua religiosidade nos ambientes de privação de liberdade, tende a desenvolver melhores condições de relações sociais, que também afetam positivamente a saúde mental, a exemplo da diminuição dos índices de ideações suicidas (MORAES; DALGALARRONDO, 2006; OLIVEIRA, 1978; RIBEIRO; MINAYO, 2014; SCHELIGA, 2005; ORDÓÑEZ VARGAS, 2005). Esses espaços de manutenção religiosa se desdobram em redes de cuidados, a exemplo do relato a seguir, produto do questionamento se na ausência de agentes religiosos de matrizes africanas, o custodiado participava de atividades de cunho cristão: “Fazer parte mermo, fazer parte mermo não né, entendeu? Mas pá ficar de fora entendeu, como muitos chega ali, vai olha entendeu, observa, não pá dizer que vai se cuidar lá dentro como eles” (Mutalambo, SRR, 18/04/17). Embora, como destaca Mutalambo, não tenha uma relação automática de conversão aos cultos cristãos, e sim de poder considerá-lo como meio de cuidado e perceber a sua importância neste espaço de confinamento.

De modo paralelo, as instituições religiosas também atuam quando o Estado parece falhar em suas atribuições em assegurar condições básicas de vida para os custodiados. Nesta perspectiva, a função não se limita a lidar com a dimensão da fé, no sentido simbólico, do conforto, força e resignação. Elas, muitas vezes, subsidiam as ações cotidianas de higiene pessoal, por exemplo, mesmo tendo clareza que é uma atribuição do Estado. O trecho da fala do agente penitenciário aponta essa lógica, evidente na explanação a seguir:

Então tem uma influência organizada que vai lá, e que milita né, não apenas pra levar uma palavra de paz, de conforto, que é imprescindível num ambiente como esse de desespero, de desequilíbrio emocional, né espiritual, etc. e tal. Muitas vezes é nesse momento que esse corpo, essa mente se torna uma presa fácil né, carente de tudo né, distante de tudo, condenado por todos. Então nesse momento tá ali, e mais, só que essas instituições não agem apenas pela fé, mas incorporam dentro dessa militância ou dentro desse trabalho religioso, diversas assistências. Que é a escova, questões que deveriam ser da demanda do Estado, mas que por muitas vezes o Estado, por diversas questões, não atende essas demandas (Arariboia, SRR, 19/10/17).

O sentido atribuído pelo agente do Estado demonstra que a religião assume funções supra religiosas, admitindo indiretamente obrigações outras que são atribuições institucionais. De forma adicional, o custodiado apresenta outra narrativa que referenda esse lugar e percebe a presença religiosa atuando para além da função religiosa: “Porque que querendo ou não os católicos que fortalecem o interno que não tem corre¹⁰, entendeu? Sempre, sempre quem fortalece é a católica que faz o corre pros interno, entendeu? (Mutalambo, SRR, 18/04/17). Mutalambo nos revela que a instituição religiosa supre demandas importantes, como ele denomina de corre, além de denunciar a omissão do Estado.

O custodiado Boiadeiro, católico praticante, fala sobre esse lugar que a religiosidade ocupa em sua ótica, e ele revela que é algo imprescindível, vital, que lhe protege, sintetizando este sentimento em uma palavra: “necessidade”.

Pra definir uma palavra seria uma necessidade que eu tenho, entendeu? Justamente pra confirmar ainda mais a minha fé em Deus, eu me sinto uma pessoa protegida aqui dentro e essa necessidade de orar todos os dias isso me fortalece e muito [...] Então eu acho que, pra definir uma palavra, significa necessidade pra mim, eu preciso disso essa oração três vezes ao dia. Quando eu não faço, mesmo que eu faça duas vezes, falte à terceira, pra mim fica faltando alguma coisa, fica um buraco. Poxa faltou fazer a da tarde, faltou fazer a da manhã, é necessidade mesmo (Boiadeiro, SRR, 11/07/17).

Arariboia, a partir da sua posição prisional, atribui sentido macro as organizações religiosas que atuam no cotidiano prisional. A partir de sua condição de agente do Estado, além de seu perfil de sindicalista, ele atribui sentido político aos grupos religiosos que prestam assistência religiosa:

Quando a pastoral chega lá, chega como instituição pesada, onde tem uma influência política religiosa muito forte. Quando setores dos evangélicos como é a Universal chega, chega como uma instituição evangélica. Ou seja, não apenas um grupo que chega ali querendo prestar, e isso tem um peso muito grande de diálogo [...] O diálogo que essas instituições religiosas tinham dentro do sistema prisional, ela de certa forma, era impulsionada dentro da lógica da gestão prisional, ainda que não houvesse um modelo de ressocialização. Mas já tava incorporado, a gente já podia dizer que ali é um trabalho de ressocializador. Você não tem um trabalho institucional de ressocialização, mas você tem diversos trabalhos ressocializadores, entendeu essa diferença que eu faço né? [...] situações pontuais ressocializadoras, e uma dessas questões pontuais é a questão, pontual, mas muito importante, são as de naturezas religiosas (Arariboia, SRR, 19/10/17).

Esse excerto coloca as instituições religiosas cristãs na condição de poderosas organizações com grandes influências políticas. O diálogo entre a gestão institucional

¹⁰ Gíria do cotidiano prisional que significa quem tem subsídio pra se manter, a exemplo de apoio material.

prisional e essas organizações religiosas se dá por meio de trocas, relação de complementariedade, já apontadas por Foucault (2011) entre Igreja e Prisão. A partir dessa interação, o sentido produzido pelo agente penitenciário, tendo em vista o trabalho desenvolvido pelos grupos religiosos, mesmo que pontualmente, se aproxima da ressocialização, como já apontado por Oliveira (1978) concernente a recuperação das pessoas sentenciadas. A narrativa do agente revela que as organizações religiosas presentes ocupam um lugar estratégico dentro do sistema penitenciário, seja do ponto de vista do cotidiano dos custodiados ou mesmo dos agentes do Estado e do funcionamento orgânico do órgão prisional. A assistência religiosa, nesse horizonte, tem função relacional com uma das principais e mais difíceis finalidades do sistema prisional: “ressocializar”. Xapanã também concede esse mesmo sentido ao trabalho de assistência que ele desenvolveu:

Porque movimento negro na Bahia não ia fazer como eu fiz, porque eu sou homem, sou do santo. Peguei, saí de dentro do meu terreiro, fui pra dentro do sistema prisional resolver um problema crônico do Estado, tentar ressocializá-los com aquilo que eu aprendi, com aquilo que o Orixá trouxe pra mim, com aquilo que eu aprendi no dia a dia (Xapanã, SRR, 15/06/17).

Apesar de o Babalorixá significar a religião do Candomblé nesse lugar potente, comum às religiões cristãs, os estudos que se debruçam sobre a presença religiosa e seus efeitos no cárcere, inclinam atenção majoritariamente para as religiões oriundas do Cristianismo. Da mesma forma que o Estado dirige importância às religiosidades cristãs refletidas nas ausências das religiosidades de matrizes africanas no cárcere. Nessa direção, Xapanã retrata o reconhecimento e eficácia do seu trabalho tendo como parâmetro suas intervenções contextualizadas no cotidiano prisional e nos sentidos atribuídos às práticas realizadas.

Conversávamos com eles, sentava os búzios, jogava, falávamos com eles, das dificuldades, daquilo que eles tinha que passar, que era assim mesmo, tá entendendo? Foi um momento ímpar, a religião é muito boa pra ser pregada [...] A entidade vinha, as entidades vinham e passavam pra eles conselhos, chegavam faziam jogo de búzios, jogavam pra eles, ensinavam pra eles, mostrando a eles. Cada um querendo saber de seus caminhos, saber de suas coisas, saber de seus Orixás, saber o que fazer [...] Ali eu levava pamba¹¹, ali onde eu levava as folhas, a entidade vinha trazia um conselho, trazia, porque você sabe muito bem que o conselho é a melhor orientação pra a cabeça, o conselho, o caminho (Xapanã, SRR, 15/06/17).

A relação do exercício e expressão religiosa com a situação de privação de liberdade demonstra uma configuração de coerência com o contexto de tensão e isolamento da prisão,

¹¹ Pó branco comumente utilizado para fins ritualísticos no Candomblé e Umbanda

em que a possibilidade de exercer a religiosidade ocasiona sociabilidades promotoras de um bem estar, mesmo num ambiente de violações sistemáticas, que se apresenta através dos conselhos que as divindades religiosas intermediavam. Esse modelo de intervenção, muito similar ao exercido na prática psicológica, tem conotação muito específica, devido à forma de concepção integral de pessoa, como nos lembram Santos e Ribeiro (2015) ao ponderar como o conselho é situado na lógica do candomblé, com a finalidade de promover para a pessoa o “desenvolvimento para tornar-se forte (longeva, fecunda e próspera) e contribuir para o bem-estar de sua coletividade” (p. 47-48). Ademais,

esses sacerdotes acolhem e ajudam as pessoas a significarem e ressignificarem acontecimentos, relações e afetos, cumprindo assim, a função de atribuir sentido a aspectos da vida vividos como desconexos e angustiantes. Sua ação inclui a necessidade de criar um espaço de continência e diálogo e a capacidade de facilitar a expressão de conflitos e de favorecer a reorganização de relações (SANTOS; RIBEIRO, 2015, p. 60).

O Babalorixá significa de forma assertiva a relevância para os custodiados que tem afinidade em exercer a religiosidade de matriz africana, destacados no excerto a seguir:

Ele precisa também fazer um social. O que é um social? Ele fazer um social, uma sociedade, é viver socialmente entre os outros adeptos do candomblé e eles precisam fazer, realizar os trabalhos realizados, é lá dentro, tá entendendo? Ele precisa fazer parte também porque se não, eles ficam isolados, fica pelos cantos e pelos cantos é pior tá entendendo? E o impacto da religião de matriz africana é um dos melhores, porque a religião de matriz africana [...] a nossa religião é a religião do equilíbrio. E nada melhor do que o equilíbrio para essas pessoas que estão encarceradas. Nada melhor do que você pregar o equilíbrio pra essas pessoas que estão ali. Então a religião, a nossa religião, prega o equilíbrio prega aquilo que, que não prega o mal, nem fala que ninguém é ruim, nem que foi o diabo que botou isso, aquilo (Xapanã, SRR, 15/06/17).

A sociabilidade descrita pelo líder religioso sugere a criação de laços identitários comuns, que ultrapassa a seara individual à grupal/coletiva. A vinculação a partir do grupo religioso faz-se importante para o convívio social, pois cria uma rede de agregação e pertencimento (QUIROGA, 2009; MELLO; OLIVEIRA, 2013). O Babalorixá também atribui à religiosidade um dos caminhos para a melhoria e equilíbrio emocional dessas pessoas em situação de vulnerabilidades diversas. A prática religiosa, assim, proporciona diminuição de ansiedade e outros sintomas de adoecimento mental:

Eu ganhei, se eu lhe disser o que eu ganhei foi o que eles me diziam, eles diziam ‘ó meu pai, comecei a acreditar no meu Orixá, deixei de fumar pedra, deixei de andar de onda, agora vou seguir meu ritmo’ [...] Eu vi Oxóssi, e isso vou levar até morrer, isso foi uma das coisas que mais me pagaram, uma das coisas que eu mais tive de bom foi isso. Foi essas coisas que eu vi da melhora deles, eu acompanhava, semana após semana, eu via dentro dos olhos deles a forma deles melhorando, a forma melhorando, equilíbrio chegando. Muitos que estavam meio, meio com a mente

apertada, com a mente nervosa, cada vez mais foi chegando a calma, a tranquilidade. Foi chegando a cada um dos adeptos, foi chegando tranquilidade, foi chegando a clareza, foram tendo mais paciência pra esperar seu, seus julgamentos, seus dias. Pois muitos ficavam ansiosos, aguardando o dia de sua audiência, foram tendo mais calma, foram pedindo mais para ter mais calma (Xapanã, SRR, 15/06/17).

O relato anterior também circunscreve a prática religiosa como mecanismo de apoio à redução de danos do uso abusivo de drogas. Uma consequência positiva à manutenção da saúde, sobretudo da saúde mental. As intervenções e práticas mediadas pelo Babalorixá demonstram como seu trabalho era considerável e reconhecido pelos custodiados que experienciavam. O sentido produzido, tendo por base os relatos anteriores, destaca o aspecto relacional, em que o fluxo de sentido acontece e coordena as formas de ser e existir para as pessoas (GERGEN; GERGEN, 2010). Assim, a prática religiosa e o sentido que se constrói dela no ambiente do cárcere têm impactos em aspectos até da saúde, ou na menor das hipóteses, na produção de práticas melhores de saúde. Esses dados são semelhantes com pesquisa realizada com líderes religiosos do Candomblé, ao atribuírem elementos que conformam uma pessoa saudável, que dentro da lógica da religiosidade consegue “disciplinar seus hábitos; ausências de vícios e de problemas físicos e sociais” (SANTOS; RIBEIRO, 2015, p. 54).

Apesar da presença religiosa produzida pela figura de Xapanã viabilizar esses sentidos e práticas a partir da religiosidade, na atualidade nem todas as religiosidades tem a possibilidade e liberdade de serem exercidas nessa ambiência de custódia do Estado. Contraditoriamente ao princípio da Laicidade, diversas religiões não gozam do mesmo direito, possibilidade e presença no cárcere, a exemplo das religiosidades de matrizes africanas que encontram dificuldades de ordem institucionais, pessoais e sociais. Por conta dessa realidade não equânime, Padá atribui sentido à religiosidade no cárcere com o adjetivo de pouca relevância.

Eu vou ser bem sincera assim com o senhor, não consigo ver tanta relevância assim não com o que ocorre. Porque o interno aí dentro ele acaba exercendo uma religião que não é a dele, então não acho interessante. Interessante, realmente, era se o visitante pudesse de fato né, fazer com que ele acompanhasse a religião dele, mas não estão todas aí dentro. Então, a maioria é de cunho evangélico e o interno acaba às vezes participando disso, como é que eu posso dizer, ele acaba é, aderindo a essas religiões que às vezes não é isso que ele quer, já que aí fora o mesmo talvez não seguisse nenhum tipo de religião. Então, digamos que ele saia daqui hoje, amanhã ele já esqueceu aquela religião que ele seguia. Então, não acho tão relevante porque eu não sinto a coisa verdadeira, não das pessoas que vem fazer o trabalho, eu digo da maneira que é feito, é muito superficial, eu acho (Padá, SRR, 16/05/17).

A servidora pública analisa a superficialidade da ocorrência do serviço de assistência religiosa por conta da falta da diversidade religiosa, ou mesmo da presença sistemática e

hegemônica de religiões de matrizes cristãs. O seu relato evidencia que a Laicidade operacionalizada no cotidiano do sistema penitenciário baiano é cristã. A cristianização da assistência religiosa é um dos determinantes para que Padá signifique a religiosidade de forma tão rasa, além da falta de acompanhamento das atividades religiosas por parte da gestão prisional, que ela destacou em outro momento da sua entrevista, que também agrega sentido de menos valor. Por outro lado, ela reconhece a importância e efetividade religiosa para quem está em situação de isolamento, descritos no fragmento a seguir:

Eu acredito que se tivesse um acompanhamento maior talvez até dos gestores, esse fato fosse mais impactante. Mas não existe esse acompanhamento, eu tinha comentado mais cedo, em relação de como ocorre as coisa aí dentro, de que maneira que eles fazem os cultos [...] Então assim, ajuda? Sim! Ajuda porque quando eles estão aí dentro eles procuram algo para se apegar, para que dê sustentabilidade a eles e, é existe um impacto positivo? Sim, existe. Agora eu assim, particularmente não acredito é que seja muito impactante da forma que é. Obviamente ter uma pessoa vindo toda semana para pregar a palavra de Deus, dá uma palavra amiga né, dizer que vai dar um telefonema pra família, alguns não tem ninguém e essas pessoas ficam suprindo, traz uma coisa pra eles. Então assim feito, eu acho que pra realmente, pra a gente dizer, pra cuidar e dizer, realmente eu tô impactando o sistema com a religião, eu acho até que os próprios gestores deviam procurar para que viesse. Vamos fazer uma pesquisa entre os meninos pra ver qual a religião deles? (Padá, SRR, 16/05/17).

O não acompanhamento administrativo das atividades religiosas realizadas nesses cenários, talvez seja fruto das relações de trocas e influências políticas reveladas na significação elaborada por Arariboia, que por consequência, desencadeia privilégios e naturaliza discursos. A falta de supervisão da execução das atividades de assistência religiosa das instituições cristãs aparece como sintoma dessa liberdade institucionalizada. Relação imbricada entre o Cristianismo e o Cárcere, que desde tempos outrora é de complementaridade, na produção de sofrimento/punição, vigilância e adestramento dos corpos indóceis, indesejados, descartados pela sociedade extramuros (FOUCAULT, 2011).

Também pode ser reflexo da falta de quadro efetivo de profissionais agentes, que por outro lado, não isenta a responsabilidade do Estado em administrar essa situação. E essa não regulação da presença sistemática e exclusiva das instituições e intervenções religiosas cristãs afetam os custodiados e o próprio cotidiano prisional, explícitos na narrativa a seguir:

Isso influencia de forma tão forte nesses internos que eles acabam incorporando no seu cotidiano. Então os internos que são, que incorporam essa verdade religiosa, eles passam a ser um militante lá dentro, passam a ter comportamento, não apenas religioso, mais comportamento do trato com o outro. Então a forma de vestir, os católicos, os evangélicos, tem um impacto muito grande que é construção da disciplina. Então a forma como se dirigir ao agente penitenciário, a forma como se dirigir ao outro preso, a forma como se envolver com o ambiente. Então, nada de

droga, nada de é, é coisas que firam é, é como é, o sagrado (Arariboia, SRR, 19/10/17).

O sentido de disciplina descrito através da perspectiva do agente penitenciário é produto do discurso religioso, que altera o comportamento do custodiado, fazendo-o aderir a “verdade religiosa”. Por outro lado, esse discurso salvacionista e operador exclusivista no cárcere, traz em si um fator excludente por meio da produção da intolerância religiosa, principalmente direcionadas às religiões de matrizes africanas. Cria-se assim, uma conjuntura em que a “face violenta e preocupante de grupos que, a título de agirem em nome de Deus, querem estabelecer uma única verdade e um único credo, como projeto de poder” (MÁRCIO JAGUN, 2017, p. 55).

É por conta desse contexto discriminador que Akoró produz sentido sobre seu exercício religioso como instrumento de mudança de percepção negativa de seu pertencimento religioso: “Participar, tipo, mostrar o que, que como muita gente pensa que tá na parte dos Orixás é uma coisa feia, é coisa de destruir, de cá tem muita gente que não compreende muita coisa. Então, nós vamu mostrano pra ele as melhores forma, como a parte de Deus tem, tem a parte dos Orixá também, entendeu?” (Akoró, SRR, 11/04/17). A postura do custodiado parece configurar uma estratégia micropolítica de reversão de um ideário de preconceito, marginalização e demonização que pesa sobre as religiões de matrizes africanas (MATA FILHO, 2009), construídos outrora e fomentados na atualidade por comportamentos e discursos religiosos, muitos referendados por grupos cristãos através de programas de TV e rádio, além do potente ambiente virtual da internet, estimulando ódio religioso contra essas religiosidades negras.

A narrativa anterior revela a performance religiosa como ato político e consciente como nos aponta Fanon (2008) ao nos revelar os efeitos da linguagem em ação e como é possível construir um lugar social. Nas palavras do autor, “Falar é estar em condições de empregar uma certa sintaxe, possuir a morfologia de tal ou qual língua, mas é sobretudo assumir uma cultura.” (p. 33). Falar não pode ser reduzido ao ato sonoro de transmitir uma mensagem, e sim na perspectiva ampla da linguagem, que o simples uso de uma indumentária religiosa ou qualquer símbolo diz por si, e às vezes muito mais do que palavras.

A agente penitenciária que tem aproximações com a religiosidade de matriz africana, e de forma similar, ratifica que esse contexto desigual e discriminador geram violências e não exercícios de direitos de muitas pessoas em situação de custódia, inclusive dos próprios servidores públicos: “Aqui ninguém é beneficiado, nem o interno, nem o visitante e piorou nós. Não somos mesmo! E a religião africana ela me ajuda muito nesse ponto, pra me

proteger, pra me fortalecer, a sentir que minha Orixá Iansã segura minha onda, vai toma a frente mesmo” (Padá, SRR, 16/05/17). Ao passo que ela significa a religião como um mecanismo de ajuda, proteção e fortalecimento, ela anuncia o não beneficiamento por conta da cristianização das possibilidades de religiosidades presentes e possíveis de serem exercidas no presídio, fato que é ratificado por Oliveira (2012) ao afirmar que o candomblé, durante sua pesquisa na unidade penal Lemos Brito, era a única religião não vista com bons sentimentos pelas pessoas presas e agentes penitenciários.

Não é tão surpreendente que haja associação entre esse cenário de discursos cristianizados e comportamentos delituosos, com a eclosão dos recentes ataques a espaços de Terreiros de Candomblé e Centros de Umbanda em diversos territórios periféricos da cidade do Rio de Janeiro, por iniciativas de criminosos que se autodenominam traficantes evangélicos. Ou como já sublinhou Ari Pedro Oro:

Diante da importância simbólica e doutrinária que a demonização das religiões afro-brasileiras, inclusive seus lugares de cultos e seus membros, assumem no sistema de crenças e de práticas ritualísticas da Universal – em outras palavras, diante do muro de intolerância que os dirigentes iurdianos levantam em nome de Deus e da religião contra outra religião, instrumentalizando assim as diferenças –, poderia até esperar uma maior violência física desferida pelos fiéis iurdianos contra os espaços sagrados das religiões afro e seus frequentadores (ORO, 2007, p. 45).

Ou seja, não é estranho supor que as violências noticiadas nos morros cariocas sejam produto dessa amálgama desmedida entre representantes religiosos cristãos, principalmente de cunho neopentecostais, o contexto do cárcere e sua profusão criminalizadora e violenta, com potencial de se materializar em práticas discursivas (SPINK, 2010) com base em violações historicamente construídas contra as religiões de matrizes africanas.

O Babalorixá e advogado Márcio de Jagun estreita mais essa relação de causalidade apontando mais evidências desse fenômeno que se entrecruza.

Ao longo dos anos, há inúmeras ocorrências em escolas, nas ruas, no âmbito de instituições públicas, nos ambientes de trabalho, no seio familiar que, sutis ou hostis, reprocessam cotidianamente o desrespeito ao próximo e a violação do sagrado alheio. Terreiros de Candomblé estão sendo expulsos de seus endereços, onde muitas vezes estavam estabelecidos há décadas, por forças de traficantes convertidos ao protestantismo, que se arvoram em proibir os cultos que chamam de “demoníacos” (JAGUN, 2017, p. 54).

Importante chamar atenção para os possíveis efeitos da cristianização desordenada que ocorre via assistência religiosa, paralelo ao contexto de supremacia do crime organizado no controle das cadeias e penitenciárias, além da revelação dos dados produzidos aqui, que evidenciam a não administração e controle das atividades religiosas realizadas no âmbito da

prisão, a perseguição sistemáticas que as religiões de matrizes africanas sofrem, o que configura um terreno fértil para esses acontecimentos, que podem ser efeitos das práticas discursivas geradas dessa conjuntura complexa.

Os sentidos produzidos a respeito da religião/religiosidade no sistema prisional, a partir dos relatos das pessoas entrevistadas, ratificam diversos formatos já registrados na literatura sobre o tema. Sentidos de proteção, paz, equilíbrio, produção de elos de coletividade e manutenção identitária. Mesmo para pessoas que não exercem diretamente alguma religiosidade de matriz africana, os sentidos atribuídos são positivos, apesar da escassa presença dessas religiões no cárcere.

Prática e Vínculo Familiar

A categoria nomeada Prática e Vínculo Familiar surgiu a partir da inserção no contexto prisional e de relatos que apontaram a relação da possibilidade de exercício religioso dentro do cotidiano prisional, a partir do vínculo familiar consanguíneo/hereditário da religiosidade de matriz africana, além da trajetória de vinculação religiosa que os custodiados entrevistados apresentavam.

Esse elemento categórico possibilitou identificar como ocorreu a aproximação com essas religiosidades ao longo da história das pessoas entrevistadas, ainda que sucintamente relatadas. Alguns fragmentos da entrevista com Mutalambo revelam essa trajetória e ligação familiar.

é coisa que já vem já também de berço, de família minha também, entendeu? Minha avó também tem um grau, um grau um pouco alto, avançado em termo disso aí [...] Desde moleque, minha avó faz parte do terreiro mesmo [...] Minha avó é mãe de Santo da pesada [...] Ela faz parte, minha irmã é Ekedí¹², tem irmã que é Ekedí, tem outra que é rodante¹³ (Mutalambo, PVF, 11/04/17).

Percebe-se que a pertença religiosa é de ordem hereditária, atravessada por diversos familiares de Mutalambo. É por meio desse apoio familiar consanguíneo que ocorre a mediação do exercício religioso, tendo em vista a ausência de agentes religiosos de matriz africana na institucionalidade carcerária onde ele está tutelado. A socióloga Mirian Rabelo ao

¹² Cargo feminino em comum às religiões do Candomblé e Umbanda, não entra em transe e é responsável por cuidar e servir aos Orixás que estão incorporados nos filhos ou filhas de santo.

¹³ Participante do ritual religioso do Candomblé ou Umbanda que incorpora as entidades religiosas, a exemplo dos Orixás.

analisar o que essas trajetórias religiosas revelam, nos afirma que antes mesmo da vinculação formalizada, a aproximação religiosa ocorre entre a casa e a vizinhança, principalmente ligadas às classes mais populares, e que esses acontecimentos se desdobram em “contextos de empreendimentos religiosos domésticos ou quase domésticos e mesmo no espaço da família” (RABELO, 2014, p. 64).

Os episódios em que familiares aparecem como pontes de acesso e promoção da religiosidade, são intermediados por mulheres, por serem a presença majoritária, quando não exclusiva, durante as visitas aos custodiados (SANTOS, 2016). Akoró quando comenta sobre o uso de algum elemento indumentário religioso ou similar nas expressões religiosas dentro da prisão, também faz essa associação: “antigamente, agora que não sei por que tá assim, mas antigamente, toda vez que vinha, minha esposa trazia [banho de folha], o pai de santo mandava pra gente” (Akoró, PVF, 11/04/17). Quer dizer, é através dos vínculos familiares consanguíneo-conjugais que são possibilitadas o acesso a mecanismos de expressão religiosa.

Mutalambo revela algo similar quando indagado a respeito de conseguir fazer as coisas religiosamente por conta das limitações postas: “Por que não tem como a gente fazer as coisas certas como a gente tá na rua pra querer entendeu fazer, entendeu? Como alimentação certa, os negócio dos Orixás certo, não tem como. Aí quem cuida lá é minha avó e minha irmã, a minha família que faz pra mim” (Mutalambo, PVF, 11/04/17). De forma complementar, Ventania, literalmente, nos revela: “A gente exerce por causa da família, suponho minha esposa né?” (Ventania, PVF, 19/09/17). A família tem papel central na organização dessas religiosidades e surge como elemento de mediação direta do exercício religioso, pois é a única opção presente no cárcere para viabilizar uma mínima assistência religiosa, a exemplo do relato de Araka ao responder quem viabiliza os banhos de folhas que ele relata fazer uso: “Só minha visita, mesmo sem, sem ser da vontade dela, porque é a própria visita não gosta que eu sou do candomblé” (Araka, PVF, 19/09/17).

A família exerce um papel estruturante no processo de manutenção religiosa que aciona a preservação de um patrimônio identitário e cultural, em específico com a participação imanente das mulheres negras, apesar desse fazer ser extremamente penoso quando é analiticamente observado na perspectiva de gênero e raça. De acordo com Carla Akotirene, as situações vexatórias que ocorrem até a concretização das visitas, as filas, as revistas invasivas dos corpos femininos, a arbitrariedade por partes dos agentes do Estado, colocam essas mulheres, grandes agenciadoras da religiosidade de matriz africana, em situações subalternizantes e violadoras (SANTOS, 2016).

O agente penitenciário corrobora com a fala de Araka ao compartilhar que mesmo com a ausência de agentes religiosos de matriz africana para realizar o trabalho de assistência religiosa, ainda assim, este é presente, mesmo que com todas as dificuldades.

a religiosidade africana estava sempre presente porque a mãe e o pai, ou a tia, principalmente as mulheres tem sempre de alguém ligado a essa religião, não deixa de fazer alguma coisa, não deixa de alguma forma tá lá né? E aí esse indivíduo perde essa, essa proximidade, a família também tem dificuldade de levar as folhas, levar os banhos, fazer esse trabalho que se é necessário, que se acredita na importância disso (Arariboia, PVF, 19/10/17).

Ele também confirma que uma das dificuldades percebidas na mediação dos familiares visitantes, são as represálias possíveis de ocorrer, inclusive pela via da intolerância religiosa, explicitados em um dos fatos por ele recordado.

Tem uma senhora da ilha que ela vai pra lá, já conversei com ela, esse detalhe todo. E ela né, faz esse trabalho, não tenha certeza que, muito dessas mulheres mães que vão lá visitar também leva isso (cuidado espiritual, folhas, banhos), mas certamente leva com muita timidez e com muito cuidado para não sofrer nenhuma represália psicológica que ela sabe, ela chega lá (Arariboia, PVF, 19/10/17).

As falas que circunscrevem essa categoria demonstram a potência da família de santo, família que atravessa a consanguinidade, extrapola os laços de parentesco religioso, produzindo um importante lugar de agência de formação e socialização (RABELO, 2008; GOMBERG, 2011). A configuração religiosa dos terreiros e outras religiosidades de matriz africana, com aspectos organizacionais de família surgiu como potente tecnologia para produzir laços afetivos, para que também mantivessem vivos traços culturais, desmantelados pela instituição escravocrata que destituiu milhões de famílias de africanos/as como mecanismo de controle com fins de exploração desses corpos, que precisavam ser minados de subjetividade ou organização entre si. Ou como nos diz Mirian, “O terreiro não apenas recria uma estrutura familiar particular que pode se mostrar um meio poderoso para inserir novos membros como incorpora, também, familiares de adeptos, compondo-se de redes cruzadas de parentesco, de sangue e afinidade” (RABELO, 2008, p. 200).

Uma questão que sobressalta nossa atenção está relacionada à família religiosa que extrapola o parentesco consanguíneo e, como agenciadora da religiosidade, pode ficar impossibilitada de se fazer presente nas visitas as pessoas em custódia, por conta do regramento institucional da visita ser direcionada apenas a parentes consanguíneos, em sua maioria até o 2º grau. Assim, o Estado formata um modelo de organização que exclui outras configurações de família e possibilidades de cuidado. Dessa maneira o sociólogo Bruno Oliveira corrobora com essa afirmativa que evidencia a limitação da visita: “Quando não se é

parente próximo do preso (isto é, pai, mãe, irmão, filho ou esposa), é extremamente difícil entrar em contato com os presos. No que toca ao sistema penitenciário da Bahia, o acesso só se faz mediante uma carteira de identificação” (OLIVEIRA, 2012, p. 9).

Os sentidos atribuídos a essa categoria direcionam a família o grande veiculador de promoção das possibilidades de exercício religioso de matriz africana nas unidades do sistema prisional. Família que, como apontado aqui, parece ser vista de forma reduzida à consanguinidade, restrição que pode afetar a “família de santo” de acessar seus coparticipes em custódia e viabilizar mecanismos de cidadania, direitos, vinculação social e comunitária.

4.1.2 Cuidado e Proteção do Corpo

O uso da religiosidade aparece com finalidade de proteção ao corpo, seja das violências físicas entre os custodiados e dos conflitos entre os grupos/facções, presentes nas unidades penais, ou mesmo elaboradas por funcionários e visitantes que entram em contato com o sistema prisional e sentem necessidade de proteção espiritual por conta do clima negativo e de tensões iminentes. Essas concepções são produzidas de forma prévia à prisão ou elaborada a partir de episódios durante o cumprimento da pena de privação.

A começar por Mutalambo, que sua fala indica a prática religiosa como importante mecanismo de proteção frente ao austero e conflitivo cotidiano do sistema prisional. O custodiado, ao contextualizar sua forma de exercício religioso no cotidiano de privação, faz alusão ao uso de uma indumentária, que um dia ao sair da cela, “aquele clima pesado aqui, né? A gente sente o mal, aí quebrou do nada, partiu a conta¹⁴” (Mutalambo, CPC, 18/04/17). O uso do fio de conta, elemento de materialização do Orixá, ao quebrar é significado como sinal de mau presságio. A própria utilização do artefato tem a finalidade de proteção do Orixá contra as energias e situações ruins.

Em linhas semelhantes, Araka tece discursos que moldam o sentido do uso da religiosidade direcionada a finalidade máxima de proteção ao corpo, como se essa religião tivesse essa função e outras não, destacados a seguir:

Procurei pegar o entendimento de algumas coisas, que no caso é uma religião ao meu entender para proteção do corpo, entendeu? Como eu já vivia nessa vida né, eu já vivia já, vinha nessa vida já né, não era santo também. Aí eu procurava proteção do corpo e nisso eu comecei a me apegar entendeu [...] E sempre todo pai de santo

¹⁴ Indumentária religiosa, geralmente utilizada por religiosos do Candomblé ou Umbanda, utilizada como materialização dos Orixás.

que eu fui eu sempre falei ‘não, eu sempre coloco Deus acima de tudo’, isso aqui eu sei que é pra proteção de meu corpo e pra me ajudar e pra mim ter o que eu, como se diz, você cultuar (Araka, CPC, 19/09/17).

Mesmo Boiadeiro que é católico e fala desse lugar confere sentido de proteção à religiosidade dentro do confinamento do cárcere: “como se eu entrasse aqui e sentisse a mão de Deus sobre meu ombro, porque assim eu sempre me senti protegido” (Boiadeiro, CPC, 11/07/17). Percebe-se que os relatos dos custodiados que não referendam a mesma religião, direcionam sentidos com a finalidade de proteção e cuidado ao corpo.

A funcionária Padá associa o mesmo sentido atribuído pelos custodiados, seja a partir de sua própria elaboração ou de outras pessoas que ela teve contato na sua atuação profissional. Em parte de seu relato ela descreve que: “já vi visitante pedindo pra entrar com sua conta, porque precisava se proteger, porque fez uma obrigação naquele dia, e nesses casos assim eu sempre liberava” (Padá, CPC, 16/05/17). Em uma das visitas anteriores à entrevista e conversas informais, ela compartilhou que uma das mães deixou de fazer visita à unidade por orientação do Orixá, pois a visitante passava muito mal toda vez que entrava na cadeia.

Percebe-se a importância da crença religiosa de matriz africana, seja por meio da utilização de indumentárias como elemento protetor ou mesmo o intermédio de um/a agente religioso/a. Principalmente, por se tratar de religiosidades mediúnicas em que o transe e a possessão afetam as pessoas que tem ligações religiosas dessa natureza (RABELO, 2014). Outro relato da agente penitenciária revela essa conexão, que mesmo sendo messiânica ela atribui à religião dos Orixás a proteção necessária para realizar seu trabalho: “a religião africana, ela me ajuda muito nesse ponto. Pra me proteger, pra me fortalecer. A sentir que minha Orixá Iansã, segura minha onda, vai toma a frente mesmo” (Padá, CPC, 16/05/17).

Os relatos contidos nessa categoria demonstram que o sentido religioso de proteção e cuidado ao corpo é um importante artifício para quem está em privação de liberdade. O exercício da fé elaborado no cotidiano de violências institucionalizadas tem permissividade seletiva e as religiosidades de matrizes africanas, juntamente com seus religiosos, ficam a deriva dessa possibilidade, haja vista a impossibilidade, ou no mínimo, dificuldade de praticá-la.

4.1.3 Efeitos Psicossociais da Prisão no Pertencimento Religioso

Essa categoria foi produzida por algumas observações feitas em campo, das entrevistas realizadas e dados produzidos. Diferente da maioria das categorias, essa não foi previamente sinalizada pela literatura. Portanto, aqui circunscrevem relatos que fazem alusões

a efeitos gerados na forma de perceber a religiosidade, a partir de modificações estruturais e institucionalizadas, mesmo que informalmente.

O confinamento e as vicissitudes da prisão produzem uma série de efeitos psicossociais negativos, ocasionados pelo o isolamento que é produzido de diversas ordens. O custodiado Mutalambo, oriundo de um município que fica nos arredores da cidade de Camaçari, passou por diversas cidades do estado baiano no seu período de reclusão. Essa circulação prisional ocorreu entre os presídios das cidades de Esplanada, Feira de Santana e atualmente Salvador, e afetou a manutenção de seus vínculos familiares. Como dito anteriormente, a família aparece como grande agenciador das práticas e possibilidades de exercício religioso de matriz africana, paralelo à ausência e omissão do Estado em promover atrizes e atores dessas religiosidades na institucionalidade prisional.

Essa circularidade potencializa a distância de seus familiares e afeta suas possibilidades de manutenção das práticas religiosas, pois a família, como dito anteriormente, ocupa lugar de centralidade na manutenção dos vínculos e exercícios religiosos nos espaços de privação.

Outro aspecto notório desses efeitos psicossociais produzidos por conta do aprisionamento é o tempo vivido na prisão sob os repertórios religiosos dos custodiados (SPINK, 2010) anteriores ao confinamento, evidenciado no comentário à pergunta sobre qual linha da umbanda o terreiro de Mutalambo cultua. A resposta expressa esquecimento, o que pode ser atribuído ao tempo presente de confinamento sem a possibilidade de exercitar a religiosidade de forma satisfatória: “É pô, é porque têm muito, 11 anos, 11 anos afastado da família, as pessoas que trazem a notícia de lá pra mim de dentro pra cá. Informação. Que eu não tô lá pa, entendeu? Totalmente, entendeu?” (Mutalambo, EPP, 18/04/17). O tempo vivido, as experiências e memórias religiosas pré-confinamento são afetadas pelo tempo presente em que a ausência e inviabilidade de continuidade dos exercícios religiosos influenciam na manutenção dos repertórios religiosos. Como dito anteriormente, inclusive referendado nas narrativas de Arariboia sobre os sentidos de religiosidade/religião, a tendência é a substituição de repertórios velhos por novos, e que essa atualização tem por base a presença discursiva hegemônica dos grupos cristãos.

Outro relato que é bastante similar ao apresentado por Mutalambo, aparece no discurso de Arokó, ao falar de seus dois fios contas, em que ele parece não lembrar o pertencimento aos Orixás. “Uma é de Ogum e a outra é de, de, de, de Iansã” (Arokó, EPP, 11/04/17). Na verdade a segunda não era de Iansã, era branca e transparente, muito comum ao Orixá Oxalá. Acredito que esse esquecimento seja por conta dos efeitos prisionais de

circularidade entre unidades prisionais em diferentes cidades e da própria ausência de um agente religioso para potencializar um discurso que é fomentado via oralidade, anulado pela falta de estímulo.

O próprio ambiente onde o discurso cristão se capilariza na institucionalidade provoca efeitos psicossociais presentes nas falas das pessoas entrevistadas. Consequências que são percebidas nas dificuldades que os custodiados encontraram para se organizar coletivamente para fins religiosos de matriz africana.

Aí então, é, mas assim já tentaram se organizar, mas é muito difícil dentro da cadeia, é muito difícil. Porque a pressão psicológica é muito forte e não só psicológica. Toda a semana, toda, a cada quinze dias existe os baculejo¹⁵ nas celas, e mesmo assim é encontrado uma quantidade enorme de armas brancas, a cada baculejo que se dá, a gente fica impressionado como se entra tanta arma na cadeia né? Então assim, e todo mundo que vai pra raio sabe que nas celas, tem drogas, tem raios que tem celular. E ninguém quer ficar exposto sem poder dormir, entendeu, então as pessoas se preservam até negam as suas religiões dentro dos raios, e alguns até afirmam ser evangélicos sem ser, pra não sofrer essa pressão (Boiadeiro, EPP 11/07/17).

Fanon (2008) formula o conceito de complexo de inferioridade que evidencia os efeitos discursivos racistas nas pessoas negras, afetando sua autoestima, autoimagem e diversos mecanismos identitários. Por outro lado, o autor martinicano enfatiza que os efeitos são mais potentes do que se imagina “Sentimento de inferioridade? Não, sentimento de inexistência” (p. 125). A inexistência apontada por Fanon não se reduz ao componente físico, pelo contrário, o apagamento identitário e cultural em substituição por outros crivos simbólicos de outras matrizes históricas e ancestrais, provocam processos de embranquecimento, como assevera Bento (2014), colocando as religiosidades negras em um patamar de subjugação e não reconhecimento social, em contraposição as religiões de matrizes europeias tidas como essencialmente boas, símbolos da salvação, com reconhecimento e autorização do Estado.

Além da circulação prisional que potencializa a distância entre as pessoas em situação de custódia de suas famílias, suas cidades de vivência e nascimento, que corrobora com a exclusão e potencializa a imagem de irrecuperabilidade da pessoa presa. Por outro lado, a ausência de agentes religiosos de matriz africana já demonstra a fragilidade na manutenção desses repertórios, principalmente para essas religiões que se pautam pela oralidade como mecanismo de transmissão e preservação de conhecimento.

¹⁵ Processo de vistoria frequente que ocorre dentro das unidades prisionais com a finalidade de capturar drogas, armas e celulares.

A ausência da assistência religiosa destinadas aos custodiados vinculados às religiões de matrizes africanas deixa de subsidiar repertórios linguísticos (SPINK, 2010) positivos acerca dessas práticas, que vão sendo substituídas por discursos religiosos cristãos que tem uma facilidade e circularidade maiores. Os repertórios correspondem a termos simbólicos, marcados por uma identidade linguística, sustentados através de elementos midiáticos e linguísticos, que no campo da disputa pode sofrer desuso em contraponto a outros.

O sacerdote nos revela algo nessa direção que evidencia a disputa discursiva religiosa que opera no cárcere e que as presenças de agentes religiosos católicos, evangélicos/protestantes ou mesmo de matrizes africanas, tem bastante influência na capilaridade dessas narrativas.

Quando não tem como é que ele vai fazer? Ele vai ter que se adequar a alguma dessas outras duas que tem lá. Porque ele vai ter que se adequar alguma dessas duas que tenha lá, porque ele fica muito ocioso, tá entendendo? E ele ocioso, que ele vai fazer: mente vazia oficina do diabo. Então, quando não tem, pra aquele que é adepto, é uma dificuldade muito grande. Então ele procura, ali é o local pra você procurar uma religião, ali é o local pra você pregar algo. Então, quando não tem, pra aquele que é adepto, é uma dificuldade muito grande. Porque infelizmente ele vai escolhê uma outra, se não tem mais aquela que ele exerce, infelizmente ele vai se sentir é, rejeitado e ele precisa também fazer um social (Xapanã, EPP, 15/06/17).

Esses repertórios linguísticos não se resumem apenas a linguagem falada, atua no campo simbólico que se materializa nos espaços de destinação religiosa, na presença dos agentes religiosos que demarcam o território, além das indumentárias religiosas que circulam com mais facilidades, a exemplo das bíblias. E geralmente esses repertórios diluídos no ambiente dizem mais do que aparentam dizer, marcam as formas de conceber a realidade, naturaliza discursos postos e silenciam outros (SPINK, 2010).

A escolha coercitiva denunciada pelo líder religioso é fruto dos condicionantes psicossociais operantes na institucionalidade prisional. Imposição que, por um lado, não é produzida por via da força, e sim pela indisponibilidade sistemática da religiosidade de matriz africana, e, por outro, a cristianização da assistência religiosa que avilta outros repertórios de circularem. Esse cenário evidencia os efeitos do racismo institucional na distribuição desigual do acesso e disponibilidade religiosa, principalmente quando esses serviços são constitucionais, previstos em lei (SANTOS, 2008; SOUZA, 2011).

Aliado a essa interpretação, o agente penitenciário complementa:

Se no início o cara chega no desespero e se apega alimentalmente é, as referências deles, dos Orixás, das entidades de matriz africana. Se mentalmente ele faz essa, essa leitura, essa reza, essa oração, essa prece, isso tudo lá, ao caminhar desse cotidiano ele vai perceber que lá não é espaço disso. Então isso tende a consciente e inconscientemente, ele negar ou esquecer isso. Então ele vai ver se não apenas

simbolicamente, mas presencialmente, a presença massificada dessas instituições religiosas, e que não tem essa, esse recorte. Então isso intimida muito. Então, esses indivíduos serão amparados por essas religiões, serão, é, doutrinados ou buscado por esses religiosos que já estão lá transformados (Arariboia, EPP, 19/10/17).

Parece que ao adentrar o sistema prisional, uma pessoa que seja religiosa do Candomblé, Umbanda ou qualquer religião de matriz africana, além da sentença pelos delitos, são condenadas a abandonar suas religiosidades e elementos identitários negros. Fanon (2008) é bem enfático ao retratar a linguagem como mecanismo identitário, cultural e sua performance discursiva. Apesar de ser um dos meios de sustentação identitária, também pode ser utilizado como elemento de propagação de condicionantes racistas e discriminatórios que afetam os grupos racializados, assim como os elementos culturais associados.

Esse é um processo de desautorização que ocorre historicamente e se ramifica nas instituições e que ainda ressoa nos tempos atuais. Discursos que se atualizam, mas que ainda mantem a finalidade de provocar negação e demonização associados com as religiosidades negras: “Magia Negra, mentalidade primitiva, animismo, erotismo animal, tudo isso refluí para mim. Tudo isso caracteriza os povos que não acompanharam a evolução da humanidade. Trata-se, em outros termos, da humanidade vilipendiada” (FANON, 2008, p. 116).

Apesar de haver movimentos de resistências contra esse cenário hegemônico, as dificuldades de fomentar a manutenção dessas práticas religiosas, que em sua maioria tem na oralidade seu principal meio de propagação, produzem efeitos de desmemorização com impactos na própria identidade religiosa, como nos retrata o fragmento a seguir do custodiado que participava das intervenções realizadas pelo babalorixá: “Comecei a fazer, aqui a gente teve, a gente teve algumas iniciações no começo, entendeu é, teve bastante coisa entendeu? Teve um processo, eu não me lembro muito quais são os nomes assim porque a gente né, mas teve sim” (Ventania, EPP, 19/09/17).

Isso é contraproducente para o Estado, que ao segregar na prisão, parece não se preocupar no retorno dessas pessoas à sociedade extramuros, pois desenvolve rompimentos de vários elementos do cotidiano social, inclusive identitários. Esse quadro também revela práticas colonialistas que impossibilita que os custodiados produzam um esquema histórico e social baseado em suas identidades raciais (FANON, 2008).

O funcionário público também associa essa capilaridade discursiva ao modo proselitista da religião cristã que acontece na realidade extramuros, sendo esta imposição potencializada pela privação da liberdade e das opções religiosas disponibilizadas no cárcere, retratados a seguir.

Então imagine você aqui fora, as religiões tá todo dia batendo em sua porta, tá ali no trânsito, tá no seu cotidiano, esperando seu momento de fraqueza pra te convencer de uma salvação, que não é possível, que você não tá só. Lá onde as pessoas já tão perdidas e lá já, então, é muito difícil, alguém de matriz africana, é, sobreviver diante disso (Arariboia, EPP, 19/10/17).

Sobreviver na prisão é abrir mão de elementos que compõe o universo identitário dessas pessoas, que provocam subjugação racial e religiosa mediadas por performances linguísticas em fomento de uma estrutura institucionalmente excludente e colonizada (FANON, 2008). A lógica colonialista, denunciada pelo psicanalista de forma crítica, produziu em países com históricos de colonização europeia um apagamento social dos povos colonizados e uma demonização dos seus elementos culturais. Essa lógica é presente na história das instituições punitivas e prisionais (BECCARIA, 2013), e no Brasil essa relação teve intensificação por conta do período escravocrata (TRINDADE, 2009).

O sistema prisional, a partir de sua lógica punitivista e penalizante, atrelados a institucionalização discursiva cristã de culpabilização pela lógica do pecado individual e do arrependimento, torna a prisão um terreno fértil. Por outro lado, uma religiosidade que não separa o bem do mal, pelo menos de forma antagônica, parece não ter boa receptividade da institucionalidade prisional.

Os diversos relatos que compõe essa categoria fazem parte de um cenário de violações e produções de violências pela via institucional. A não intervenção e omissão do Estado em garantir a liberdade religiosa e mecanismos para essa expressão produzem efeitos psicossociais gerados nessa conjuntura de exclusão, que afetam não apenas a identidade religiosa, mas também a identidade racial. Causa desvinculação comunitária e social promovidas por essas religiões, que não tem o reconhecimento simbólico do Estado refletido na ausência institucionalizada desses grupos religiosos por anos. Fica evidente o descompromisso que o sistema prisional direciona para esses segmentos populacionais marginalizados na promoção dos seus direitos constitucionais e penais.

Destarte, as categorias que configuram esse conjunto temático, circunscrevem sentidos positivos à religiosidade, suas práticas e concepções. A importância do exercício religioso aparece inclusive, por meio de diferentes pertencimentos de credos. A presença familiar, estratégia primordial para viabilizar processos de retorno ao convívio social extramuros, surge de forma singular e no contexto investigado é única opção de apoio ao exercício religioso. Portanto, os relatos das falas e as posições sociais diversas que ocupam as pessoas entrevistadas, tendo em vista suas localizações sociais de poder e as possibilidades

relacionais dentro do contexto do cárcere, expressam a desassistência que esses custodiados vivenciam no exercício de seus direitos.

4.2 ESTRATÉGIAS PARA O EXERCÍCIO RELIGIOSO

Essa temática trata das categorias “Estratégias religiosas e Limitações Institucionais” e “Discursos intolerantes e Privilégios Religiosos”. A coexistência de ambas dá-se por conta da coerência e complementariedade das narrativas que as compõem. Ou seja, os fragmentos em destaque a seguir, revelam formas e possibilidades elaboradas ou presenciadas pelas pessoas entrevistadas concernentes ao exercício da religiosidade, frente aos limites postos seja de ordem institucional ou informal. Além disso, esse capítulo versa sobre discursos intolerantes que circulam no cotidiano do cárcere, gerando práticas discursivas de limitações ao exercício religioso, naturalização de *status quo* em torno das religiões de matrizes africanas produzidas ao longo do século XX e reatualizadas no cárcere, produzindo privilégios religiosos no cotidiano do cárcere a respeito da liberdade e expressão religiosa.

4.2.1 Estratégias religiosas e limitações institucionais

Essa categoria, por um lado circunscreve sentidos elaborados em torno de estratégias diversas utilizadas para exercer a religiosidade, por outro, apresenta as limitações reconhecidas ou associadas como dificultadoras das práticas religiosas. Por uma questão de fluidez, apresentaremos as diversas possibilidades de exercício em seguida as suas barreiras de expressão. Os caminhos que viabilizam o exercício e prática religiosa para custodiados adeptos de religião de matrizes africanas eram estruturados via coletividade, com intermédio do líder religioso que prestava assistência religiosa, ou mesmo a partir de mecanismo individuais, sejam os facilitados por familiares através das visitas, como explanado anteriormente, ou mesmo de iniciativas individuais do exercício da fé.

Ao falar sobre as intervenções e o que era necessário para realizá-las no período que atuava como agente religioso, Xapanã retrata que o próprio perfil dos custodiados presentes atendiam às expectativas do material humano básico que era preciso para o rito religioso.

Você sabe que 89% dos internos encarcerados são negros, então as raízes estavam ali, e muitos deles, tá entendeno? Eram, eram alguns iniciados em vários terreiros de candomblé de Salvador e da Região metropolitana, tá entendeno? Muitos deles iniciados, eu não tinha necessidade nenhuma de levar ninguém, porque ali dentro eu

encontrava, dentro do feminino eu encontrava Ajoie¹⁶, Ekédi, a Yalorixá, encontrava a Mameto¹⁷ tá entendendo, dentro da nação angola. Então eu não tinha necessidade de outros, outras, outras pessoas me acompanhasse de fora. Porque eu já tinha dentro do sistema prisional as pessoas que eu necessitaria pra fazer a cerimônia (Xapanã, EILI, 15/06/17).

O sacerdote associa que o público custodiado, oriundo de Salvador e região metropolitana, têm ligações estreitas com as religiosidades de matrizes africanas, especialmente o Candomblé e suas diversas nações, presença marcante e histórica no território baiano (GOMBERG, 2011; MANDARINO; GOMBERG 2009). De forma paralela, o agente penitenciário faz essa alusão sobre o perfil prisional do Complexo Penitenciário Lemos Brito com o perfil religioso presente e influente no contexto baiano, como se observa a seguir: “Se a gente for fazer um recorte do preso, é aqui na Bahia, mais especificamente aqui em Salvador, a gente pode dizer que de 10 presos é, eu chutaria que de cada 10 presos, em cada 10 condenados, eu diria que 6, se não 8, são ligados direta ou indiretamente a matriz africana” (Arariboia, EILI, 19/10/17).

Os dois agentes conhecem a realidade do território baiano, principalmente a região metropolitana e do recôncavo em termos da presença e influência dessas religiosidades negras. A relação imbricada que ocorre no território face ao pertencimento religioso dos custodiados, estreita em alguma medida os perfis. Ademais, o agente religioso nos fornece mais informações de como operacionalizava sua ida com a finalidade de ofertar práticas religiosas:

Eu ia sozinho, já tinham alguns atabaques, levavam algumas guias, algumas coisas. Chegavam, reunia uma parte deles, iniciávamos nosso culto, como iniciamos dentro de um terreiro de candomblé. Normalmente cantávamos pra Exú, pra os orixás, fazíamos o Xirê¹⁸. Onde o Xirê, aqueles que sabiam dançar me acompanhavam, outros rodavam nos orixás. Fazíamos um giras de caboclo que era mais fácil, giras de caboclo (Xapanã, EILI, 15/06/17).

O Babalorixá ao descrever estratégias utilizadas para operacionalizar seu trabalho dentro do sistema prisional, faz uma leitura da presença de custodiados iniciados em religiões de matrizes africanas, e também descreve a viabilidade de um ritual com a participação dos/as próprios/as custodiados/as, muito próximo ao que acontece nos espaços religiosos extramuros.

¹⁶ Referente ao cargo feminino de Ekedi, porém a diferença no nome é relativo à nação Jeje

¹⁷ Líder religiosa do Candomblé dentro da nação Angola

¹⁸ Momento litúrgico em que são realizadas as invocações aos Orixás, para que desçam à terra.

Apesar de se remeter particularmente ao universo prisional feminino, podemos efetivamente reconhecer a presença desta religião no cárcere, a importância dessa assistência religiosa nesse contexto de privação, a partir da existência de pessoas ligadas a funções de destaque, que são cerceadas também do direito de expressão de suas religiosidades.

Importante compreender que Xapanã parece nos descrever um cenário já autorizado pela institucionalidade carcerária, apesar de que há relatos em que essa autorização não se estendia a outras unidades prisionais do complexo penitenciário, como veremos mais a frente. A partir do excerto da narrativa de Ventania, parece que o líder religioso está se referindo à unidade penal Lafayete Coutinho, onde aconteciam os momentos religiosos em que Xapanã fazia a mediação.

Ele fazia ai naquele espaço, quem quisesse sair das áreas saia das áreas, e vinha pro espaço ecumênico ali, ficava, ficava ali, entendeu? E ali a gente, ele trouxe roupa né, pra ficar que nem ele, trouxe tudo né, tinha tudo, né? [...] Já deixava aqui já, tinha os atabaque, tinha o pessoal que tocava atabaque, atabaque é um negócio meio forte mesmo né (Ventania, EILI, 19/09/17).

Ventania, dentre os custodiados entrevistados, é o único que vivenciou as intervenções durante o período que o Babalorixá prestava o serviço voluntário de agente religioso nas unidades penais do Complexo Lemos Brito. Seu relato, inclusive, ratifica muito do que o sacerdote descreve das atividades realizadas:

Ele tinha aquele, ele tinha aquela, ele ensinava aquele primeiro passo né? Quando ele vem, ele tipo conversava com nós tudo, entendeu? A gente, algumas vezes, como fala é, tinha roda. Ele fazia aquela é, aquele processo aquele primeiro início [...] Ele (Babalorixá) vinha, entendeu? É, reunia a gente ali numa salinha, entendeu, tinha uma reunião né? Ali, a gente tinha ele, como que chama, é, tinha as orações né? Que ele ensinava a gente fazer. Tudo, entendeu? Havia duas vezes na semana, era uma vez na semana, entendeu? Tinha roda de dança, entendeu, atabaque, ele ensinava a gente a tocar primeiro. Eu tô falando a tudo aquela, tudo aquele ritual, tudo que você vai aprendendo. Cê entendeu? Onde você acaba falando “poxa que gostoso”, cê entendeu né? Que nada haver como às vezes as pessoas passam e não conhece (Ventania, EILI, 19/09/17).

A estratégia de exercício religioso adotada por essas religiosidades negras tem por base a participação coletiva em situações cotidianas e ideais, que não apenas desperta o sentimento de fé, mas também o sentimento de cooperação mútua, contrária ao ambiente de hostilidade e competitividade acirrada do presídio. Por outro lado, o sentimento de culto à ancestralidade e de semeio à identidade negra a partir da religiosidade provoca outras construções em oposição a uma concepção negativa, alimentada por processos de demonização que acometem essas religiosidades (MATA FILHO, 2009; ORO, 2008). O

processo de produção de outras interpretações ocorre através da vivência relacional positiva e afirmada, produzida por seus próprios agenciadores.

A presença do agente religioso e suas intervenções religiosas promovem mudanças de concepções no cotidiano do cárcere, demonizadas historicamente pela lógica cristã. Novos discursos ganham circularidade por conta da realização dos trabalhos do Babalorixá, que possibilitaram aos custodiados exercer suas crenças com mais abertura. Apesar de que, o aumento dessa liberdade está aquém do necessário, tendo em vista os relatos que descrevem estratégias tímidas e práticas individuais dos custodiados entrevistados, contrários ao *modus* coletivo comum às religiões de matrizes africanas.

Mutalambo apesar de ter bastante tempo de cumprimento de pena, não experienciou a presença e intervenções do líder religioso, ou seja, não teve amparo para exercício da sua fé e descreve práticas de ordem individual, como destacados a seguir:

Ninguém me impede de nada não, quando eu quero fazer uma, por exemplo, no caso quando eu quero fazer uma oração. Na minha cela mermo, na minha cela mermo. É individual, eu e o orixá mesmo. Quando eu quero também fazer minha oração pra Exú, é seis hora, doze hora, entendeu? Eu vou botando o joelho, eu e ele lá, e já foi (Mutalambo, EILI, 18/04/17).

Apesar dele afirma que não tem impedimento para expressar a fé, sua narrativa estabelece uma forma de culto religioso individualizado e solitário: “Rapaz, aqui dentro é aquele negócio né, eu mermo vou pela minha fé” (Mutalambo, EILI, 18/04/17). A condição de praticar a religiosidade com essas limitações, certamente, é consequência da ausência do agente religioso de matriz africana e da dificuldade institucional em proporcionar circunstâncias melhores para o exercício religioso de matriz africana. De forma semelhante, outro custodiado acaba por relatar maneiras adaptadas ao contexto prisional e que o próprio exercício individual é consequência da prática realizada dessa forma: “A gente tem mermo, diariamente, na mente da gente mermo. Como a gente já conviveu um pouco na rua, a gente não deu prioridade direito, porque a gente respondeu a essa fatalidade, mas a gente exerce bem o intuito da gente” (Arokô, EILI, 11/04/17).

A condição de adaptabilidade se torna evidente no momento que o custodiado é questionado sobre a possibilidade de uso de indumentárias e outros elementos religiosos comuns para os adeptos, a exemplo do uso banho de folha, contregum¹⁹, evidenciados nos trechos a seguir: “Não, contregum não. Só minhas guias mermo. Faz parte de banho também

¹⁹ Indumentária utilizada no braço com fins de proteção contra energias ruins

[...] Não, não foi totalmente aquele banho que a gente toma na rua. Já vem curado já vem curado entendeu. Mas não foi com aquelas folhas, eu mandei fazer, curar” (Mutalambo, EILI, 18/04/17). A própria maneira de usar o banho é atravessada por ajustamentos ao ambiente incomum, presentes na fala seguinte:

Rapaz o meu banho que eu fiz, eu mesmo tomei meu banho normal na cela né, como minha vó mandou. Naquela cela não tinha nem como esbanjar a água, que a água tem que ser esbanjada na estrada. Aí ela falou, ‘não, jogue no corregozinho’, tem um corregozinho que ele escorre né, e querendo ou não já vai pa rua. Aí eu peguei joguei no ralo (Mutalambo, EILI, 18/04/17).

De forma similar, Araká aponta estratégias similares em torno das possibilidades de práticas religiosas:

Eu exerço quando dá pra tomar algum banho, com algum perfume com algum é, como se diz, com algum banho que já feito, já que nas casas de candomblé vende. A gente manda comprar e a gente toma o banho no dia certo que o nosso caso pai de santo manda, e eu sempre faço minhas orações que é ensinado pelos, pelos Babalorixá (Araka, EILI, 19/10, 17).

O uso de indumentárias e outros elementos são mecanismos mais presentes nas narrativas que evidenciam formas de exercício religioso, frente à ausência de espaços coletivos de comunhão religiosa para esses custodiados, como ratifica os relatos de Arokô e Ventania:

Tenho minhas guia eu uso diariamente , lá na cela tem, tem as outras minha que fica guardada. Tô até com a minha aqui que eu sempre ando com ela onde que eu vó. Que é minha fé né, cada qual carrega a fé do jeito que ela tem que ser levada, mas estamos bem (Arokô, EILI, 11/04/17).
Eu uso (fio de conta) né. Agora não tá aqui, tá em casa que tá lavando, entendeu? (Ventania, 19/09/17).

Outras possibilidades de exercício da fé são as orações. Nesse caso, percebe-se a coexistência de crenças diferentes, muito comum para essas religiosidades, haja vista que essa foi uma estratégia de camuflar as práticas religiosas de matrizes africanas há muito perseguidas e criminalizadas, como nos lembra Araka: “Faço minhas orações, de outra religião também, que não é proibido você rezar o Pai Nosso, você rezar uma Ave Maria, normal” (Araka, EILI, 19/10/17). A presença de outras formas de culto de matrizes indígenas e/ou europeias nos cultos e cerimônias de religiões de matrizes africanas que foram produzidas aqui no Brasil, é comum e teve no encontro das diferenças a tecnologia dos africanos escravizados de inclusão de diferentes grupos sociais e suas matizes culturais. Diferente do que muito se fala sobre sincretismos, como sinônimo de junção e dissipação de

especificidades, essas religiões fizeram uso do que Anjos (2008) chama de processo rizomático.

A possibilidade do uso da oração, apesar de importante ferramenta de manutenção da crença religiosa, é um meio que é sustentado pela oralidade, principalmente no caso das religiões de matrizes africanas. E a partir do contexto limitador do cárcere, com a ausência de um agente religioso para proporcionar e manter essas práticas que tem na memória oral sua vivacidade, talvez não seja um mecanismo tão potente, do ponto de vista da individualidade. As dificuldades de desautorização e não reconhecimento institucional produzem incoerência grupal e um terreno infértil para oralidade, que acontece no compartilhamento em grupo. Ademais, a sustentação de repertórios religiosos entram em desuso, aumentando mais a dificuldade do uso da oração como mecanismo de exercício religioso.

No caso de outras perspectivas religiosas que utilizem a oração, a utilização de mecanismos de transmissões além da oralidade, potencializam e facilitam a memorização. Como é, possivelmente, o caso de Boiadeiro ao descrever a centralidade que o uso da oração tem na sua religiosidade e na forma de promoção de práticas religiosas.

Então, eu exercito, eu faço três orações ao dia, antes de dormir, rigorosamente, como eu fazia em casa, desde criança. De manhã cedo, antes de abrir a cela, quando abre, eu já pedi minha benção, já fiz minha oração, já rezei meu pai nosso, entendeu? Então assim, todas as rezas da, todas as orações ou rezas da religião católica, tenho decorado. Então assim, quando preciso faço minha oração ou Pai Nosso ou Ave Maria, eu rezo entendeu? O credo, o terço, então eu tenho muita, eu tenho, eu fico muito à vontade. E também fico muito à vontade pra fazer e também tenho privacidade pra fazer, entendeu, e também pra exercitar a minha religião aqui dentro. Mas acho que é muito por isso, por eu tirar²⁰ sozinho. Um dos colegas que é católico também, fervoroso lá dentro, ele me dizia, 'lá dentro eu não podia, eu não podia porque lá dentro só faltavam me bater quando eu ligava seis horas o rádio', entendeu? [...] ai eu tive esse privilégio de tá num lugar sozinho então eu consigo ter privacidade pra exercitar (Boiadeiro, EILI, 11/07/17).

O custodiado católico exercita um código religioso que está subsidiado, de forma majoritária, pela linguagem escrita. A condição de cumprimento de pena em uma cela sozinho proporciona condições de melhor exercício religioso por conta da privacidade. Uma realidade não descrita pelos outros custodiados adeptos de religiões de matrizes africanas. Mesmo numa condição de privações diversas, o relato indica privilégios em comparação aos demais e ao contexto, como afirma outro custodiado: “a gente é cada qual em sua cela entendeu? É porque a gente não tem um lugar assim pá todo mundo” (Arokô, EILI, 11/04/17). Assim, o fato de

²⁰ Gíria interna dos custodiados referente ao cumprimento da pena.

não ter um espaço coletivo para compartilhar as práticas religiosas, condiciona práticas religiosas insurgentes na marginalidade da individualidade.

As estratégias de exercício religioso adaptadas ao contexto prisional são elaboradas em condições desiguais, e que custodiados cristãos se beneficiam de circunstâncias que possibilitam maior liberdade de expressão religiosa e maior ressonância na institucionalidade do cárcere. Logo, privilégios e limitações, sejam de ordem institucional ou naturalizada na informalidade, ganham corporeidade no cotidiano prisional, solidificando a possibilidade seletiva de expressão de culto, percebidos nos dois relatos a seguir de custodiados adeptos de religiões de matrizes africanas.

Eu aqui dentro aqui, a gente, levo no bom sentido, no mundo da gente né? Que nem todo mundo participa da, da (religião) gente. A gente não tem nosso canto, não tem um lugar, como uma igreja que a gente pode se expor com os demais companheiros que também faz parte, também já conviveu com isso. E no dia-a-dia a gente vai levando na fé da gente, entendeu? (Arokô, 11/04/17).

É, eu tento né, em todos os sentidos né? Até porque, até porque é eu e eu né, entendeu? A gente não tem entendeu, tipo assim, a igreja vem um pastor da rua, não é isso? Vem aquilo outro, nós não. Nós só ficamos ali, porque não tem, não existe, não tem [religiosa de matriz africana institucionalizada] na [prisão], entendeu o que eu tô falando? Então até pra exercer é um pouco difícil né? (Ventania, EILI, 19/09/17).

Essa configuração religiosa de permissão seletiva da expressão da fé, não apenas limita o culto de matriz africana às atividades individuais, como também inviabiliza iniciativas de organização coletiva, como nos demonstra o excerto seguinte: “Rapaz a única pessoa assim que eu paro mermo pá conversar a respeito disso é o menino lá, que veio fazer entrevista com você (Akorô). Outras pessoas não se liga nisso não [...] Tem pessoas, mas que não se gostam de mostrar o que é, o que tem, igual a eu e igual a ele, entendeu?” (Mutalambo, EILI, 18/04/17).

Essa constatação parece indicar que a não institucionalidade de agentes religiosos/as de matrizes africanas, dificulta a coesão grupal dessas pessoas, comuns às diversas religiosidades cristãs no cárcere (GONÇALVES; COIMBRA; AMORIN, 2010; QUIROGA, 2009). De modo similar, também foi evidenciada na narrativa do custodiado católico, essa dificuldade que os custodiados religiosos de matrizes africanas têm em se articular de forma coletiva com fins de organização religiosa.

Assim, já tentaram se organizar, mas é muito difícil dentro da cadeia, é muito difícil. Porque a pressão psicológica é muito forte e não só psicológica. Toda a semana, a cada quinze dias existe os baculejo²¹ nas celas, e mesmo assim é encontrado uma quantidade enorme de armas brancas. A cada baculejo que se dá, a gente fica

²¹ Gíria interna que significa revista geral das celas e das instalações dos presídios.

impressionado como se entra tanta arma na cadeia, né? Então assim, e todo mundo que vai pra raio sabe que nas celas tem, tem drogas, tem raios que tem celular. E ninguém quer ficar exposto sem poder dormir, entendeu? Então, as pessoas se preservam e até negam as suas religiões dentro dos raios, e alguns até afirmam ser evangélicos sem ser, pra não sofrer essa pressão (Boiadeiro, EILI, 11/07/17).

Boiadeiro nos mostra os caminhos que são atravessados entre a violência instituída no ceio do cotidiano prisional e a liberdade religiosa, que são submetidas à moralidade cristã, sobretudo a de ordem neopentecostal, em que o silenciamento e a anulação religiosa são as vias possíveis de preservação da segurança. Estratégias de sobrevivência às violências físicas e também de manutenção minimamente possível dos repertórios religiosos, como nos informa Araká: “Mas eu, particularmente, prefiro manter como eu sempre me mantive né? Sempre fazendo minhas orações dentro da minha comarca, no canto. Que é pra mim não se expor pra ninguém” (Araka, EILI, 19/10/17).

Essas falas descortinam uma quase-proibição que produz não autorização de expressividade das práticas religiosas de matrizes africanas, e consequente invisibilização dos seus fiéis. A partir do observado a proibição não é explícita por parte da administração penitenciária, tampouco entre os custodiados e suas regras internas. Todavia, os diversos símbolos de autorização religiosa são reduzidos às religiosidades cristãs. O comportamento religioso cristão é tido como caminho de mudança de comportamento delituoso. Um dos administradores em conversa cotidiana revelou a conveniência da aderência à religiosidade cristã por parte dos custodiados, pois isso produz impressões positivas nos operadores do direito nos momentos de audiências de redução de pena ou de liberdade provisória. Ou seja, ser “crente” ao passo que o imaginário popular de demonização das religiões de matrizes africanas, ainda operante, desautoriza a expressividade religiosa, pois ainda ocupar o “lugar de religião do mal” (SILVA, 2008).

A possibilidade de circulação discursiva que promova um ambiente propício para a expressão da identidade religiosa de matriz africana é frustrada pela ausência de um/a agente religioso/a, da mesma forma que impossibilita a criação de condições de organização coletiva dos custodiados com fins de manutenção religiosa por iniciativa do Estado. Assim, não é surpreendente o relato do custodiado que afirma: “A gente exerce, a gente tem que ter alguém ali que tenha, que afirma, que tá lá pedindo né, que tá sempre nos orientando. Mas é difícil, é difícil, muito difícil” (Ventania, 19/09/17).

A orientação religiosa é uma das grandes responsabilidades que o/a agente religioso/a tem com a finalidade de promover espaços e condições para a manutenção do exercício religioso. Todavia, a ausência no cotidiano do cárcere de um/a agente com essa

finalidade para essas religiões marginalizadas, ressoa uma série de invisibilizações. A relação entre a ausência de um agente e a dificuldade de exercício religioso estão imbricadas, de acordo com a perspectiva do agente penitenciário: “Eu acredito que essa ausência das religiões matrizes africanas, essa ausência acaba dificultando a manifestação dos que são, dos que cultuam ou que cultuavam cá fora dentro desse ponto de vista” (Arariboia, EILI, 19/10/17).

O custodiado Araká revela saudosismos de um tempo que não viveu. Ele faz referência ao período de atuação do agente religioso, relatado por seus colegas, e que a ausência da assistência tem consequências de não operacionalidade de um espaço coletivo com fins religiosos, que agregaria muitos elementos positivos, destacados em sua fala:

Antes, vários internos me passou, que aqui tinha antes, aqui tinha antes. Pra mim se tivesse, particularmente pra mim se tivesse, eu acompanharia como eu tô conversando com o senhor aqui. Acompanharia, se tivesse culto religioso de afro, descia, afro eu acompanharia. E disse que tinha antes, eu não sei por que tirou, não sei por qual motivo acabou, mas eu sei que tinha e seria bom voltar, né? Seria bom voltar pra gente que é do candomblé e muitas pessoas que não, é, ou que gostaria de participar, seria boa. Porque pra mim é um conhecimento a mais se tivesse (Araka, EILI, 19/10, 17).

A ausência e/ou falta de incentivo em ter a oferta da assistência religiosa de matriz africana é extremamente contraproducente para os custodiados que tem esse pertencimento religioso. O agente penitenciário problematiza de forma mais contundente essa relação entre demanda e oferta:

acho que na verdade deveria partir da instituição alguma instituição de matriz africana, que pudesse desenvolver as atividades aqui, não deveria partir necessariamente da solicitação do preso, mas poderia ser um incentivo até da unidade profissional nesse caso aqui a cadeia pública de salvador. Não vejo problema algum nisso, acho que na verdade muita coisa, muita coisa, quando temos uma complexidade muito grande de atividade, temos uma, uma, uma completa mistura de credo, raça e cor aí dentro também que não é diferente do mundo lá fora (Bacuí, IELI, 13/11/17).

Apesar desse contexto de desautorização religiosa seletiva, são percebidos movimentos de resistência e afirmação identitária, ainda que tímida e pontual, por parte de alguns custodiados religiosos de matrizes africanas. Inclusive como forma de demarcar um território discursivo, em que a enunciação se dá também por meio da aparição visual, estabelecendo confronto e tentativa de ocupar um lugar religioso respeitável socialmente no cárcere.

Tem muitos demais lá, tem muita gente lá que não é igual a eu, entendeu? Assim. Eu já não tenho medo de expressar o que eu tenho né, que tem cara aí que tem, mas fica

naquela de um companheiro achar que não deve. Mas eu não, eu tô aqui pra mostrar a minha presença que eu tenho com os orixás, entendeu? [...] Mas é bom a gente usar [as contas], porque ali a gente mostra que, o que a gente tem né? Todo mundo que vê já vai conhecer. Num tem a esconder, ‘a que não posso fazer isso, que não posso fazer aquilo’. Eu já boto já pra todo mundo ver já. Por isso mesmo, pra mostrar a ele a realidade dos orixás que a gente tem (Arokô, IELI, 11/04/17).

Os limiares de disputa desse “campo religioso” não ocorrem pela via da força, seja por conta de existir um “proceder” nas cadeias, em que normas são estabelecidas e devem ser respeitadas, como nos lembra José Ramalho (2008) que “Tratar bem o companheiro era uma regra do “proceder” válida para todos os presos, especialmente para aqueles que tinham alguma regalia dentro da cadeia” (p. 38). Assim, a contenda acontece, em sua maioria pela via simbólica, seja através das indumentárias e símbolos religiosos que são permitidos e/ou circulam no cotidiano do cárcere, ou mesmo a possibilidade de organizações de atividades religiosas e a consequente circulação de discursos e narrativas que são geradas a partir daí.

Com base nas três unidades penais visitadas nas quais os dados foram produzidos, havia disparidade a respeito da liberdade de expressão religiosa. Cerceamento que ocorre desde a proibição literal da entrada de elementos religiosos não cristãos, ou mesmo o impedimento informal de algumas expressões religiosas produzidas por alguns agentes do Estado em sua atuação institucional. Logo, limitações de diversas ordens são descortinadas e que dificultam e/ou impedem a possibilidade de exercício e organização religiosa com a ancestralidade de matrizes africanas, como ratifica o agente penitenciário:

Ora se isso é verdade, quando um preso, quando este indivíduo é condenado, ele também é condenado a abandonar a sua religiosidade ou as influencias a essa religiosidade. Porque não há um amparo religioso [...] ele não pode perder essa identidade religiosa porque faz parte dele. Então essa é uma realidade que tá dada e a ausência disso, antes de ser uma questão de natureza política religiosa é uma questão política de desconstrução do indivíduo, porque ele fica perdido (Arariboia, IELI, 19/10/17).

O que o agente penitenciário nomeia de política de desconstrução é estratégica antiga que os colonizadores europeus utilizaram para alienar os povos africanos que foram sequestrados, como forma de desarticula-los, sucumbindo suas identidades, linguísticas, culturais, de organização política, com a finalidade de minar formas de reação ao cativeiro da escravidão.

A agente do Estado, Padá, que atua em uma das unidades prisionais, diferente das outras duas pesquisadas, tinha na sua institucionalidade o veto à entrada de elementos religiosos, com exceção de um tipo de bíblia.

O único instrumento religioso que é liberado aqui é a Bíblia, a menor, Novo Testamento, a católica. Alguns livros religiosos e alguns outros tipos de material, os grupos evangélicos é que trazem [...] O visitante, eles não podem vir com nada, nada mesmo, nenhum tipo de acessório. E para entrar para o interno também, existe uma certa proibição [...] É muito raro alguém, muito raro também alguém brigar e perguntar e querer trazer algo diferenciado, geralmente quando isso acontece a gente pede que fale com a segurança ou a direção (Padá, IELI, 16/05/17).

Essa limitação institucional afeta não apenas a liberdade religiosa de quem se encontra em custódia e é religioso de matriz africana, contraditoriamente ao que é garantido por lei, seja através da Constituição Federal (BRASIL, 1988) ou da Lei de Execução Penal (BRASIL, 2009), como também cerceia a possibilidade dos visitantes intermediarem a promoção de formas de exercício religioso, contrário também ao que consta o Decreto 16.457/2015 do regimento interno da Secretaria de Administração Penitenciária da Bahia sobre a ressocialização sustentável, “colaborar com o fortalecimento dos vínculos familiares e comunitários dos internos” (BAHIA, 2015, p. 35). A própria agente revela, nessa direção, que por conta dessas ausências e proibições descabidas, o dia-a-dia desses custodiados e suas religiosidades são impossíveis de serem vivenciadas dignamente.

Eu acho que esse cotidiano dele não existe. Eu já ouvi alguns casos assim de internos que é, tenham tido, como é que eu posso dizer, algum episódio talvez de manifestação né, do seu orixá, de sua entidade. Alguns também, com casos de epilepsia, que em alguns casos a gente sabe que às vezes não é epilepsia, é algo religioso que tá acontecendo. Ou do cidadão tá falando só, tá ouvindo vozes, coisas do tipo. E pra quem sabe um pouquinho das religiões espíritas, espiritualistas e matrizes africanas, a gente sabe que esses episódios acontecem, mas precisam ser tratados. E como não tem nenhum tipo de religião desse cunho que eu falei aqui agora, visitando o presídio, esses internos ficam ai realmente entregues. Ou eles vão participar da religião evangélica, sem querer e sem resolver o problema dele, ou eles vão ficar realmente entregues [...] Mas eu não, não vejo as pessoas por perto muito preocupadas com isso não. Talvez leve mais pra o estado de chacota, do que pra coisa séria realmente, a preocupação com o interno de fato (Padá, IELI, 16/05/17).

A narrativa sobre um acontecimento revela a experiência da pessoa que descreve, descortina o sentido de sua ação que já nasce dessa mesma experiência. O acontecimento então seria uma sucessão de eventos inter-relacionados que, pela narrativa, adquirem um sentido dado pela experiência atravessados pelo contexto e suas relações de poder instituídas.

Além de não ter a presença de representantes de religiões de matrizes africanas na institucionalidade da assistência religiosa do sistema prisional baiano, a presença massificada de representantes de religiões evangélicas/protestantes, por outro lado, potencializa a distância da desejabilidade e da promoção de possibilidades de exercício e expressão dessas religiosidades negras. A funcionária pública revela indiretamente que a ausência de conhecimento por parte dos funcionários e da gestão em como lidar com essas religiosidades

afetam o ambiente e causa mais violação, seja para os/as visitantes ou mesmo os/as funcionários/as, retratados a seguir:

Tem a mãe de um interno que ela é de uma religião de matrizes africanas, e ela no momento [dia da visita], ela fica muito alterada. Às vezes ela fala coisas desconexas, às vezes ela usa um linguajar que é conhecido né, que o orixá ele pode falar em outra língua, de acordo com a sua nação. E ela às vezes, ela fala em outras línguas e diz até coisas pra mim e me reforça, ‘não é ela que está falando, quem está falando sou eu’. Na última vez mesmo ela falou alguma coisa relacionada à Iansã. Ela disse assim, ‘somos de Iansã, eu tô dizendo isso aqui, porque as pessoas tem inveja, cuidado, se cuide, quem tá falando não é fulana, quem tá falando sou eu’. E uma certa feita também aqui, uma pessoa veio, veio visitar disse que tava passando mal, passando mal, passando mal, eu fui pra sala com ela e ela ficou toda torta caída no chão e aí começou a revirar o olho, passar mal mermo (Padá, IELI, 16/05/17).

O trecho é característico de um não saber lidar com essas questões, e facilmente podemos inferir que o mesmo acontece com os custodiados, tendo em vista a inexistência de agentes religiosos/as para dar suporte a essas religiões e seus religiosos adeptos. O que, por outro lado, também evidencia a expressão do racismo institucional (SOUZA, 2011) na ausência de possibilidade de formação e orientação para o corpo funcional das unidades prisionais em termos da diversidade religiosa, necessária para atender e garantir os direitos constitucionais. De forma adicional, a naturalização e permissividade de um *modus operandis* de demonização e inferiorização, sobretudo de desautorização, por partes de grupos conservadores pentecostais e neopentecostais (ORO, 2007), operantes na assistência religiosa penitenciária. A partir disso, o que se estrutura é a natural falta de estranhamento da circulação dos discursos e instituições religiosas cristãs em face de narrativas de demonizações de práticas culturais e religiosas negras.

A respeito do excerto anterior, Padá comentou de forma mais abrangente o caso ocorrido com a visitante de um dos custodiados, um dia antes à aplicação da entrevista, que evidencia limitações institucionais na promoção e garantia de direitos de expressão religiosa:

Ela relatou que já manifestou uma vez por conta de uma discussão na fila junto com outras visitantes, que na ocasião, uma mulher evangélica ficou insultando ela com dizeres religiosos. Outra situação mais recente, essa senhora estava passando mal e foi para o atendimento médico, manifestou o orixá dela e um servidor, chefe de segurança (também do candomblé), foi auxiliá-la e também manifestou por consequência. Algumas pessoas filmaram, mas Padá orientou a não divulgar essa filmagem, pois exigia delicadeza e cautela (Relato de diário de campo, 11/05/17).

O relato a seguir, do custodiado católico, sinaliza efeitos e consequências dessa configuração restritiva para quem exerce alguma religião de matriz africana que perpassa pela institucionalidade administrativa das unidades prisionais.

Há mais ou menos dois anos atrás, hoje não acontece mais porque os evangélicos, os evangélicos eles se tornaram doentes a tal ponto de assim, eles querem fazer um culto, mas eles só querem que falem da religião deles, mas a gente chegava até mais ou menos dois anos atrás. Pelo menos quando cheguei pra aqui, a gente, um ano e meio, a gente fazia, tipo um culto ecumênico lá no solado, no fundo né? Aí eu me lembro que tinha pessoas aqui que não era pais de santo, mas era de religiões de matriz africana, aí eu falava um pouco né, em relação à igreja católica. Fazia uma oração da igreja católica, aí esse pai-de-santo também falava um pouco né, da relação né? (Boiadeiro, EILI, 11/07/17).

Fica evidente a hegemonia discursiva cristã evangélica/protestante que subjuga outras formas de expressão religiosa, inclusive o catolicismo que é da mesma matriz religiosa. A intenção de ser a única “verdade religiosa” com a possibilidade de circular no cotidiano carcerário, faz com que qualquer outro discurso religioso seja desautorizado, inclusive a expectativa de haver um diálogo entre as religiões ou mesmo uma convivência harmônica entre elas. A viabilidade de diálogo/encontro entre custodiados de diferentes concepções religiosas é vetada seja por conta dessas diferenças e/ou por conta das possíveis hostilidades comuns ao ambiente do cárcere.

Católicos com evangélicos não existe diálogos, e matrizes africanas com evangélicos não existe diálogo, mas o católico com matrizes africanas tem diálogo sim. A gente discute a gente procura inclusive fazer as referências, né? É do santo pra a entidade do candomblé, a gente faz essa relação, conversa um pouco. É, eu acho que tem, dá pra a gente discutir, dá pra a gente conversar (Boiadeiro, EILI, 11/07/17).

Encontros que esbarram na demonização historicamente construída em direção às religiões de matrizes africanas e dificulta que custodiados que tenham inclinação a essa lógica religiosa de se relacionarem, além de outros custodiados de outros credos religiosos se aproximarem de informações e repertórios positivos acerca dessas religiosidades. A esse respeito, Akoró, comenta algo relativo a essa dificuldade: “A gente conversa. Tem cara que pergunta ‘porque é isso? como é que é?’ Tem cara que fica com aquela dúvida, quer ir, mas tem medo do amigo falar alguma coisa ou dé alguma ideia com a gente. Eu mermo não, faço a minha parte, tô ali” (Arokô, EILI, 11/04/17).

Todo esse cenário de disputas e subjogação religiosas são reflexos do lugar construído socialmente ao longo da história entre as religiões. Logo, perpassa sobre a intolerância religiosa brasileira que tem como principais alvos as religiões de matrizes africanas, e que se expressa na atualidade desde conflitos entre vizinhos, invasões de espaços litúrgicos até violências físicas contra os adeptos, atravessando o direito de expressão da religiosidade em diversas cearas do viver até morrer (GOMES, 2016; GUALBERTO, 2011; ORO, 2007; SANTOS; et al., 2017). Assim, a condição de exercício religioso tem em sua

base essa realidade desigual de autorização religiosa, e que no interior do cárcere não é diferente, como nos sinaliza Xapanã: “Dentro do sistema prisional eu nunca achei limitações, a única minha limitação, minha maior limitação institucional sempre foi a intolerância religiosa que veio da parte dos evangélicos que fazem o trabalho de revangelizador junto aos presos” (Xapanã, EILI, 15/06/17).

Apesar da limitação institucional ser direcionada de forma direta à atuação dos grupos evangélicos/protestantes que atuam no sistema prisional do complexo penitenciário, Xapanã nos demonstra indícios que também há limitações institucionalizadas na administração do sistema penitenciário, como podemos constatar:

E minhas limitações que eu tive foi a intolerância, a intolerância foi árdua, foi difícil. Porque as igrejas que trabalham lá dentro, são 25 congregações evangélicas e só eu sozinho, dentro da religião de matrizes africanas, tá entendendo? Então quando eles querem, eles tinham as brigas deles entre eles, mas quando todos eles se juntaram contra mim, porque eu era a maior ameaça, porque eu estava levando pra ali aquilo que eles pregavam ao contrário [...] Um das minhas limitações era essa. Outras era muitos materiais que não podiam ser utilizados, é que eu não poderia levar. Cê sabe que dentro da nossa religião de matrizes africanas a matéria e as sementes, as ervas é o, o fundamental. Eu tinha limitações de levar ervas, levar pomba, levar velas, eu não podia levar velas. Então, incenso eu não tinha como levar, então eu tinha esses tipos de limitações. Mas uma das maiores limitações que eu tive foi em relação à intolerância religiosa, essa foi uma das maiores, essa foi uma das coisas que dificultou muito de eu realizar esse trabalho (Xapanã, EILI, 15/06/17).

Logo, é possível concluir a partir do exposto, que a assistência religiosa é hegemonicamente cristã e que proibições eram colocadas ao sacerdote no exercício de sua condição de agente religioso. Vetos seletivos, uma vez que, elementos e indumentárias cristãs tinham permissividade da institucionalidade. A fala do Babalorixá revela uma cristianização da assistência religiosa que se concretiza na quantidade de congregações cristãs que operam no sistema prisional, em comparação a outras religiosidades não cristãs. Os agentes religiosos cristãos atuam na desautorização e exclusão religiosa ou a tudo que esteja ligado a cultura de descendência negra e correlatos. Essa configuração desvela a relação imbricada da unidade prisional Lemos Brito desde seus primórdios com as religiões de matrizes cristãs dissertadas por Oliveira (2012), ao revelar que um dos grupos atuantes mais antigos que presta assistência religiosa tem ligação com a igreja Assembleia de Deus, e que uma das lideranças centrais desse grupo religioso é um agente penitenciário, que também é pastor da referida igreja.

Essa realidade desigualmente institucionalizada se assevera quando é analisado o contexto baiano e soteropolitano em que as religiões de matrizes africanas, sobretudo o candomblé, têm na produção identitária territorial ao longo dos séculos. Intolerância religiosa que se ramifica do racismo, e se estabelece através do racismo institucional. Ou seja, estamos

falando de uma Intolerância Religiosa Institucionalizada. E é nesse ponto que o agente penitenciário nos ajuda a refletir.

Então eu passei em compreender, criticar: ‘poxa porque aqui num espaço como esse não tem a presença?’ Quais são as dificuldades? E aí as dificuldades são de natureza institucional, né. Não há uma crítica aberta a esse modelo onde há uma hegemonia de qualquer outra religião né, dessas duas religiões (católica e evangélicas/protestantes) né? Que efetivamente tem, tem uma importância, tem uma influência muito grande no sistema prisional (Arariboia, EILI, 19/10/17).

O agente do Estado reconhece que há um intercâmbio fora da ordem entre a organização estatal e as instituições religiosas cristãs que geram um bloqueio influente na expressão das religiões de matrizes africanas. Essa amalgama tem gerado consequências negativas para o exercício à liberdade religiosa e a manutenção da laicidade como nos mostra Jagun (2015):

Os casos de intolerância, dos mais sutis aos mais hostis, têm crescido assustadoramente no Brasil em nosso Estado, revelando uma face violenta e preocupante de grupos que, a título de agirem em nome de Deus, querem estabelecer uma única Verdade e um único credo, como projeto de poder (p. 55).

Até mesmo o custodiado que natural do estado de São Paulo se espanta com a incoerência da assistência ofertada paralelo à diversidade religiosa que compõe o contexto baiano. A inexistência de agentes religiosos/as ligados/as a alguma religião de matriz africana e o perfil religioso dos custodiados indicado nos relatos das pessoas entrevistadas:

Entendeu o que tô falando, entendeu? E ela não tá, entendeu? Então você pega a pessoa que é daqui do estado, a cultura daqui, e muda de onda. E ninguém, ela, ela num, eles (Religião de Matriz Africana e custodiados) num tão ali lado a lado, entendeu o que eu tô falando? [...] O que a gente não vê mesmo é a próprias pessoas daqui do estado, cê mora dentro do estado e você não vê exercer essa religião. Muito pouco né (Ventania, EILI, 19/09/17).

Os dois relatos anteriores apontam para um processo que vai sendo forjado, e que gera de forma sistemática, um mecanismo de alienação identitária negra com a oferta deliberada e constante de uma perspectiva religiosa cristã de base europeia, em contraponto a ausência das religiões de matrizes africanas. Ademais, esse entrelace nada inédito entre Cristianismo e Prisão, proporciona maior controle sobre as massas carcerárias. Nesse horizonte, a antropóloga Laura Vargas nos auxilia ao afirmar que as religiões cristãs são elementos de adestramento.

sendo o universo prisional um lugar pobre de alternativas discursivas, o discurso cristão ou de “superioridade moral” se faz onipresente na prisão e concentra, monopoliza e regula a palavra no cárcere e, com ela, as vias de acesso ao bem, a

auto-reflexão, auto-avaliação e redenção, sendo a conversão religiosa o único caminho possível de transformação individual. Ainda existindo outros discursos circulantes no universo prisional, como o discurso psiquiátrico, psicológico e de narcóticos anônimos, o discurso cristão preenche as de antemão escassas alternativas discursivas que a instituição, por meio dos grupos religiosos, privilegia e disponibiliza às internas (ORDÓÑEZ VARGAS, 2005, p. 31).

Nesse contexto de criminalização e moralização das condutas tão potencializadas no cotidiano prisional, aproximar-se de elementos cristianizados em contraposição a elementos de descendência cultural africana, é simbolizado como elemento de mudança de comportamento e distanciamento de elementos tidos como pecaminosos, como afirma Fanon, “O pecado é preto como a virtude é branca (2008, p. 125)”. Constata-se a ideia de que os discursos são articuladores de facilitação ou inibição de certas práticas discursivas, numa perspectiva relacional, atravessada por hierarquizações de poder e submissão (FLORES-PONS; IÑIGUEZ-RUEDA; MARTINEZ-GUZMAN, 2015; GERGEN, 2011a; 2011b).

Logo, os corpos vulneráveis pelas diversas ausências e escassez de sociabilidade e de exercício de direitos, são alvos fáceis para esses grupos religiosos que monopolizam o discurso, vociferam a demonização que circunda as religiões de matrizes africanas e geram conversões religiosas. Essas mudanças ora são convenientes (SCHELIGA, 2005) com fins escusos ou a aproximação religiosa acontece com finalidade de proteção e a necessidade de contato com pessoas ligadas à realidade extramuros. É muito coerente com uma das funções da religião no cárcere apontada por Camila Dias (2008), ou seja, a perspectiva instrumental, que concebe a religiosidade, em específico a evangélica, em que a aderência à igreja e ao comportamento religioso não acontecem, necessariamente, por vontade própria, e sim porque conta das diversas problemáticas relacionais que envolvem a massa carcerária, simbolizadas pelo título da obra da referida autora, “A Igreja como Refúgio e a Bíblia como Esconderijo”.

Apesar da vinculação supérflua, com o passar do tempo o que era inoportuno se efetiva, seja pela ausência de elementos discursivos de matriz africana, seja por conta da continuidade discursiva de matriz cristã, paralelo às diversas ausências e desassistências em que os custodiados se encontram, como nos exemplifica Boiadeiro:

Então parece que a religião africana, de matriz africana, seus operadores, mãe de santo, pai de santo, filhos, etc. e tudo, é, não apenas pela resistência institucional, mas também pela dificuldade de fazer um trabalho voltado pra isso, e disputar esses espaço de estar lá dentro, fazendo esse trabalho. E assim, ainda que faça lá, ainda que se o pai ou a mãe desse interno vá lá, não abandone o terreiro ou acabe abandonando pela influência, pelo poder de influência que tem os evangélicos. Porque imagine, você é a mãe, tá lá visitando o filho. O filho tava numa eminência de dívida, de morte, devendo, e a influência da religião salvou e resgatou. Ou ele estava viciado e a religião o resgatou. Ela vê essa, essa transformação real, palpável, salvou a vida dele, do filho dela. Pô isso é impactante, isso é um peso! Então a tendência de ela ser envolvida, principalmente o filho, “minha mãe venha pra cá

[religião que salvou]” e tudo mais, sentindo isso, mexe com ela, o emocional, mexe com o psicológico. E isso pode fazer com que ela deixe, comece a fazer à autocrítica né? A essa realidade religiosa da qual ela vem e acaba vendo que ‘poxa’, que salvou o filho dela, isso tem um peso, nessa transformação. Então, essas questões muitas vezes só mexem com esse interno [ligado às religiões de Matrizes Africanas] que tá diretamente lá nesse ambiente religioso (Arariboia, EILI, 19/10/17).

É notória a complementaridade dos discursos que desembocam na intolerância religiosa institucionalizada, contrária ao princípio da Laicidade assegurada na Constituição Federal de 1988 e nas diversas normativas que estão submetidas a ela. Esse princípio normativo assegura que o Estado não tenha uma predileção religiosa nas suas formas administrativas de intervir na sociedade, pelo contrário, assegura que as diversas manifestações religiosas da sociedade brasileira tenham liberdade de expressão e não sejam subjugadas e impedidas do seu exercício de direito. E por conta da falta de aplicabilidade desse princípio constitucional, a possibilidade de exercício religioso garantido na Lei de Execução Penal (BRASIL, 2009), é inviabilizada no seio da institucionalidade carcerária. Ou seja, a ausência de apoio institucional é um dos limitadores, que nesse caso é expresso e influenciado por conta da intolerância religiosa que tem nas religiões de matrizes africanas seu principal alvo.

E justamente pela intolerância alguns tentaram [se organizar], mas não conseguiram né, desistiram. ‘Hô Boiadeiro eu até tentei assim, mas a gente buscava é quem era assim, às bocas pequenas’. Eles procuravam pra ver se achava uma meia dúzia, assim como eles [os evangélicos] se reúnem todos os dias, todos os domingos. Aí já ficou aqui umas duas a três pessoa de matrizes africanas que tentou fazer esse encontro. Mas assim, eles não tinham o lugar assim como existe nos raios uma cela que chama a cela da crença só pra quem é evangélico. Não existe uma cela só pra que é de outra religião, aí então, essa dificuldade também. Aí termina que as pessoas terminam não se revelando pra poder não ficar muito exposto e encurralado. Aí então preferem entendeu, fazer ao seu modo quando dá, escondidinho, suas orações seus preceitos (Boiadeiro, EILI, 11/07/17).

O custodiado ratifica o abandono em que são acometidos os religiosos em privação de liberdade ligados às religiões de matrizes africanas. Abandono que também é reflexo do racismo institucionalizado em não promover direitos de exercício para essas religiosidades negras e seus adeptos. O trecho da fala de Akorô revela a desassistência a qual estão submetidos:

Não, por enquanto a gente não fez essa parte ainda não, porque o conhecimento tá chegando agora na gente, como você tá vindo agora aí a primeira vez. Nunca teve isso pra poder tá aqui passando essa informação, que procurar um pouco do entendimento. Mas se tivesse oportunidade da casa mesmo, pudesse ajudar, gente que viesse de fora pra a gente fazer uma brincadeira ali, amostrar pros outros demais que era assim, a gente ficava bom, ficava uma coisa, bem exemplar aqui dentro, entendeu? Mostrava mais um pouco de diferença em cima daquilo ali (Arokô, EILI, 11/04/17).

O excerto anterior circunscreve, por um lado à omissão, e por outro a importância, do apoio institucional em reconhecer e valorizar iniciativas religiosas de matriz africana e que, certamente, terá como consequência a produção de outros repertórios interpretativos acerca dessas religiosidades. A partir da fala anterior, a própria pesquisa aparece como um elemento de produção de novos discursos e novos repertórios, como sinaliza o trecho a seguir:

Na parte da gente sim, a gente faz a parte da gente. Agora como, como eu disse no começo, dessa parte que tá acontecendo aqui agora, de chegar alguém pra poder perguntar, pá interagir e saber mais um pouco. Mas a primeira vez é agora, você é a primeira pessoa que chega aqui, da minha parte, já não sei dos demais entendeu (Arokô, EILI, 11/04/17).

Configuração contextual que sinaliza a efetividade do racismo institucional ao inviabilizar o exercício religioso de matriz africana, afetando a impossibilidade de processos identitários negros, como já mencionados nos sentidos atribuídos a essas religiosidades negras. Assim, as limitações de ordem institucional operam de forma potencial, reconhecidas na fala do agente penitenciário:

Mas é claro que institucionalmente todas as resistências estão ali, porque não há nenhum acolhimento, né. E aí isso influencia também na própria mentalidade. E quando digo institucional, entra desde o gestor da Secretaria, desde a administração direta que tá ali à diretoria. Também aquele negócio todo, como também o agente penitenciário que são ceifados de todas as críticas preconceituosas, todas as resistências ali, incorporada ali naquele cotidiano, esse detalhe todo (Arariboia, EILI, 19/10/17).

O agente do Estado ratifica uma estrutura social que cria bloqueios institucionais em possibilitar o exercício de direitos básicos para alguns segmentos sociais em detrimento de outros. Concernente à liberdade de expressão religiosa, as religiões de matrizes africanas historicamente foram proibidas e perseguidas pelo Estado nas mais diversas instâncias, durante boa parte do século XX (ARAÚJO, 2007; ORO, 2007; 2008, MATA FILHO, 2009; GUALBERTO, 2011; GOMES, 2016; SANTOS; et al., 2017). A expressão dessa limitação institucionalizada, por conta das normativas democráticas e de garantia de direitos, nem sempre se materializa de forma explícita. A fala de Araka sobre parte de sua trajetória no sistema prisional baiano revela que em outras unidades prisionais por onde ele passou, a liberdade de culto era possível, ao contrário da atual:

Usava em outra penitenciária, usava no caso a conta. Aqui não deixaram entrar [...] Já não tava usando mais [quando foi pra unidade penal atual], mas eu costume usar uma conta do meu santo no caso e faço minhas orações nos dias que tem que fazer e só isso [...] Sempre tomei meus banhos onde eu tava, sempre fazia minhas orações, se eu quiser botar cinco, dez cordões a polícia não vai me impedir aqui porque está

na constituição, tá no código penal que não pode, a liberdade religiosa é liberada né? (Araka, EILI, 19/10/17).

Apesar de haver indícios em seu discurso sobre conhecimento dos direitos constitucionais e do direito à liberdade de crença e expressão religiosa, o tempo verbal utilizado no passado pelo custodiado, circunscreve que o contexto não é uniforme. Ora segue os preceitos formais e administrativos, ora concepções não formalizadas da norma jurídica em que particularidades e formas individualizadas de atuação dos agentes do Estado afetam o cotidiano de exercício religioso de forma seletiva. O que se verifica aqui circunscreve a ideia de “patrimonialismo” a respeito do conservadorismo no Brasil, citada na obra Jessé Souza (2009). O autor ratifica que a lógica da gestão da política e dos órgãos públicos são atravessadas por interesses particulares das pessoas no exercício de suas atividades de servidores/as públicos/as, produzindo uma oposição ou interesse do particular sobre o público. Dentro dessa equação existe outra ideia, que produz condições à pessoa operar dessa forma, ou seja, o “personalismo”:

é uma forma de viver em sociedade que enfatiza os vínculos pessoais, como amizade ou ódio pessoal, em desfavor de inclinações pessoais, de quem vê o outro com certa distância emocional, e que, precisamente por conta disso, pode cooperar com o outro em atividades reguladas pela disciplina e pela razão, e não através da emoção e sentimentos (SOUZA, 2009, p. 55).

Dessa forma, observando o contexto normativo que assegura o direito à liberdade de crença, à promoção da expressão religiosa e a realidade assustadora de intolerância religiosa e a omissão institucional em fazer frente para garantir e promover esses direitos nas suas fronteiras organizacionais, não há dúvidas que o binômio personalismo/patrimonialismo de ordem da herança colonial e escravocrata do achamento e exploração do Brasil, estão operante e influente na vida das pessoas, no exercício de direitos fundamentais e constitucionais.

Outra dificuldade, que por consequência se torna limitação na promoção do direito ao exercício religioso, foi à falta de apoio descrita pelo agente religioso para dar continuidade às atividades desenvolvidas por iniciativas pessoal e financeira, destacado a seguir: “A dificuldade que eu sempre tive foi a falta de apoio, porque eu cheguei conquistando 10, depois conquistei 20, depois conquistei 30, 40 chegou ao um ponto de eu trabalhar dentro do sistema, segunda, terça, quinta, sexta e sábado” (Xapanã, EILI, 15/06/17). Limitação potencializada, sobretudo, por ser o único representante religioso de matriz africana a desenvolver esse trabalho que percorria em diversas unidades prisionais do complexo penitenciário e da demanda presentes nas intervenções.

Então a religião pra ser pregada dentro do nosso sistema ela é muito boa, principalmente a religião de matriz africana. Só que eu não achei apoio, não achei gente de coragem, que não tem, como eu. Eu tinha que entrar sozinho mesmo, porque homem como eu pra ter coragem, pra entrar dentro da cadeia velha, com 900 internos, sozinho, com a esteira debaixo do braço, um atabaque e um mocó cheio de folha, num é pra todo mundo não, meu filho (Xapanã, EILI, 15/06/17).

A importância do trabalho realizado pelo Babalorixá é respaldada através da fala de uma das assistentes sociais que em conversa comigo na unidade semiaberta, relatou a falta de sua presença e a necessidade da atuação no seguinte episódio que foi registrado no diário de campo:

Lembrou que a religião afro em algum momento se cadastrou [na unidade prisional para prestar assistência religiosa], mas não continuou. Que ela ligou algumas vezes pra que o Babalorixa retomasse, mas que não teve êxito. Ela lembrou que uma certa feita, depois da saída do Babalorixá, teve um interno chamado de “pai de santo” e que ele incorporava toda vez que se aproximava do pé de cajá que tem lá (Relato de diário de campo, 12/04/17).

As práticas discursivas aqui percebidas foram oriundas de circulações cotidianas que ora se estabelecem através das falas presenciadas pelas pessoas entrevistadas, ora pelo próprio discurso das pessoas participantes. Não estamos nos referindo apenas à fala ou às palavras, mas a outras estruturas não-ditas, simbólicas, que são sustentadas por relações de poder produzidas em determinadas condições, o que torna possível um discurso e não outro, principalmente os efeitos que são produzidos (MÉLLO; LIMA; DI PAOLO, 2007). A produção de sentido, neste horizonte, é estruturante para pensar como as práticas discursivas mediam a construção da realidade social, assim como as possibilidades de ser e estar no cotidiano prisional concernente à autorização social de exercício da religiosidade.

O líder religioso ressalta que além da falta de apoio recebeu inúmeras críticas a quem recorria ajuda, descaracterizando o trabalho desenvolvido: “Eu achei foi um monte de críticas de pessoas da religião de matrizes africanas, dizendo que orixá não entra em presídio, que eu sou marmoteiro, mentiroso, que santo não entra dentro no presídio, de concreto” (Xapanã, EILI, 15/06/17). As críticas e questionamentos sobre o trabalho desenvolvido pelo Babalorixá emanaram de organizações públicas que tem a finalidade de promover direitos da população negra, além de parlamentares e representantes políticos ligados à pauta das lutas dos movimentos negros.

A narrativa do sacerdote explicita que mesmo indo a diferentes fontes de possíveis apoios, movimento negro, outras lideranças religiosas de matriz africana, representantes políticos que assumem a preocupação com questões da população negra, ou mesmo organismos governamentais que atuam na promoção da igualdade racial, a exemplo da

Secretaria de Promoção da Igualdade Racial do estado da Bahia, ou da Ministra da Igualdade Racial à época Luiza Bairros, não obteve nenhuma ajuda.

Encontrei com aquela mulher, pensei que aquela mulher ia me ajudar, chegou pra mim, ‘eu não posso fazer nada’. Ela lá Ministra da igualdade racial, ‘eu não posso fazer nada’ aí fica com o gogó ‘Porque o povo negro, porque o povo num sei o que, que num sei o que’, seu rebanho de hipócrita, vão morrer tudo na mão dos marginais (Xapanã, EILI, 15/06/17).

Segundo o Babalorixá, ele chegou até a elaborar um projeto para ser subsidiado, porém, de forma frustrante ele afirma que: “esses que são, que deveriam me apoiar e ajudar a eu exercer o trabalho e fazer e fortalecer, foi os maiores que riam nas minhas costas” (Xapanã, EILI, 15/06/17). A ausência do apoio aqui é retratada como um limitador para a continuidade das atividades paralelo às limitações institucionais e contextuais já descritas. Além de produzir um descontentamento por parte do religioso ao movimento social negro baiano, ao qual ele atribui à pecha de “hipócritas” e descompromissados com as questões que produzem agruras às pessoas negras.

Eu recebi muitas críticas, é, da própria, dos próprios adeptos da religião. Por que, porque acreditavam-se eles, que orixá não entra em concreto e orixá não pode tá num ambiente sujo. É mostrando assim que a mente de alguns da nossa religião ainda é arcaica e medieval como muitos dizem. Como é que o orixá não entra em um tal determinado local, se Jesus Cristo entra, se o santo católico entra, porque o orixá não entra? Essas foi uma das minhas limitações também, porque eu não achei apoio do tal movimento negro baiano [...] Eu saí parecendo um besta, atrás desse SEPRMI [Secretaria de Promoção da Igualdade Racial], desses de, todas essas instituições aí, passava dias e dias levando projeto pra esses marginais, pra poder eles me ajudarem, mas só com conversa porque não tinha movimento político nenhum [...] A única ajuda que eu achei foi de Mãe Estela, de Pecê, foram pessoas do Oxumarê²², foram pessoas que me, que me deram uma orientação. Mãe Estela²³ chegou a me dar alguns livros que eu distribuí. Pecê²⁴ ainda me deu uma força, nós conversávamos (Xapanã, EILI, 15/06/17).

Essa impossibilidade de suporte pode estar amparada ao que Antonio Guimarães (2009) destaca ao afirmar que, ao longo do tempo, a pauta em defesa das religiões de matrizes africanas e diversas manifestações de ordem cultural, não estavam na agenda dos movimentos sociais negros que se instauravam nos anos de 1930 até final dos anos de 1970. O sociólogo ressalta que essa negativa se deu por conta da influência do modelo estadunidense de combate

²² Um dos Terreiros de Candomblé mais tradicionais do Brasil.

²³ Líder religiosa do Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, um dos mais tradicionais do Brasil.

²⁴ Babalorixá, líder religioso do Terreiro de Oxumarê.

ao racismo, que tinha por principal foco a integração social de negros e negras, tendo em vista que lá o racismo operou de forma espacialmente segregacionista, inclusive com fundamentos legislativos; mas que no Brasil o racismo operou, e ainda opera, com o pressuposto do mito da democracia racial, ou seja, a liberdade de ir e vir sem segregações físicas, mas que essa pseudo independência é interdita por questões mais simbólicas e estruturais com fins de exclusão racial.

A ideologia nacionalista de integração e assimilação, que impregnava a Frente Negra, deixou de fora dessa mobilização a defesa das formas culturais africanas como o Candomblé e a Umbanda, vistas como resquícios primitivos, apesar de cultuada pela elite intelectual brasileira branca, principalmente romancistas e antropólogos [...] A ideologia predominante ainda será, contudo, nacionalista e integracionista. A ideia de que somos uma nação e um só povo é casada com a negação das raças enquanto realidade física, e com a busca de uma redefinição do Brasil em termos negro-mestiços (GUIMARÃES, 2009, p. 227).

Certamente, o contexto de perseguições sistematizadas pelos órgãos de segurança pública ao longo do século XX, orquestradas via seguridade jurídica, produziu um afastamento político de interesse das questões religiosas pelos movimentos sociais negros. O interesse a partir da década de 1980 mencionado por Guimarães (2009) coincide com o período de descriminalização que acometiam as religiões de matrizes africanas, simbolizadas na liberação pelo governador do estado da Bahia, na época Roberto Santos, em buscar autorização para realização de liturgias na delegacia de jogos e costumes. Assim, diversos movimentos passam a assumir uma postura multiculturalista, que começou a valorizar a herança africana como samba, capoeira e a própria religiosidade, forjando identidades negras desvencilhadas da identidade nacional branca, católica e normatizadora.

As possibilidades de exercício religioso orquestradas pelos custodiados fiéis de religiões de matrizes africanas, descortinam movimentos de rupturas e resistências, principalmente numa lógica individualizada, formato não comum ao cotidiano dessas religiosidades. Essa conformação reducionista é produzida pelos atravessamentos que limitam a possibilidade de expressão religiosa dos custodiados em que a ausência de apoios institucionais e externos ao contexto penitenciário, são alguns dos elementos que inviabilizam o direito à liberdade religiosa. Ademais, discursos desautorizantes que inferiorizam e demonizam as práticas religiosas de matrizes africanas e seus religiosos adeptos potencializam essas limitações, como veremos adiante.

4.2.2 Uso conveniente da Religião

Esta categoria aborda alguns sentidos retratados em algumas falas, que apontam para uma conveniência por parte de alguns custodiados, discurso que foram produzidas na vivência de dois agentes penitenciários e um custodiado.

Boiadeiro é um quase-recepcionista dos novos custodiados por conta do seu posicionamento na cadeia, e suas impressões se dão por conta de sua perspectiva crítica sobre a dinâmica religiosa que acontece no cotidiano prisional. Segundo ele, há um uso da religião que aparece e podemos inferir que tem outros interesses, para além de um mecanismo de proteção, voltado para a construção de uma imagem positiva dentro do cárcere ou mesmo para utilização materiais religiosos para fins outros. Ele destaca que:

fica tudo comigo essas coisas [religiosas], bíblia não entra, bíblia grande, essas coisas. ‘Ah que eu quero fazer uma oração’, fazer oração que nada, pra destacar a folha da bíblia porque tem aquela folha fininha pra enrolar pacaia e maconha. Já vi várias vezes e eu fico assim chocado, gente como é que pode? [...] E aí fazem um louvor com tanto fervor que se você, a princípio, quando eu cheguei aqui eu ficava emocionado, mesmo sem ser evangélico, eu ficava assim, gente! É, eu ficava impressionado, mas aquilo ali é tudo uma encenação. Assim, eles na verdade terminou ali o louvo, aí cada um vai enrolar seu cigarrinho de maconha, entendeu, sua pacaia toda e vai fumar (Boiadeiro, UCR, 11/07/17).

Ele presencia essas situações e revela que uso religioso para fins divergentes do esperado, ocorre com certa frequência. Ele descreve outra situação em que um dos bispos da Igreja Universal do Reino de Deus promove um dia de batismo nessa unidade penal, de forma quase obrigatória. Boiadeiro por ser católico se recusou, mas observou que alguns custodiados inesperados se batizaram: “Naquele dia que o senhor queria me batizar obrigado, e que eu não me batizei, e que o senhor batizou várias pessoas, quando o senhor saiu teve dois que me disse sabe o que Bispo Sérgio?: Que batismo que nada eu queria era tomar um banho naquela piscina que eu tava com calor” (Boiadeiro, UCR, 11/07/17).

Nessa mesma direção, Arariboia, por ser agente penitenciário presenciou também uso conveniente da religiosidade. Ele associa essa utilização dúbia por conta da vulnerabilidade que estão acometidos os custodiados, tendo em vista a ausência do Estado em garantir os direitos constitucionais das pessoas privadas de liberdade. Em suas palavras ele diz que:

Alguns acabam sendo atraídos e vendo uma oportunidade de mascarar né, então ou de sobrevivência que ele sai da linha de perigo né, de vulnerabilidade. Porque você tem diversos graus de vulnerabilidade lá dentro entre os próprios presos, aqueles que não têm ninguém pra socorrer, então tá mais vulnerável pra ser explorado, tá mais vulnerável a família sofrer, extorquir, extorsão, tá mais vulnerável de diversas

ordens. E acomodar-se estrategicamente a uma dessas instituições religiosas é uma forma de sobreviver a isso [...] entra fica ali na manha, sobrevivi e sai de lá dizendo que tá transformado, mas chega cá fora não consegue ou vão voltar mesmo pra vida (Arariboia, UCR, 19/10/17).

Outro agente penitenciário, Bacuí, descreve a finalidade de muitos custodiados que não tem aderência religiosa em participar de momentos religiosos. De acordo o servidor público, os agentes religiosos que atuam nas unidades penais são tidos como possibilidades de acesso a elementos básicos para o sustento e sobrevivência cotidiano nos presídios, destacados a seguir:

Se você for acompanhar um culto você vai ver ai quantas pessoas procuram ao fim do culto o responsável pela instituição religiosa pra fazer pedidos como: ligação pra família, como medicamentos, é, assistência à saúde, né. Buscando boas novas do mundo extramuros. Então a abordagem é muito grande ao fim de cada culto, eles buscam muito mais a instituição religiosa pra se confortar dessa forma talvez até pelo simples fato de tá ali às vezes o indivíduo tá ali esperando uma oportunidade pra poder falar ou pedir alguma coisa, até mesmo pela carência e pela fragilidade do sistema, pela ausência até de investimento da atuação do Estado e outras coisas (Bacuí, UCR, 13/11/17).

A partir desses relatos é possível concluir que a religiosidade cristã, institucionalizada e amparada por discursos positivos, é um meio para acessar benefícios mascarados pela falsa adesão do discurso religioso cristão. Nesse caso, não se trata dos processos de conversão em si (SCHELIGA, 2005), e sim de algo anterior, que não necessariamente desencadeará na adesão religiosa. Esses acontecimentos são reflexos da conjuntura da ausência do Estado em garantir serviços, assistências e diversas garantias institucionais, e que as instituições religiosas são pontos de esperança para viabilizar e acessar minimamente esses direitos. Ademais, de forma paralela à desassistência do Estado e a inclinação positiva às práticas religiosas cristãs, discursos desautorizantes que inferiorizam e demonizam as práticas religiosas de matrizes africanas e seus religiosos adeptos potencializam as limitações do seu exercício religioso, como veremos adiante.

4.2.3 Discursos Intolerantes e Privilégios Religiosos

Sobre as estratégias de exercício religioso, muitas possibilidades são atravessadas por limitadores através de discursos intolerantes e desaprovação de práticas religiosas de matrizes africanas em detrimento de privilégios religiosos em favor de práticas hegemônicas de matrizes cristãs, em sua maioria institucionalizada, não pela normativa que rege as unidades penais, e sim pela operacionalidade produzida pelos agentes prisionais do Estado durante o cotidiano prisional.

Os discursos indicam processos de demonização e/ou inferiorização de todas as práticas religiosas não evangélicas/protestantes, desqualificando outras religiosidades, associando algumas dessas práticas religiosas à inclinação aos delitos cometidos, fruto dos pecados, principalmente direcionados às religiosidades de matriz de africana. Xapanã, através de alguns relatos demonstra a presença desse discurso intolerante:

Porque quando você tá ali dentro, preso, quando você tá ali encarcerado, você quer paz. Então aquele negócio de você ficar jogando seus problemas nas costas de alguém e que é o diabo, que é o demônio, aquilo irrita o interno [...] Então isso, tem uma aceitação melhor (a forma como ele desenvolvia o trabalho) para os internos, do que você botar os seus problemas cotidiano em cima de um ser, ‘você roubou, porque foi o tranca rua que mandou você roubar’ (Xapanã, DIPR, 15/06/17).

A demonização das religiões de matrizes africanas é prática histórica e constante de segmentos cristãos neopentecostais (ORO, 2007; 2008; MATA FILHO, 2009) e a omissão institucional em modificar esse quadro provoca inexpressão de quem tem vínculos às religiosidades negras, além de estimular a disseminação do ódio e discriminação direcionados a essas religiões e seus adeptos. O relato de Ventania nos ajuda a compreender como isso acontece no interior do cárcere:

A igreja aqui, vou falar igreja não, vou falar assim, os internos que frequentam, entendeu? É o quê que eles aprende aqui na igreja né, eles aprende o que? A discriminar! É que eles são discriminados, é né? Se alguém usa a guia eles vão falar que é coisa do diabo, cê entendeu o que eu tô falando? Eles não sabem que aquilo é uma, entendeu o que eu tô falando? E os próprios irmãos discriminam religião aqui, a discriminação religiosa é muito grande aqui no sistema carcerário, entendeu? Nunca vi uma religião, nunca vi um estado pra ter tanta é, discriminação religião, como esse aqui entendeu? (Ventania, DIPR, 19/09/17).

A surpresa de Ventania e ao mesmo tempo indignação, a respeito da discriminação produzida entre pares, ou seja, os “próprios irmãos”, não tem explicação meramente objetiva. É preciso olhar microscopicamente e psicossocialmente para a engrenagem racista operante por gerações pela via do discurso, que continua a engendrar concepções negativas e deturpadas sobre as populações negras e suas heranças culturais. Isso produz auto-ódio como nos lembra Franz Fanon, quando dissertou sobre os efeitos discursivos racistas em negros antilhanos.

Os antilhanos não têm valor próprio, eles são sempre tributários do aparecimento do outro. Estão sempre se referindo ao menos inteligente do que eu, ao mais negro do que eu, ao menos distinto do que eu. Qualquer posicionamento de si, qualquer estabilização de si mantém relações de dependência com o dismantelamento do outro. É sobre as ruínas dos meus próximos que construo minha virilidade (FANON, 2008, p. 176).

As consequências dos conflitos e negações identitárias narradas por Ventania tem aderências em custodiados negros que demonizam essas religiosidades de descendência cultural negra, são produtos da inferiorização direcionada e naturalizada. Assim, há uma tendência em negar a negritude, e por consequência se aproximar de elementos ligados à brancura. Ou seja, “Quanto mais ele rejeitar sua negridão, seu mato, mais branco será” (FANON, 2008, p. 34). A busca do mérito de si, sem um espelho discursivo baseado em uma epistemologia melaninamente localizada, provocam imagens de si deturpadas pelo desejo de uma brancura que é tóxica e não reconhece a alteridade negra.

Os sentidos produzidos direcionados às religiões de matrizes africanas criam um ambiente de barreiras e impedimentos, que por ora são simbólicos, outra se materializam em práticas discriminatórias e ambas provocam distanciamento identitário e indesejabilidade social. Ventania nos revela a dinamicidade das manifestações da discriminação religiosa que extrapola as igrejas e se presentifica nos custodiados que aderem ao discurso demonizador. Ele acrescenta:

O respeito é mutuo né? E aqui não! As pessoas aqui, esse babalorixá que vinha aqui mesmo, ele eu lembro que teve as duas alas né, é se manifestaram, entendeu? É falando que isso tava trazendo peso, tava trazendo era é como se diz é, deixando a cadeia pesada, cê tá entendendo? Deixa eu te falar, ele [Babalorixá] parou por causa disso [...] O pessoal cê entendeu, tipo assim, os internos, tem pouco conhecimento cê entendeu o que eu tô falando, sobre essa cultura, entendeu? Então, eles acaba é não participando, acabam é, vendo essa, a religião como um, um tipo assim ‘ah, eu não vou lá’ sabe, entendeu? [...] Como se fosse uma coisa negativa, pelo sistema, pelo fato de ser uma prisão, sei lá, entendeu, é tudo diferente, entendeu? E a gente luta pra poder quebrar isso entendeu, aqui dentro do sistema carcerário, entendeu? (Ventania, DIPR, 19/09/17).

A configuração de desautorização religiosa e o clamor pela suspensão das atividades desenvolvidas pelo Babalorixá demonstram um quadro típico de racismo religioso institucionalizado. A omissão institucional frente a esse conflito, sobretudo, por não salvaguardar a liberdade e direito de expressão religiosa, acaba por gerar diversos efeitos, inclusive o da não expressão identitária religiosa de matriz africana por parte dos custodiados, como nos afirma Padá: “Aqui dentro, os únicos adeptos que exercem com mais facilidade aqui são os evangélicos mesmo” (Padá, DIPR, 16/05/17). Esse quadro também se repete na perspectiva de outro agente, mas que ele atribui as dificuldades e limitações a elementos sociais presentes na sociedade e potencializados pela desigualdade do cotidiano penitenciário.

toda minoria ela é, ela é reprimida né, e não é diferente aqui então é, sendo minoria, no ambiente como esse que onde você vê que a maior parte das instituições aqui religiosas elas são evangélicas né, exceção da pastoral carcerária, pelo seu poder político e que desenvolve um trabalho pequeno né, comparado as instituições

evangélicas. Pouquíssimos, pouquíssimos adeptos de religião de africanas aqui, muito poucos e talvez eles não se manifestem tanto por serem minoria... e como sendo minoria eles são reprimidos porque não se manifestam eu penso dessa forma. Então, dificilmente eu vejo alguém se manifestar como adeptos de religião de matrizes africanas (Bacuí, DIPR, 13/11/17).

A realidade desigual de reconhecimento das religiões ou mesmo da perseguição sistemática e a produção/circulação de discursos inferiorizantes e excludentes, torna-se fator de limitação para os fiéis religiosos de matriz africana, gerar coesão grupal religiosa, comumente percebida em outros grupos religiosos abordados na literatura sobre o tema (DIAS, 2008; QUIROGA, 2009; SCHELIGA, 2005). Por outro lado, o que é testemunhado são efeitos de isolamento e inexpressão da identidade religiosa, como efeitos mais imediatos, destacados nas palavras de Akorô: “Aqui dentro a gente se classifica da religião da gente, no, no modo em parte impróprio né. Nem todo mundo gosta aqui dentro da religião, mas ninguém é contra, entendeu. É como a igreja, é como, como se fosse, como é que diz, um mandamento que a gente tem” (Akorô, DIPR, 11/04/17).

Araka compartilha uma fala semelhante à de Akorô, além de trazer no cerne de seu relato que essa característica de não expressividade e não revelação são estratégias historicamente utilizadas pelos/as negros/as escravizados/as para evitar perseguição por parte dos colonizadores que proibiam e criminalizavam a liberdade de culto de suas religiosidades, e que na atualidade essa proibição acontece através dos moldes da intolerância religiosa dos grupos religiosos dominantes:

Porque você não vai ficar, sair comentando por aí que você segue, a que você segue a determinado Exú, que você segue a, que você cultua a determinado Exu. Porque você sabe como é aí o povo, já fala ‘ah demônio, esse cara é todo, eu não quero ficar perto desse cara’. Então eu prefiro nem comentar, eu não comento com ninguém e também não como se diz, não prego nada na cadeia, porque se já tem a religião predominante que é a evangélica. Então que é, todas as casa que eu vi que meche, as pessoas mexe secretamente, não é [...] quem sabe a religião sabe como que é. Mas a maioria das pessoas segue secretamente, por que, por causa do preconceito (Araka, DIPR, 19/09/17).

A impropriedade relatada por Akorô revela a marginalização que as pessoas religiosas de matriz africana em custódia vivenciam, muito por conta da circulação sistemática de discursos negativos (re)produzidos no seio da comunidade prisional. A fala de Araka aponta os efeitos de isolamento por quem revela sua identidade religiosa não-cristã, e como tática de não perseguição, prefere se calar, uma quase-anulação identitária. E na perspectiva de Ventania, a ausência de outros tipos de discursos e informações positivas acerca dessas religiosidades e seus elementos culturais coadunam para a perpetuação desse quadro produtor de violências. O custodiado sabe muito bem que a ausência de repertórios

discursivos que retrate de forma positiva as religiosidades negras é o grande elemento estrutural que fortalece esse pensamento segregador.

O pessoal cê entendeu? Tipo assim, os internos, tem pouco conhecimento cê entendeu o que eu tô falando, sobre essa cultura, entendeu? Então, eles acaba é não participando, acabam é, vendo essa, a religião, como um, um tipo assim ‘ah, eu não vou lá’, sabe, entendeu? [...] Como se fosse uma coisa negativa, pelo sistema, pelo fato de ser uma prisão, sei lá, entendeu, é tudo diferente, entendeu? E a gente luta pra poder quebrar isso entendeu? Aqui dentro do sistema carcerário, entendeu? (Ventania, DIPR, 19/09/17).

Os discursos que direcionam negatividade às religiões de matrizes africanas, por outro lado, vêm acompanhados de opções de salvação e única verdade, possibilidade baseada exclusivamente na perspectiva cristã de cunho evangélico/protestante, que até mesmo o lugar de cristão/católico de Boiadeiro, não o isenta de vivenciar e se espantar com as situações discriminatória e segregacionista:

A coisa que mais me chocou aqui, primeiro assim, como as pessoas que estão aqui, não é possível que esse pessoal todo seja evangélico, esse pessoal. Porque aqui dentro é raro quando você encontra uma pessoa católica. E até eles olham assim com o olhar distorcido quando você diz que é católico. Olhar distorcido não, um olhar assim meio que, entendeu? [...] Porque eles acham que a igreja evangélica é que vai resolver todos os problemas da face da terra entendeu? [...] Aqui toda quarta feira vem o bispo da Igreja Universal, ele vem aqui fazer um trabalho é, e uma vez eu conversando com ele sobre a religião, por que ele queria batizar quase que obrigatório todas as pessoas que estão com aquele farda amarela²⁵ ali. Eu disse pra ele assim, mas eu já sou batizado. Ele disse assim, “você já é batizado em que igreja?” Aí eu falei. E aí assim, quase num tom de chacota ele me disse assim, “mas o batismo de sua igreja não vale de nada”. Eu disse como que não vale de nada? Como que não vale de nada? Aí por causa disso, a gente teve uma discussão um pouco acirrada” (Boiadeiro, DIPR, 11/07/17).

Apesar das diversas situações de enfrentamento e resistências explícitos nos relatos dos custodiados, a capilaridade que o repertório discursivo salvacionista produzido pelos agentes religiosos de matriz cristã evangélica/protestante se expande, ganhando cada vez mais a massa carcerária e a institucionalidade. A presença sistemática de agentes religiosos de matriz cristã e a liberdade institucional proporcionada pelo aparato do Estado, certamente compõe os meandros potenciais dessa trincheira. O que gera aumento de possíveis adeptos por parte dessas religiosidades evangélicas/protestantes, a despeito de haver dúvidas referente a essas conversões, pois algumas delas ocorrem por objetivos difusos e até protecionistas por parte de alguns custodiados (DIAS, 2008; ORDÓÑEZ VARGAS, 2005; OLIVEIRA, 2012).

²⁵ São os custodiados que ficam no raio da triagem e que tem bons comportamentos prisionais e/ou com condenações de baixa periculosidade.

O relato de Boiadeiro nos dá bons indícios dessa equação que subtraem direitos e soma violações:

Sérgio, da Universal, o Bispo Sérgio, ele vem aqui fazer esse culto aí toda a quarta feira. E aí, mas eles assim, eles querem quantidade, eles querem arrebanhar pessoas, levar pessoas, dizer que batizou. Eles querem número, volume, eles não são preocupados se a pessoa realmente tem interesse ou respeito pela religião. E aí ele terminou que não batizou a mim, porque eu não iria aceitar ser batizado, principalmente porque eu já sou batizado, e principalmente naquele tom, né, de achar que a religião dele é melhor que a dos outros, que o meu batismo não valia de nada. Mas teve gente que se batizou nesse dia, e quinze dias depois eu falei com ele. Tornei desarmar ele, fui conversar com ele, ‘olhe naquele dia que o senhor queria me batizar obrigado, e que eu não me batizei, e que o senhor batizou várias pessoas, quando o senhor saiu teve dois que me disse sabe o que Bispo Sérgio? ‘Que batismo que nada eu queria era tomar um banho naquela piscina que eu tava com calor’ (Boiadeiro, DIPR, 11/07/17).

A investida evangélica/protestante, especialmente, dos grupos pentecostais e neopentecostais possível de identificar nos setores executivo, legislativo e judiciário, é consequência do processo de acúmulo desde a década de 1980 no seio da redemocratização do país, sobretudo no executivo, como nos lembra a psicóloga Bruna Dantas:

Nas últimas três décadas, líderes e congregações neopentecostais lançaram candidaturas por meios de diferentes partidos, investiram nas eleições e converteram as igrejas em redutos eleitorais para assegurar o ingresso de evangélicos nas esferas legislativas e executivas em nível municipal, estadual e federal [...] Diferentes denominações evangélicas se mobilizaram para eleger seus candidatos e garantir uma representação parlamentar que pudesse defender interesses institucionais, princípios cristãos e orientações doutrinárias, como a manutenção da família, a união conjugal monogâmica e heterossexual, a proibição do aborto e do divórcio, a moral sexual e o combate à homossexualidade (DANTAS, 2011, p. 23-24).

A autora, anteriormente citada, afirma que já existiam parlamentares evangélicos antes da década de 1980. Entretanto, sua atuação política e até mesmo seu processo de eleição, não estava atrelado ao pertencimento religioso. Ao longo do tempo e das mudanças sociais e políticas que ocorreram período pós-ditatorial, os parlamentares evangélicos começaram a ganhar um corpo discursivo e quantitativo potente no início no final do século XX, sedimentado pela formação da Frente Parlamentar Evangélica ou “bancada evangélica ou bancada da bíblia”. Realidade presente no Senado e na Câmara Federal, que se estende para ocupações de representações em secretarias, ministérios, influenciando tomadas de decisão administrativas públicas com base em concepções morais-religiosas.

Por conta do discurso comum que naturalmente circula nos corredores dos presídios, Boiadeiro questiona a religiosidade dos que se consideram convertidos, por conta das diversas situações vivenciadas e relatadas. Ele evidencia como os repertórios discursivos salvacionistas

dos grupos religiosos evangélicos/protestantes produzem de forma paralela e conjunta com o ambiente de austeridade do cárcere e a violência religiosa que atua de modo forte e coercitivo.

Eu falo também sobre essa intolerância religiosa dentro da cadeia, principalmente se acontece muito com o pessoal da igreja católica, muito mais com o pessoal, entendeu, de matrizes africanas. Foram tirar cadeia ai dentro e nenhuma cela aceitou. O Frente²⁶ não aceitou porque a pessoa era de matrizes africanas ou era católico. ‘Não, aqui só tira evangélico’, que evangélico que eles são? São coisa nenhuma (Boiadeiro, DIPR, 11/07/17).

Para acrescentar ele retrata uma situação que ocorreu por conta dessa supremacia religiosa que produz diversas exclusões com um colega custodiado que também é católico:

Eu consegui tirar um rapaz, um senhor do raio no ano passado. Ele tá lá com a gente e ele disse que na cela que ele tirava, ele era o único católico. Então seis horas da tarde, ele disse que sempre teve o hábito de em casa rezar Ave Maria. E aí, mas eles (custodiados evangélicos) não aceitavam de forma nenhuma. Além disso, criticava, mandava desligar o rádio quando tava tocando Ave Maria, entendeu? E aí ele terminou tirando a cadeia ali dentro sete meses, encurralado (Boiadeiro, DIPR, 11/07/17).

A atuação invasiva e violadora dos agentes e líderes religiosos não é coibida, certamente, porque há posturas discriminatórias e intolerantes por parte de alguns agentes penitenciários, que ora produzem práticas semelhantes ou são coniventes com essa violência que vai se institucionalizando, como afirma Arariboia:

Antes era muito mais aberto né? Então, cê tinha assim, são intolerantes [agentes penitenciários evangélicos] mesmo. Mas como, de certa forma passou a ter algumas questões, algumas cobranças em relação a isso, então, passaram a ser mais estratégicos, mas são intolerantes. E de vez em quando eu comento, coloco essa questão pros pastores que chegam lá, ai eu coloco essa situação. E aí a gente vê a reação, é: ‘pastora dentro dessa questão’, e digo ‘não! Sou de matriz africana’ né? Ai os colegas que tão assim, o riso, o deboche, aquele lance de não se autodeclarar inimigo, mas também vem logo com aquele subterfúgio, desqualificação, desqualificadora. (Arariboia, DIPR, 19/10/17).

O discurso desqualificador que é descrito por Arariboia, de certa maneira também aparece na fala de sua colega, também agente penitenciária, que sinaliza a falta de compromisso ético, político e social dos servidores do Estado: “Mas eu não, não vejo as pessoas por perto muito preocupadas com isso não. Talvez leve mais pra o estado de chacota, do que pra coisa séria realmente, a preocupação com o interno de fato” (Padá, DIPR, 16/05/17).

²⁶ Uma das lideranças que compõe determinada unidade prisional, responsável por ser o interlocutor entre a massa carcerária e a administração.

Boiadeiro descreve de forma mais detalhada acerca da situação da intolerância religiosa produzida na atuação institucionalizada dos agentes penitenciários por conta da sua localização prisional, as situações que testemunhou. O custodiado descreve um episódio de intolerância religiosa institucionalizada, que perpassa o “personalismo” (SOUZA, 2009).

Mas a intolerância também vem por parte de muito guarda, entendeu? Vem por parte de muito guarda. Eu já vi, já presenciei várias vezes. Quando o interno chega às vezes né, com o seu colar (fio de conta), coisa e tal, a coisa como quebro, ‘...’. E aí xingam, tiram, “Boiadeiro, olha, isso aí é lixo!” Teve um, uma vez, até que consegui sensibilizar o guarda, porque ele pediu tanto, ele implorou, ajoelhou nos pés do guarda, foi que o guarda, “é, então guarda aí, só se Boiadeiro quiser guardar”. Aí eu peguei as contas do rapaz aí guardei, até de Oxóssi. Guardei o material dele todo, aí ele “olha seu Boiadeiro guarde, por favor, tem pouco tempo que eu”, ele era filho de santo, mas há pouco tempo tava fazendo o trabalho. Ele recebeu aquelas contas toda, e eu guardei. Com mais ou menos um mês ele saiu, tava tudo guardadinho (Boiadeiro, DIPR, 11/07/17).

Esse não-lugar de direitos possibilita a materialidade da violência excludente e do não exercício religioso, consequências dos sentidos produzidos e das práticas discursivas que engendram subalternidades religiosas. Torna comum uma prática inconstitucional, cerceia a especificidade religiosa de matriz africana em contraposição a uma normatização cristã, e cria condições legalizadas de produção de sentido em consonância com elementos de inferiorização, estigmatização e desqualificação.

O agente penitenciário, nessa configuração, tem papel fundamental no agenciamento de diversos direitos (DIUANA et al., 2008) que os custodiados podem exercer. Apesar dos relatos, os perfis contra hegemônico de Arariboia e Padá não condizem com a maioria dos agentes do Estado observados durante as visitas ou relatados nas entrevistas. Essas/es profissionais são grandes responsáveis pela operacionalização da naturalização de práticas discursivas que autoriza a liberdade e expressão religiosa. A realidade do poder de agência religiosa dos guardas penitenciários de proibir, coibir ou possibilitar também é relatada no trecho a seguir:

é diferente dos católicos, o agente evangélico. O católico, ainda que uma instituição católica que esteja lá fazendo um trabalho espiritual, ele muitas vezes não vê isso como bom não. Ele vê bom lá fora, ‘ah que legal’, mas lá dentro ele acha que ele não tem essa sensibilidade. Mas o agente ligado a religião evangélica, se ele pudesse ele abria toda a cadeia, digamos assim, o sistema prisional, para que o evangélico traga [sua religião]. Então ela tem um impacto muito forte. Porque ele vai ser um facilitador, esse agente tende a ser um facilitador maior, é um diálogo maior né (Arariboia, DIPR, 19/10/17).

Esse lugar institucional de agenciador/facilitador de repertórios discursivos religiosos cristãos viabiliza mais liberdade/legalidade dessa religiosidade em detrimento de outras. Os/as

agentes penitenciárias que aderem e proporcionam privilégios religiosos para cristãos e subalternizam e impossibilitam outras narrativas religiosas, são peças de uma estratégia discursiva que tem como projeto de poder a cristianização da assistência religiosa, mas também do Estado (DANTAS, 2011). Barreiras institucionalizadas que produzem inviabilidade de organização coletiva de custodiados que professam alguma fé em comum de matriz africana, a exemplo do relato de Araka que ao longo de sua trajetória prisional, nunca viu movimentos organizativos para fins religiosos, e que certamente é fruto dessa proibição institucionalizada no cotidiano prisional.

Não, não, negativo! Isso aí eu nunca vi, do candomblé, nunca vi em lugar nenhum. Passei em uma, duas, cinco cadeias, já passei e nunca vi, acredito que cadeia nenhuma na Bahia não. Como eu falei pro senhor, questão do preconceito e questão que muita gente é no caso, são várias cidades de vários lugares diferentes [...] Todos os lugares que eu passei nunca vi, sempre vi iniciar assim, iniciativas de sempre ali ter um, como se diz aqueles, aquelas apresentações onde vêm pessoas apresentando candomblé, pra capoeira e nisso já é feito alguma palestra [...] Aqui a primeira vez que tô vendo é agora, mas a maioria é só reinicialização religiosa da católica, da pastoral. Aí tem aquela evangélica que são os pastores que vem, tem os internos que se converte pra Jesus, inclusive tem a crença né. Todo lugar que eu passei, toda a cadeia que você vai, você vê a crença lá (Araka, DIPR, 19/09/17).

Dois efeitos são muito explícitos e latentes do cotidiano carcerário que caracterizam privilégio e autorização institucional, por um lado, vetos institucionais informalizados e ausência de apoio institucional, por outro. Trata das celas ou galerias reservadas para quem se declara evangélico/protestante, a “crença”, que por consequência provoca reconhecimento institucionalizado por parte da administração penitenciária, que inclusive ratifica que a imagem produzida pela aderência desse discurso pode ter ressonância na reputação moral do preso para os agentes do Estado e sociedade extramuros. No entanto, para os custodiados fiéis que tem a identificação religiosa de matriz africana, o que é ofertado é desautorização institucional, moralização negativa para quem sustenta de alguma forma esse discurso religioso e a marginalização cotidiana do exercício religioso.

A partir dessa realidade de predominância discursiva cristã, Boiadeiro se espanta com a incoerência e aderência que é consequência do desdobramento das práticas discursivas e dos efeitos nas formas de convivência entre os custodiados e as religiosidades possíveis.

Então foi uma coisa, foi uma das coisas que me marcou nesses quatro anos aqui na cadeia. É justamente no que se refere a essa definição de religiões, do que cada um é e porque essa discriminação que não entra na minha cabeça. Tem uns que chegam a se ofender quando uma pessoa se declara, entendeu, que é de uma religião de matrizes africanas. Aliás, não fui claro, as pessoas escolhem bem com quem conversar dentro da cadeia pra poder criar primeiro uma confiança, pra poder depois se identificar. Eu já vi pessoas dizerem que são evangélicos só pra serem aceitos, não serem linchados ou espancados dentro do raio (Boiadeiro, DIPR, 11/07/17).

Esse excerto, mais uma vez, demonstra a operacionalidade discursiva da religiosidade cristã evangélica/protestante ao se materializar na identificação religiosa, no combate e construção de negação a outras formas de identificação e expressão religiosa. Combinação que gera invisibilização religiosa institucional, além das pessoas em se identificarem como adeptas: “Mas aqui na cadeia pública, pelo regime, eu nunca vi, eu tenho quase quatro anos aqui, não vi ainda e, acredito até pela questão da resistência não, mas da segregação mesmo, do preconceito e outras coisas né” (Bacuí, DIPR, 13/06/17).

Ao ser indagado sobre as disputas e conflitos entre os grupos religiosos cristãos, visto essa hegemonia institucionalizada, o agente penitenciário nos conta como ocorre essa disputa entre as representações religiosas presentes:

A disputa entre as religiões ela se dá na disputa da representação simbólica. Mas essa representação simbólica também é uma representação material. Então, a igreja, os evangélicos fazem questão de ter né, o espaço, um espaço totalmente dela, e é organizada com todos os aparatos necessários. A Bíblia é o principal instrumento, onde religiosamente tão sempre distribuindo para os que leem, para os que não leem, para os que são da religião, para os que não são religião. Então eles tão sempre levando esse material, mas o espaço da materialização né, sagrada, eles fazem questão de construir (Arariboia, DIPR, 19/10/17).

O discurso ganha capilaridade através da circularidade entre as pessoas que aderem a tais sentidos, sobretudo pela materialidade concretizada no elemento religioso da bíblia. Arariboia fala de uma das unidades penais em que é permitido todo tipo de bíblia, diferente da unidade penal em que atua Padá, que só é permitido à entrada da bíblia novo testamento. Apesar disso, vai se construindo uma série de poderes e privilégios para os agentes religiosos e os custodiados cristãos evangélicos, evidentes nos trechos a seguir:

Muitos deles não são revistados, hoje passou a revistar devido a essas questões, mas muitos deles não era revistado, tinham uma liberdade muito grande e essa liberdade tinha uma influência muito grande. Então assim, hoje, por exemplo, se você lá no módulo 5 você tem uma galeria, a chamada galeria G, né, que é toda praticamente, toda reservada aos evangélicos. Você tem na parte de cima uma igreja organizada dos evangélicos, bem organizada [...] Em dia de visita lá, cê vai ver, quem tá trabalhando às vezes precisa pedir intervenção pra, porque o som é muito forte, muito forte lá no módulo. Então um som pesado, tambor, é uma bateria completa né, com microfone, instrumento poder, microfone né, bateria, então os evangélicos têm um poder imenso (Arariboia, DIPR, 19/10/17).

O poder e liberdade concedidos aos grupos religiosos cristãos geram benefícios e permissividades não comuns, relatados anteriormente, com impactos no próprio ordenamento funcional do cotidiano prisional. O Estado parece criar e alimentar um poder não institucional, mas que trilha caminhos de institucionalidade. A exemplo da materialidade discursiva, simbolizada pela distribuição de bíblias pelos grupos cristãos que prestam assistência

religiosa, ou mesmo através dos espaços religiosos cristãos, ou seja, as igrejas construídas dentro das unidades prisionais e nas partes externas do complexo penitenciário.

A tenda, ali foi, ali foi os evangélicos, então os evangélicos passaram a construir isso a partir do momento que compreenderam que era preciso mostrar isso pra fora, porque os católicos também tinham seus espaços, suas igrejinhas, esse detalhe todo. Então assim, os evangélicos tão organizados, são tão organizados que isso influencia naquele, na possibilidade de sair, no trabalho de confiança, no trabalho de olhar, de ir pro roupa azul²⁷, ficar num módulo IV, que é pra situações como essa. Então você não tem assim um comportamento declarado, declarado de guerra entre as religiões que tão posta lá, é uma um trabalho pacífico, mas é uma guerra silenciosa pela disputa. Estão permanentemente presente (Arariboia, 19/10/17).

Essa permissividade que o Estado, através do órgão da Administração Penitenciária, cria uma amalgama com os grupos religiosos cristãos e fere o princípio constitucional da Laicidade, como se verifica no artigo 19: “É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios: I - estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público” (BRASIL, 1988).

É inegável que há colaboração por partes dos grupos religiosos e do serviço de assistência religiosa em prol do melhor funcionamento do cotidiano prisional. Porém, não há dúvidas dos percalços e violações que são viabilizados por essa atuação desmedida, e em parte, com o aval do Estado, cometidas por essas instituições religiosas, principalmente com impactos para o exercício religioso de matriz africana e seus religiosos adeptos.

São diversas as investidas de grupos políticos vinculadas às grandes corporações religiosas cristãs evangélicas/protestantes em espaços públicos, com a finalidade de ocupar um lugar central. Desde escolas, dispositivos de saúde e o próprio sistema prisional são alvos dessa disputa territorial e discursiva. O Projeto de Lei 567/2015²⁸, proposto pelo deputado Flavinho do Partido Social Cristão, que dispõe sobre a remição de pena para os custodiados condenados que tenha participação efetiva em atividade religiosa, é um grande exemplo do quanto esse espaço público tem sido afetado pelas instituições religiosas de matrizes cristãs. Apesar do projeto versar sobre as religiões de um modo geral, tem uma tendência a ferir o princípio do Estado Laico, pois os fatos demonstram que há uma disputa declarada desses espaços e uma preponderância de grupos religiosos cristãos em monopolizar, a exemplo do

²⁷ Custodiados de boa conduta e baixa periculosidade, que circulam nas áreas externas da Unidade Penitenciária Lemos Brito durante o dia e que são identifica dos pela uniforme azul.

²⁸ Ver <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=961687>

registro feito no diário de campo, em uma das unidades prisionais, ao conhecer o espaço destinado às atividades religiosas que tinha passado por uma reforma.

Apresentei-me, disse que era pesquisador da UFBA e que estava realizando uma pesquisa sobre assistência religiosa lá na unidade. Os olhares de desconfiança eram visíveis. Ressaltei que estive há 15 dias lá e que estava ocorrendo uma reforma, que por sinal deixou o espaço bastante bonito. Um dos custodiados (que ao final descobri que é pastor lá), negro, com relógio, aliança dourada no dedo (deve ser casado), disse que a Igreja Universal que fez a reforma, que havia goteira e infiltração da lage, mas que o espaço é ecumênico. O outro, com a tatuagem do Cristo com a coroa de espinho no braço, afirma que independente de qual seja a igreja, 'o caminho é Jesus'. (Relato de Diário de Campo, 12/04/17).

Outra constatação que coaduna para desconfiar da iniciativa de grupos cristãos em espaços públicos, paralelo à manutenção do princípio da Laicidade, foi o acordo denunciado no site Extra, para construção de templos religiosos em quarenta e três dos presídios cariocas financiados totalmente pela Igreja Universal do Reino de Deus, investigados, inclusive, pelo Ministério Público carioca (VIANA, 2017). De acordo com a notícia essa realidade também acontece em outros estados. Paralelamente, existem projetos de lei como a PL 390/2017, apresentado por quatro deputados ligados ao PRB, organização política que tem ligações diretas com a Igreja Universal. O projeto vetado pelo governador foi aprovado pelos deputados desembocando na Lei nº 16.648/2018 (ALESP, 2018) e institui a remissão de pena de custodiados a partir de leituras, inclusive bíblicas, transformando o livro religioso em uma coletânea de sessenta e seis (66) unidades e cada uma dessas obras lidas, passa a ser considerada uma obra literária concluída.

Esse cenário de disputas simbólicas, conflitos inter-religiosos e grupais, também desemboca nos conflitos interpessoais e na possibilidade de liberdade religiosa para alguns, em detrimentos de outros. Boiadeiro apesar de sofrer perseguição e interdição de sua religiosidade consegue exercer sua fé, tendo em vista sua condição e posição prisional, como ele relata:

Como eu sempre tirei [cumprir a pena] sozinho, respondendo a sua pergunta, eu tive assim, sempre tive liberdade para fazer minhas orações aqui, como faço em casa [...] fico muito à vontade pra fazer [orações] e também tenho privacidade pra fazer entendeu? E também pra exercitar a minha religião aqui dentro. Mas acho que é muito por isso por eu tirar sozinho (Boiadeiro, DIPR, 11/07/17).

Esse panorama caracteriza o racismo institucional através do impedimento, proibição do exercício e liberdade religiosa provocada pela institucionalização do discurso normatizador cristão, que afeta as religiões de matrizes africanas, cerceia direitos constitucionais previstos no ordenamento jurídico vigente. O trecho da fala a seguir marca essa segregação: “É uma das

coisas, várias coisas me marcaram fortemente aqui na cadeia, mas essa coisa da intolerância religiosa é muito forte aqui dentro. É muito forte, ou você é evangélico ou então você não é aceito” (Boiadeiro, DIPR, 11/07/17).

O recorte da fala anterior caracteriza o abandono institucional das religiosidades não evangélicas/protestantes, além do processo de negação identitária que muitas religiosidades produzem. Desamparo que elabora um apagamento de muitas existências sociais anteriores à situação de privação de liberdade, importantes para o retorno dos custodiados à realidade extramuros.

Natural do recôncavo, Boiadeiro se surpreende com o preconceito e intolerância religiosa presentes no sistema prisional, sobretudo na cidade mais negra do Brasil em termos culturais e populacionais, especialmente por ser Salvador conhecida como a Roma Negra, ou seja, berço da cultura de matriz africana do país.

Quando eu caí aqui, então eu fui ver além do que é miséria de perto, eu vim ver realmente o que é intolerância religiosa, em relação à religião de perto, intolerância religiosa. Muita coisa eu já tinha visto lá fora, mas no recôncavo a gente não vê muito, na minha área, Cachoeira, Santo Amaro, Nazaré. A gente não sofre muito dessa coisa por causa da quantidade de Terreiros [...] Mas quando a gente vem, o que me assusta, por Salvador ser uma cidade quase que de totalidade negra, e a gente sofrer ainda tanto preconceito. Mas dentro da cadeia isso ainda é muito forte, muito forte mesmo (Boiadeiro, DIPR, 11/07/17).

A realidade que o custodiado vivencia é produzida por discursos intolerantes que circulam facilmente e demonizam as religiosidades negras, construindo privilégios para religiosidades cristãs de matriz europeia. Ventania que também não é natural da capital baiana, é oriundo de um estado do sudeste, demonstra a indignação por conta da ausência, que também é institucionalizada, das religiões de matrizes africanas: “O preconceito aqui dentro é muito grande. É muito grande, eu tava falando outro dia isso, eu falei assim ‘poxa qual era a religião que era pra tá aqui dentro? Qual que era? Aqui dentro, hoje?’” (Ventania, DIPR, 19/09/17).

A partir da minha circularidade ao longo do período de inserção no contexto prisional, conversando e entrevistando diversas pessoas que convivem ou trabalham no sistema penitenciário por muitos anos, não houve informações temporais que ratificassem a presença institucionalizada de religiões de matrizes africanas. Com exceção da atuação pontual e muito eficiente, no período de três anos entre 2008 a 2011, feita pelo Babalorixá Xapanã, como ratifica Ventania:

Quer dizer, hoje não, dentro do sistema carcerário nós não temos isso aqui mais, a gente tinha. Até um tempo atrás a gente participava, vinha esse rapaz fazer,

entendeu? Mas assim, o que eu vim notando é que em algum sistema carcerário aqui no estado, a falta de informação, a falta de cultura, cê entendeu? (Ventania, DIPR, 19/09/17).

E de forma assertiva e contundente Ventania aponta a falta de informação como elemento central dessa impossibilidade. A ausência de repertórios discursivos positivos sobre as religiões de matrizes africanas é um dos grandes sintomas desse quadro que adoece, violenta e reprime os custodiados adeptos.

Então assim, é falta. Eu acho que falta é isso é, falta uma palestra mesmo pra poder fazer com que as pessoas veja, veja a religião, essa religião de uma forma diferente, porque talvez não conheça entendeu? Eles não sabe, as pessoas falam assim do candomblé, fala como se fosse tão, e não é nada disso, entendeu? Mas tem muita gente que é nascido e criado e nunca foi, nunca pegou essa nova juventude aí, entendeu? Nunca pegou uma reunião aqui, entendeu, do candomblé, do Babalorixá pra poder vir, pra fazer uma palestra, pra eles começarem a frequentar, pra eles começarem abrir a mente entendeu? Que isso não é uma brincadeira né, entendeu o que eu tô falando? O que falta aqui dentro é isso (Ventania, DIPR, 19/09/17).

Os discursos intolerantes e privilégios relatados aqui são apenas reflexos da realidade sociedade de forma geral, que é substanciada pelos repertórios discursivos que circulam facilmente no ambiente do cárcere, carregados de intolerância religiosa e racismo direcionado às religiões de matrizes africanas. O conjunto apresentado pelos relatos das pessoas entrevistadas descortina um ambiente de difícil convivência e sociabilidade religiosa para os custodiados adeptos.

5. CONSIDERAÇÕES

Nos últimos dois anos, incentivados pela questão *como acontece a assistência religiosa direcionada a custodiados adeptos de religião de matriz africana e quais as possibilidades e limitações desse exercício religioso no contexto prisional*, analisamos as práticas discursivas e a produção de sentidos sobre a assistência religiosa de matrizes africanas construídas por três agentes carcerários, cinco custodiados e um agente religioso que vivenciam direta ou indiretamente a experiência do encarceramento em posições diferentes e, portanto, complementares. A aridez da produção científica sobre o tema em específico, e correlatos em psicologia, e não nos referimos apenas da contribuição da psicologia social, mas de todo o campo, não nos paralisou. E sim, nos impôs ainda mais o diálogo com a produção de estudos advinda da antropologia, sociologia, direito, história entre outras áreas de conhecimento (DIAS, 2008; MORAES; DALGALARRONDO, 2006; OLIVEIRA, 2012; QUIROGA, 2009; SCHELIGA, 2005; ORDÓÑEZ VARGAS, 2005). Escolhemos a perspectiva construcionista da psicologia social (GERGEN; GERGEN, 2010; GERGEN, 2011a; 2011b), particularmente, a vertente “práticas discursivas e produção de sentido” (SPINK, 2010), advertidamente, pela compreensão da porosidade das fronteiras entre os campos de saberes. Para levar a cabo a discussão da pesquisa foi necessário; 1) compreender as estratégias e possibilidades do exercício religioso exercidas pelos custodiados adeptos de religião de matriz africana e os impactos no cotidiano de encarceramento; 2) descrever concepções e práticas dos agentes penitenciários sobre a relação de práticas religiosas de matrizes africanas e os impactos gerados no cotidiano penitenciário; 3) analisar concepções e práticas de agentes religiosos de matriz africana sobre o trabalho de assistência religiosa. Nesta direção, finalizamos o estudo com a noção de que muito temos para avançar na compreensão da psicologia com as relações raciais, débito histórico da área, com destaque aos pontos fundamentais das análises tecida nos capítulos anteriores, que julgamos serem as nossas principais contribuições.

Este estudo analisou as práticas discursivas e sentidos produzidos sobre a assistência religiosa acerca de religiões de matrizes africanas no ambiente do cárcere baiano. As localizações sociais das falas das pessoas entrevistadas, posições sociais que ocupam no cotidiano penitenciário em diferentes perspectivas, engendram um prisma multifacetado sobre tais práticas discursivas, o que tornou ainda mais evidente a multiplicidade e complexidade que envolve a concepção e objetivo dessa investigação. Os percursos trilhados nessa empreitada possibilitaram identificar que o tempo vivido e o tempo presente (SPINK, 2010)

das pessoas entrevistadas diferem em pontos importantes, e que potencializa a convergência das experiências em torno da problemática analisada. O contexto sempre pulsante da prisão, com suas dinâmicas, na maioria das vezes, imperceptível para quem só acessou a superfície do seu cotidiano, demarca uma arena de disputas, atravessadas por poderes instituídos historicamente, refletidos na desigualdade também histórica da desejabilidade social das religiões de matrizes africanas, estruturadas pelo racismo e intolerância religiosa institucionalizadas (MATA FILHO, 2009; GOMBERG, 2011; GUALBERTO, 2011; GOMES, 2016; SANTOS, et al., 2017).

Entrevistar pessoas em diferentes posições (SPINK, 2011) possibilitou analisar as interpessoalidades entre as práticas discursivas que descreveram estratégias, ações, omissões e posicionamentos limitadores institucionalizados, além de movimento de resistências no processo de produção de práticas religiosas ou mesmo os sentidos produzidos para expressar elementos sobre o exercício religioso de matriz africana no cotidiano penitenciário. A inserção em várias unidades prisionais, como estratégia para compreender as dinâmicas acerca das práticas discursivas e sentidos produzidos sobre o exercício religioso de matriz africana, e de modo mais geral, o próprio cotidiano das unidades, considerando o regime que se encontravam os custodiados, descortinou a desestruturação institucional em manter especificidades prisionais instituídas na Lei de Execuções Penais (BRASIL, 2009). Dito de outro modo, não foi constatada uma organização e classificação do cumprimento/condição da pena para quem entra (preso provisório, que ainda não foi julgado), quem permanece (preso sentenciado) e para quem está próximo a sair (custodiado em semiliberdade e/ou progressão de pena).

Ainda nesse quesito, com base nas observações das características das populações das unidades penais, não foi tão nítida as finalidades previstas na legislação penal, pois onde deveriam apenas ter presos sentenciados, coabitavam presos provisórios ou até mesmo em semiliberdade. Ou seja, a superlotação e o não cumprimento da prerrogativa legal da divisão por tipificação penal, paralelo ao estado processual dos custodiados, são exemplos dessa desestruturação, englobando o processo de superencarceramento em massa. Outrossim, estar em três estabelecimentos penais diferentes oportunizou entrar em contato com repercussões de distintos tipos de gestão, que eram caracteristicamente influenciadas, dentre outras questões, pelos perfis dos custodiados e da deficiente estrutura física dessas unidades. Quanto

mais fechada essa última fosse e/ou os presos fossem considerados “perigosos”²⁹, mais cerceadora de direitos seria a dinâmica da gestão.

As limitações de acesso ao campo referente ao processo de entrada nessa organização "fechada" a intrusos, sobretudo para os que têm o horizonte na defesa e promoção de direito humanos, com princípios ético-políticos coerentes com a desigual realidade brasileira, proporcionaram dificuldades de inserções maiores, e por consequência, a produção dos dados. Ainda assim, os dados produzidos e aqui examinados a luz da literatura apontam para a “ponta do iceberg”, o que significa dizer que a realidade da desigualdade e intolerância religiosa é mais cruel do que foi possível acessar, acima de tudo por conta dos códigos e procederes que circunscrevem a realidade visceral das cadeias e penitenciárias brasileiras. Embora, o contexto quase impermeável não desmereça os dados produzidos, sobretudo por conta do trajeto metodológico realizado de visita, observação e entrevistas em três unidades prisionais diferentes, com diferentes pessoas em localizações complementares. Dessa maneira, a configuração metodológica posta, enriquece os dados e análises realizadas sobre as práticas discursivas e os sentidos produzidos a respeito das religiões de matrizes africanas e a assistência religiosa.

As análises apresentadas ratificam as diversas funções que as religiões produzem nos presídios apontadas pela literatura acadêmica, que possibilitam individualização identitária e pertencimento grupal (OLIVEIRA, 1978; SCHELIGA, 2005; DIAS, 2008), além de ser suporte psicossocial às agruras dos efeitos do isolamento e privação (QUIROGA, 2009; OLIVEIRA, 2012; ORDÓÑEZ VARGAS, 2005; MORAES; DALGALARRONDO, 2006). Por um lado, destaca-se, nesse patamar, que o exercício religioso tem efeitos na produção de saúde, em especial na saúde mental concernente a diminuição de sintomas de ansiedade, estresse, ou seja, produz uma função de organizar e equilibrar tensionamentos produzidos no cotidiano de confinamento. Por outro lado, para os adeptos religiosos em situação de custódia, o direito ao exercício religioso é aviltado, da mesma forma que essa estratégia de cuidado individual, coletivo e identitário.

Considerando que os diversos estudos sobre religiões e sistema prisional, ao longo do tempo, apontam vários aspectos positivos para sua operacionalidade e funcionalidade da religião no cárcere, essas investigações pouco ou nada abordaram sobre as religiões de matrizes africanas. Dessa forma, esse estudo descortina especificidades que essas

²⁹ A construção do rótulo de perigosos aqui mencionado é direcionado para os acusados de tráfico, assassinos, mas não estão inclusos os acusados de colarinho branco

religiosidades negras operam na vida dentro do cárcere, seja do ponto de vista individual e coletivo dos custodiados, seja na perspectiva institucional. Portanto, há uma necessidade de olhares investidos para um melhor usufruto das religiosidades de matrizes africanas tão cruciais na história de desenvolvimento do país, bem como de seus religiosos adeptos, inclusive as pessoas em situação de custódia.

As religiões de matrizes africanas, tendo como foco as práticas discursivas e os sentidos produzidos nessa pesquisa, são tidas como importantes estruturas para a dinâmica prisional, principalmente para os custodiados praticantes e simpatizantes, mas que sofrem com a impossibilidade e/ou dificuldade do usufruto dos seus direitos constitucionais. Barreiras institucionais ou informalmente institucionalizada, por conta da intolerância religiosa que demonizam e patologizam (MATA FILHO, 2009) os adeptos religiosos, suas lideranças e seus territórios religiosos. Essa perseguição discriminatória é fruto dos investimentos históricos que o Estado direcionou para essas religiosidades negras, com o intuito de inferioriza-las, reduzi-las ao lugar da indesejabilidade social, e assim negar essa tradição religiosa na sociedade brasileira.

Dessa maneira, o exercício religioso de matriz africana pode despontar como uma potente tecnologia de apoio a processos de socialização, pois rearticula o contato com a família, com a comunidade religiosa e social em que as pessoas em custódia estão localizadas. Produzem formas de agregação e acolhimento, além de serem elementos de resistência de organização psíquica frente às mazelas e atrocidades que seus religiosos, sobretudo a população negra, historicamente vivencia. A religiosidade negra, nesse horizonte, operacionaliza resgate e manutenção identitária, memória e autoestima fragilizadas, sendo importante estrutura social no trato do sofrimento psíquico (MARISTELA SILVA, 2015).

Em contraponto, é possível concluir que a instituição estatal que deveria ter como finalidade a produção de caminhos para "reabilitar" os custodiados à sociedade extramuros, adota uma postura de omissão em compreender que a religiosidade de matriz africana é também uma forma de expressão cultural, identitária e social, importantes esferas que compõe o universo da dignidade humana e do entrelace social, mas que são desautorizadas no contexto penitenciário, provocando exclusão social de grupos já historicamente marginalizados. Assim sendo, a população negra, maioria quantitativa no cárcere brasileiro (INFOPEN, 2017), já sofre com todo malgrado social consequente da escravidão e colonização que permeia a "falida" instituição penitenciária, quando essas pessoas têm identificação religiosa com alguma religião de matriz africana, esse cenário se agrava de forma dupla e aglutinada.

Além das limitações para o exercício religioso de matrizes africanas retratadas pelas pessoas entrevistadas, as práticas discursivas e sentidos produzidos apontam que há um processo em curso de intensa institucionalização da cristianização do contexto penitenciário, com maior liberdade instrumental para execução das atividades religiosas de matrizes cristãs, apoio da administração do Estado e dos seus agentes, em especial, os que têm a mesma aderência religiosa (DIAS, 2008; ORDÓÑEZ VARGAS, 2005), trato pouco visto com as religiões de matrizes africanas, seus custodiados e agentes penitenciários adeptos (GONÇALVEZ; COIMBRA; AMORIN, 2010; MARQUES; GONÇALVES, 2013; SILVA 2008). A realidade descrita ratifica o racismo sistemático e estrutural apontados por outros estudos (LOPEZ, 2012; MUNANGA, 2004; SOUZA, 2011) que alveja as religiosidades negras, configuração que se entranha na institucionalidade do Estado e é materializada na atuação dos agentes que compõe sua estrutura. Contexto de coerência com o fundamentalismo religioso que se presentifica na atuação de alguns representantes religiosos nos parlamentos e que esses políticos ratificam uma normativa e superioridade moral, com prejuízos para a laicidade e com o compromisso democrático e social da psicologia (TATIANE LIONÇO, 2016). A exemplo dos retrocessos que são notáveis nos últimos anos nas agendas dos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres, a questão do uso de substâncias psicoativas e as intervenções do Estado, fruto da relação amalgamada entre atuação parlamentar e práticas discursivas com base em ideologias religiosas fundamentalistas.

Ainda sobre as limitações, até setores do movimento social negro e de religiosos de matrizes africanas não apoiaram a iniciativa de oferta do serviço de assistência religiosa para os encarcerados, de acordo com os dados produzidos. Uma constatação contraditória, mas que também desvela o lugar da religiosidade dentro da pauta política dos movimentos sociais de combate ao racismo, mas que não é explicação por si só, em torno da negativa de apoio por parte desses grupos e movimentos sociais. Outro prisma possível para refletir sobre esse quadro incoerente, é que a população carcerária carrega a alcunha de escória da sociedade. O fato de perderem os direitos políticos, isto é, o direito de votar, produz menor interesse por parte dos movimentos sociais que encampam lutas por direitos no cenário político-partidário, que carece de investigação séria e ética. Nessa direção, é possível refletir que os corpos negros custodiados são descartáveis socialmente e não tem a atenção devida dos movimentos sociais, seja por conta de serem corpos vulneráveis politicamente ou mesmo por estarem atravessados pelos discursos que permeiam o rótulo de encarcerado, criminoso, irrecuperável e que não merece investimentos sociais.

Conclui-se que atualmente não existe aplicabilidade da legislação da execução penal concernente à assistência religiosa para os custodiados de alguma religião de matriz africana, o que torna inequívoco o descaso e exclusão moral que passam esses internos, produzindo prejuízos ao exercício de direitos e sofrimento social, tão importantes de serem superados para a possibilidade de produção de cidadania. Em outras palavras, o direito ao exercício da fé é violado, por um lado, produzindo um sofrimento imposto, e, por outro, impedindo os custodiados adeptos de religiões de matrizes africanas a terem o apoio religioso, substancial no contexto cotidiano do cárcere frente às diversas e intensas violações e produções de violências.

Nesse estudo, mesmo no contexto de restrições religiosas de doutrinas não-cristãs, há movimentos de resistências, em que o exercício religioso de matriz africana é elaborado através de estratégias individuais, pouco comuns para quem vive essas religiosidades negras na condição extramuros, por conta das limitações impostas por práticas discursivas intolerantes. Impedimentos que são travestidos de demonizações advindas da atuação de agentes de religiões de matrizes cristãs, em específico, evangélicas e protestantes neopentecostais ou mesmo por meio de formas mais “sutis” de invisibilização dessas religiões e seus custodiados, inclusive através das restrições institucionais ou da massificação da presença de religiões cristãs. Esse quadro, portanto, revela uma desassistência religiosa e um contexto antirreligioso para instituições religiosas de matrizes africanas, apesar de existir legislações que versem especificamente sobre a garantia desse direito por conta das proibições e perseguições históricas contra as religiosidades negras denunciadas por intelectuais, ativistas e movimentos sociais (BRASIL, 2009; BAHIA, 2014; Lei nº 9.982/2000; Lei nº 12.288/2010).

O que foi possível acompanhar durante o período de pesquisa e inserção em campo, é que o exercício religioso é possível de ser exercido, mesmo que de forma pontual. Essa prática religiosa é intermediada e sustentada com apoio de familiares visitantes, paralelo à ausência de um/a agente religioso/a, com fins de viabilizar o exercício adaptado das práticas religiosas realizadas pelos custodiados. Essas práticas são utilizadas para fins de proteção e cuidado ao corpo, principalmente quando profissionais que compõem o quadro funcional que atuam na prisão, são religiosos de matrizes africanas e também tem na religião a proteção para atuar e estar nesse ambiente austero. Por outro lado, esses familiares também experienciam processos de desautorização, intolerância religiosa por parte de outros familiares e de agentes do Estado, sendo necessário criar estratégias para a promoção do exercício religioso de seus entes. Portanto, o sistema prisional que é instituído para além da reclusão do desviante

criminoso, também tem como premissa a modificação do comportamento moral do preso. Contudo, há uma deficiência ou pouco interesse em dialogar com as religiões, especificamente, as religiões de matrizes africanas, no que tange às potencialidades produzidas em termos de socialização, vinculação familiar, ou seja, reabilitação social.

Este estudo pode cancelar cidadania a diversas instituições religiosas de matrizes africanas ou afro-brasileiras, indígenas, que são aviltadas em seu exercício e liberdade religiosa, de consciência e de crença, além de outras matrizes religiosas não-cristãs que não tem o reconhecimento devido do Estado. Da mesma forma, as análises feitas aqui também refletem a realidade religiosa de outros espaços públicos de privação de liberdade, seja a socioeducação, sejam contextos de limitada liberdade como hospitais e instituições militares. Os resultados apresentados e analisados aqui podem servir de parâmetro para modificações estruturais, institucionais no seio do sistema prisional e permitir maior dignidade humana para os custodiados adeptos de religiões de matrizes africanas. Por consequência, como sinalizam Santos e Ribeiro (2015) e Monteiro (2016), melhorar as condições psicossociais e de pertencimento identitário das pessoas ligadas a esses segmentos religiosos, produzidos via saúde mental.

Além disso, os resultados corroboram com o conjunto do “fracasso” desse modelo punitivo. As aspas indicam que o declínio em não conseguir proporcionar a “recuperação” das pessoas custodiadas, na verdade, é a finalidade desse modelo, que sempre teve na segregação física de corpos indesejáveis seu propósito central. De outra forma, a não aplicabilidade da legislação penal, além de violar o direito da pessoa em custódia, mina alguns processos de socialização, além dessa barreira ser uma forma de controle da massa carcerária. Principalmente para os corpos atravessados pela marca da escravidão africana e seus desdobramentos, ao longo do tempo de aculturação e embranquecimento (BENTO, 2014), e nunca a reabilitação social das pessoas rotuladas como desviantes sociais. Assim, a extinção da prisão como modelo correcional é necessária e urgente, sobremaneira quando ocupamos a posição de terceira maior população carcerária do mundo (INFOPEN, 2017). Essa engrenagem faz parte do sistema de justiça criminal seletivo e racista, que funciona desde os órgãos de policiamento da segurança pública ao sistema de justiça penal ao longo dos anos.

Outra contribuição desse estudo está dentro das investigações no campo religioso e sua ligação com a atuação da psicologia, do acesso a direitos relacionados à liberdade e expressão religiosas, baseado na promoção de direitos humanos. Por conta da cláusula pétrea constitucional que institui o princípio da laicidade, o código de ética que orienta a atuação profissional de psicólogos/os, segue o pressuposto da liberdade religiosa e de consciência de

crença. Nesse horizonte, a prática profissional deve ser guiada, não pela neutralidade religiosa, mas sim por uma postura ética, crítica e com responsabilidade social em que a religiosidade seja compreendida como uma das esferas que compõe a condição humana, e que a religião da pessoa profissional não seja diretriz da intervenção. Ademais, os três primeiros princípios fundamentais do manual de normatização profissional da psicologia ratificam a importância e respeito à promoção da liberdade, da dignidade, da igualdade e da integridade da pessoa humana, frente à eliminação de qualquer forma de discriminação, baseado em preceitos de responsabilidade social, com análise crítica e histórica sobre a realidade brasileira política, social, econômica e cultural (CFP, 2005).

Ainda nesse ínterim, o artigo segundo do código de ética veda as/os profissionais de induzir quaisquer convicções religiosas ou doutrinárias durante a atuação profissional. Ademais, a resolução 018/2002 do mesmo código (CFP, 2002), reitera o combate a práticas racistas, discriminatórias, inclusive, de intolerância religiosa. Por fim, tendo em vista diversas investidas de grupos religiosos cristãos fundamentalistas, tanto no campo político macro ou de incursões através da prática profissional, o Sistema Conselhos de Psicologia produziu posicionamento consensual através de nota técnica, apontando a preocupação dos discursos religiosos fundamentalistas e seus efeitos na garantia de direitos humanos (APAF, 2014).

Em estudo sobre atuação de psicólogas/os nos serviços públicos de saúde, podemos pensar também em outros serviços públicos, é questionada se a escuta psicológica oferecida as/os usuárias/os que buscavam ou eram encaminhados para o atendimento psicológico amparava conteúdos socioculturais (MÔNICA JESUS, 2005). A autora problematiza a postura profissional referente aos aspectos culturais religiosos que as/os psicólogas/os produzem significados, sendo necessário ultrapassar a lógica de apenas respeitar a religião alheia, não querer muda-la, ou apenas de não impor a sua própria as/os usuárias/as, para uma postura que considere as dimensões culturais e sociais como fundantes das expressões de sofrimento. Jesus (2005) sugere então que as/os psicólogas/os desenvolvam a escuta cautelosa em vez da asséptica³⁰, apostando que a escuta psicológica pode estar socioculturalmente orientada. Nesta direção, o despreparo da categoria profissional em adotar uma postura com essa diretriz, é consequência da formação em psicologia que pouco aborda questões do campo

³⁰ Lima (2005, p. 281) diferencia: a) **escuta cautelosa**, é aquela cuidadosa e prudente, que incorpora as — impurezas dos discursos, no sentido de compreender a visão de mundo daquele que produz a fala, considerando a *competência psicológica* como marcador social e não como selecionador da clientela; b) a **escuta asséptica**, que elimina, *a priori*, conteúdos — psicologicamente pouco refinados, está marcada por uma incompreensão do problema de saúde dentro do idioma sociocultural do usuário.

socioantropológico, além de não suscitar, devidamente, discussões e reflexões sobre as relações raciais, em específico à identidade negra e seus processos, relativo às práticas psicológicas.

Não adotar uma postura moral e religiosa na atuação profissional ratifica o ponto primaz da laicidade. Nesta perspectiva, é necessário considerar a religião das pessoas para as quais as intervenções de profissionais de psicologia são produzidas, sobretudo, nas políticas públicas de direito. Muito por conta das diversas religiões serem um dos elementos cruciais que compõe o quadro complexo da humanidade e suas diversidades culturais, pois estão na base da existência que orientam as ações humanas, em especial, de saberes e práticas tradicionais. Atender as demandas e necessidades das pessoas faz-se importante englobar ações e posições que levem em considerações os recursos que constituem a história social delas, que possivelmente podem estar também o caminho para a reabilitação.

Neste particular, a ausência de discussão sobre o lugar da religião/religiosidade de forma crítica e ampliada, fomentam posições hegemônicas e radicalmente contrárias à laicidade, a exemplo dos debates sobre cura da homossexualidade ou mesmo sua patologização, discussões sobre aborto, adoção de crianças por pessoas do mesmo sexo que são atravancadas com debates baseados em concepções morais religiosas. Dessa maneira, precisamos olhar para as religiões dando sua devida importância, atribuindo o devido lugar, sem perder do horizonte a promoção dos direitos humanos.

A postura do Estado, nesse quesito, deve ser promotora da liberdade religiosa e dos preceitos laicos. Sua finalidade deve ser de promoção do direito ao exercício de culto, crença e consciência, sem predileções confessionais, ou mesmo sem perseguir ou oprimir qualquer forma de expressão da fé e/ou consciência. Concomitantemente, o Estado, em suas repartições ou políticas públicas, precisa garantir limitações ao proselitismo, sobretudo de cunho fundamentalista, como ocorre no cotidiano prisional investigado. Faz-se necessário, então, produzir e executar um protocolo de conduta discursiva para a atuação das organizações religiosas, tendo como horizonte a garantia e a promoção dos direitos humanos, promovendo cidadania e zelo pela diversidade das pessoas em situação de custódia. Além disso, o Estado como resposta afirmativa aos séculos de perseguição às religiões de matrizes africanas e produção de práticas discursivas de desautorização, deveria também criar mecanismos de inserção dessas religiosidades negras no seu quadro de prestação de assistência religiosa, inclusive se atentando às especificidades procedimentais de suas ritualísticas.

Partindo da necessidade da normatização e controle da circulação de discursos violadores de direitos, que desembocam em práticas discursivas que são naturalizadas na

institucionalidade do cárcere, uma das lacunas que emergiram e pode ser esmiuçada em estudo posterior, são as condições que as/os familiares visitantes encontram para auxiliar, religiosamente, seus entes. Outra ponderação, nessa linha, é a relação que o Estado tem e pode ter com relação ao processo de visita de familiares adeptos de religiões de matrizes africanas nas dependências das unidades prisionais.

Para a garantia e promoção de direitos a grupos historicamente excluídos e vulnerabilizados, além de ser primaz a construção de estratégias da reversão do quadro de indesejabilidade social, é importante também que haja modificações estruturais nas instituições que também esteja atenta a desigualdade racial e religiosa brasileira. Para tal, a produção de novos estudos também precisa ser deslocada para outros centros epistemológicos e críticos que promovam incidência em prol desses grupos marginalizados pelas produções centradas em territórios negro-africanos e indígenas, sobretudo, para refletir os aspectos relacionais da construção das identidades, como sinalizam Alessandro Santos, Lia Schucman e Hildeberto Martins (2012).

Portanto, a utilização da perspectiva da psicologia social construcionista, serviu para inclinar atenção, potencializar e produzir conhecimentos que considerem processos de empoderamento de grupos minorizados, em consonância com as demandas sociais diversas, possibilitando fazeres acadêmicos críticos e coerentes com a realidade, com a finalidade de dirimir desigualdades, privilégios e as forças que (des)estruturam essas relações. A partir dessa ótica, em conjunto com outras contribuições teóricas latino-americanas e negras que abordam as relações raciais e diversas formas de capilaridade, como as de Bento (2014) e Fanon (2008), foram de suma importância para melhor interpretar as práticas discursivas e a produção de sentidos sobre o tema investigado.

REFERÊNCIAS

- ALESP, Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo. Lei nº 16.648, de 11/01/2018. Institui, no âmbito dos estabelecimentos carcerários das comarcas do Estado, a possibilidade de remição da pena pela leitura. **Diário Oficial**, Poder Executivo - Seção I São Paulo, 128 (8) – 3. Disponível em <http://dobuscadireta.imprensaoficial.com.br/default.aspx?DataPublicacao=20180112&Caderno=DOE-I&NumeroPagina=3>. Acesso em 10 de Mar 2018.
- AMARAL, Rita. **Xirê!:** O modo de crer e de viver no Candomblé. Rio de Janeiro, Pallas: EDUC, São Paulo. 2002. 119 p.
- ANDRÉ, Maria da Consolação. **O ser negro:** a construção da subjetividade em afro-brasileiros. Brasília: LGE Editora. 2008. 268 p.
- ANISTIA INTERNACIONAL. **Informe 2014/15:** O estado dos direitos humanos no Mundo. Rio de Janeiro: Anistia Internacional Brasil. 2015. Disponível em: <<https://anistia.org.br/wp-content/uploads/2015/02/Web-Informe-2015-03-06-final.pdf>>. Acesso em: 07. jun. 2018.
- ANJOS, José Carlos dos. Filosofia política da religiosidade Afro-Brasileira como Patrimônio Cultural Africano. **Debates do NER**, Porto Alegre, v.1, n. 13, p. 77-96, jan./jun. 2008. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/5248/2984>>. Acesso em: 07. jun. 2018.
- APAF. **Posição do Sistema-Conselhos de psicologia para a questão da psicologia, religião e espiritualidade.** 2014. Disponível em: <<https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2014/06/Texto-aprovado-na-APAF-maio-de-2013-Posicionamento-do-Sistema-Conselhos-de-Psicologia-para-a-questão-da-Psicologia-Religião-e-Espiritualidade-8-2.pdf>>. Acesso em: 07. jun. 2018.
- ARAÚJO, Maurício Azevedo de. **Do combate ao racismo à afirmação da alteridade negra: as religiões de matriz africana e a luta por reconhecimento jurídico – repesando a tolerância e a liberdade religiosa em uma sociedade multicultural.** 2007, 120f. Dissertação (Mestrado em Direito) - Universidade de Brasília. Disponível em:<http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/7325/3/2007_MauricioAzevedodeAraujo.pdf>. Acesso em: 07. jun. 2018.
- BAHIA (Estado). **Decreto nº 12.247 De 08 de Julho de 2010.** Aprova o Regimento da Secretaria de Administração Penitenciária e Ressocialização SEAP. Disponível em <http://www.seap.ba.gov.br/sites/default/files/2017-08/Decreto_12247_2010_0.pdf>. Acesso em: 07. jun. 2018.
- BAHIA (Estado). **Lei nº 13.182 de 06 de junho de 2014.** Institui o Estatuto da Igualdade Racial e de Combate à Intolerância Religiosa do Estado da Bahia. Disponível em: <http://www.mpsp.mp.br/portal/page/portal/GT_Igualdade_Racial/Outros/Lei%2013.182%2006.06.14%20Bahia.pdf>. Acesso em: 07 jun. 2018.
- BAHIA (Estado). Secretaria de Administração Penitenciária e Ressocialização. Central de Informação e Documentação. **População Carcerária do estado da Bahia (Por regimes).** 2017. Disponível em: <<http://www.seap.ba.gov.br/sites/default/files/dados/2018->

06/PRESOS%20CONDENADOS%20E%20PROVISÓRIOS%2007-06-2018.pdf

>. Acesso em: 07 jun. 2018.

BAHIA (Estado). Secretaria de Promoção da Igualdade Racial. **Mapeamento dos espaços de religiões de matrizes africanas do Recôncavo**. Salvador: SEPRMI. 2012. 177p.

BAHIA (Estado). Secretaria de Promoção da Igualdade Racial. **Mapeamento dos espaços de religiões de matrizes africanas do Baixo Sul**. Salvador: SEPRMI. 2012. 94 p.

BARROS, Vanessa Andrade de. Para que servem as prisões. In: OLIVEIRA, Rodrigo Tôres; MATTOS, Virgílio de (Orgs.). **Estudos de execução criminal: direito e psicologia**. Belo Horizonte: Tribunal de Justiça de Minas Gerais, 2009. p.95-105.

BECCARIA, Cesare Bonesana. **Dos Delitos e das Penas**. Tradução de Paulo M. Oliveira, prefácio de Evaristo de Moraes. São Paulo: Edipro, 1ª edição, 2013.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, Yray; BENTO, M. A. S. (Org.). **Psicologia social do racismo: estudos de branquitude e branqueamento no Brasil**. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. p. 25-58. (Coleção Psicologia social).

BITTENCOURT, João Alexandre Netto; BATAIOLI, Carine. Aspectos econômicos do sistema penitenciário brasileiro e sua relação custo-benefício. **Direito e democracia**, v.15, n.2, p.51-65, jul./dez. 2014. Disponível em: <<http://www.periodicos.ulbra.br/index.php/direito/article/view/1353/1036>>. Acesso em: 07 jun. 2018.

BORGES, Juliana. **O que é encarceramento em massa**. Belo Horizonte-MG: Letramento. 2018. (Feminismo Plurais).

BRASIL. Congresso Nacional. Câmara dos Deputados. Comissão Parlamentar de Inquérito do Sistema Carcerário. **CPI sistema carcerário**. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2009. 620 p. (Série ação parlamentar; n. 384).

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. 52. ed. Brasília, DF: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2017. – (Série textos básicos; n. 139 PDF). Disponível em: <<http://bd.camara.gov.br/bd/handle/bdcamara/15261>>. Acesso em: 07 jun. 2018.

BRASIL. Lei de Execução Penal. **Lei n. 7.210, de 11 de julho de 1984**: institui a Lei de Execução Penal. Brasília: Câmara dos Deputados, Coordenação de Publicações, 2008. 121 p. (Série Legislação; n. 11).

BRASIL. Ministério da Justiça e Segurança Pública. Departamento Penitenciário Nacional. **Levantamento nacional de informações penitenciárias: INFOPEN Atualização - Junho de 2016**. Brasília: Ministério da Justiça e Segurança Pública. 2017. 65 p.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. **Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010**. Institui o Estatuto da Igualdade Racial. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Lei/L12288.htm>.

BRASIL. Presidência da República. **Casa Civil. Lei nº 9.982, de 14 de julho de 2000.** Dispõe sobre a prestação de assistência religiosa nas entidades hospitalares públicas e privadas, bem como nos estabelecimentos prisionais civis e militares. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9982.htm>. Acesso em: 11 jun. 2018.

BRASÍLIA (Estado). Câmara dos Deputados. Comissão de Direitos Humanos e Minorias. **Relatório situação do sistema prisional brasileiro** [Síntese de videoconferência nacional]. 2006. Disponível em: <<http://www.prsp.mpf.gov.br/prdc/area-de-atuacao/torviolpolsist/Relatorio%20situacao%20prisional%20-%20Comissao%20de%20Direitos%20Humanos%20.pdf>>. Acesso em: 07 jun. 2018.

CARDOSO, Clodoaldo Meneguello. **Tolerância e seus limites: um olhar latinoamericano sobre diversidade e desigualdade.** São Paulo: Editora UNESP. 2003. 214 p.

CARNEIRO, Sueli. **A Construção do Outro como Não-ser como Fundamento do Ser.** Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação. Faculdade de Educação da da Universidade de São Paulo – USP, 2005.

CNMP, Conselho Nacional do Ministério Público. **A visão do Ministério Público sobre o sistema prisional brasileiro - 2016** / Conselho Nacional do Ministério Público. – Brasília : CNMP, 2016. 344 p. il.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Código de ética profissional do psicólogo.** Brasília: CFP, 2005. 18 p. Disponível em <<http://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2012/07/Código-de-Ética.pdf>>. Acesso em: 07 jun. 2018

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Resolução CFP N.º 018/2002.** Estabelece normas de atuação para os psicólogos em relação ao preconceito e à discriminação racial. Disponível em <http://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2002/12/resolucao2002_18.PDF>. Acesso em: 07 jun. 2018.

DALGALARRONDO, Paulo. Estudos sobre religião e saúde mental realizados no Brasil: histórico e perspectivas atuais. **Rev. psiquiatr. clín.**, São Paulo, v. 34, supl. 1, p. 25-33, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-60832007000700005&lng=en&nrm=iso>. access on 11 June 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-60832007000700005>.

DALGALARRONDO, Paulo. Relações entre duas dimensões fundamentais da vida: saúde mental e religião. **Rev. Bras. Psiquiatr.**, São Paulo, v. 28, n. 3, p. 177-178, Sept. 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-44462006000300006&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 11 June 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S1516-44462006000300006>.

DANTAS, Bruna Suruagy do Amaral. **Religião e política: ideologia e ação da bancada evangélica na Câmara Federal.** 2011. 350 f. Tese (Doutorado em Psicologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social. Pontifícia Universidade Católica, São Paulo. 2011. Disponível em: <<https://sapientia.pucsp.br/bitstream/handle/16946/1/Bruna%20Suruagy%20do%20Amaral%20Dantas.pdf>>. Acesso em 07 jun. 2018.

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

DIUANA, Vilma et al . Saúde em prisões: representações e práticas dos agentes de segurança penitenciária no Rio de Janeiro, Brasil. **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 8, p. 1887-1896, ago. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-311X2008000800017&lng=en&nrm=iso>. access on 11 June 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-311X2008000800017>.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução Renato da Silveira. Salvador, EDUFBA. 2008. 194p.

FERNANDES, Nathália Vince Esgalha; ADAD, Clara Jane Costa. Intolerância ou Racismo Religioso: Discriminação e Violência contra as Religiões de Matriz Africana. **Intolerância Religiosa** 2(1), jul-dez, 2017. Disponível em https://revistaintoleranciareligiosa.files.wordpress.com/2017/02/nathc3a1lia-vince-esgalha-fernandes_clara-jane-costa-adad_intolerc3a2ncia-ou-racismo-religioso.pdf. Acesso 14 Maio 2018.

FLORES-PONS, Gemma; INIGUEZ-RUEDA, Lupicínio; MARTINEZ-GUZMAN, Antar. Discurso y materialidad: pensar las prácticas semiótico-materiales. **Alpha**, Osorno, n. 40, p. 201-214, jul. 2015. Disponível em: <https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-22012015000100016&lng=es&nrm=iso>. Acesso em: 11 jun. 2018. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22012015000100016>.

FONTANELLA, Bruno José Barcellos; MAGDALENO JÚNIOR, Ronis. Saturação teórica em pesquisas qualitativas: contribuições psicanalíticas. **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v.24, n.1, p.17-27. 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/csp/v24n1/02.pdf>>. Acesso em: 07 jun. 2018.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1969/2008 (Campo Teórico).

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramalhete. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987/2011.

FREITAS, Ricardo Oliveira de. Quando o voluntariado é axé: a importância das ações voluntárias para a caracterização de uma religião solidária e de resistência no Brasil In: Mandarino, A. C. S & Gomberg, E. (Orgs.). **Leituras afro-brasileiras**: territórios, religiosidades e saúdes. São Cristóvão: editora UFS; EDUFBA. 2009. p.205-240.

GERGEN, Kenneth J. La Construcción social y la investigación psicológica. In: Ovejero, Anastasio; Ramos, Júpiter. **Psicología social crítica**. Madrid: Biblioteca Nueva. 2011a.

GERGEN, Kenneth J. **Realidades y relaciones**: aproximaciones a la construcción social. Traducción Ferran Meler Ortí. Ed. Paidós. 2011b.

GERGEN, Kenneth J.; GERGEN, Mary. **Construccionismo social**: um convite ao diálogo. Tradução Gabriel Fairman. Rio de Janeiro: Instituto Noos. 2010. 119p.

GOMBERG, Estélio. **Hospital de orixás**: encontros terapêuticos em um terreiro de Candomblé. Salvador: EDUFBA. 2011. 203p.

GOMES, Djean Ribeiro. Intolerância religiosa: uma discussão a partir da experiência do centro de referência Nelson Mandela. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, [S.l.], v. 8, n. 19, p. 248-260, fev. 2017. ISSN 2177-2770. Disponível em: <<http://abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/35>>. Acesso em: 11 jun. 2018.

GOMES, Navaroni Soares; KÖLLING, Gabrielle; BALBINOT, Rachele Amália Agostini. Violações de direitos humanos no Presídio do Roger, no Estado da Paraíba. **Revista de Direito Sanitário**, São Paulo, v. 16, n. 1, p. 39-58, July 2015. ISSN 2316-9044. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/rdisan/article/view/100013>>. Acesso em: 11 June 2018. doi:<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9044.v16i1p39-58>.

GONÇALVES FILHO, J. M. Prefácio In: COSTA, Fernando Braga da. **Homens invisíveis**: relatos de uma humilhação social. São Paulo: Editora Globo, 2004.

GONÇALVES, José Artur Teixeira; COIMBRA, Mario; AMORIM, Daniela de Lima. Assistência religiosa e suas barreiras: uma leitura à luz da LEP e do sistema prisional. **Intertemas**, Presidente Prudente, v. 15, p.244-261. 2010.

GUALBERTO, Marcio Alexandre M.: **Mapa da Intolerância Religiosa 2011**: violação ao direito de culto no Brasil. E-book Rio de Janeiro 2011, 156p. Disponível em: <<http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/11/Mapa-da-intoler%C3%A2ncia-religiosa.pdf>>. Acesso em: 07 jun. 2017.

GUIMARÃES, Antonio S. Alfredo. **Racismo e Antirracismo no Brasil**. 3. ed. São Paulo: Ed. 34, 2009.

IBAÑEZ, Tomás. La construcción social del socioconstruccionismo: retrospectiva y perspectivas. **Política y Sociedad**. v.40, n.1, p.155-160. 2003. Disponível em: <<http://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/POSO0303130155A/23709>>.

IBAÑEZ, Tomás. O “giro linguístico” In: IÑIGUEZ, Lupicínio. **Manual de Análise de Discurso nas Ciências Sociais**. Tradução de Vera Lúcia Joscelyne. Petrópolis, RJ: Vozes. 2004. p.19-49.

ÍÑIGUEZ-RUEDA, Lupicínio. A linguagem nas ciências sociais: Fundamentos, Conceitos e Modelos. In:_____. **Manual de análise de discurso nas ciências sociais**. Tradução de Vera Lúcia Joscelyne. Petrópolis, RJ: Vozes. 2004. p. 50-105.

ÍÑIGUEZ-RUEDA, Lupicínio; MARTÍNEZ-GUZMÁN, Antar; FLORES-PONS, Gemma. El discurso en la psicología social: desarrollo y prospectiva. In Ovejero, A. & Ramos, J. (orgs.) **Psicología social crítica**. Editora Biblioteca Nueva : Madrid. 2011. p.98-116.

JAGUN, M. Intolerância religiosa: negligências seculares e providências emergenciais. In: SANTOS, B. I; et al. **Intolerância religiosa no Brasil: relatório e balanço**. Edição Bilingue. Rio de Janeiro: Kline: CEAP, 2017. p 51-57.

LAGES, Sônia Regina Corrêa. Saúde da população negra: A religiosidade afro-brasileira e a saúde pública. **Psicologia Argumento**, [S.l.], v. 30, n. 69, nov. 2017. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/psicologiaargumento/article/view/23295>>. Acesso em: 11 jun. 2018.

JESUS, Mônica Lima de. **Atuação Psicológica em Serviços Públicos de Saúde de Salvador: do ponto de vista dos psicólogos**. Tese (Doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Instituto de Saúde Coletiva, 2005. 304 p.

LIONÇO, Tatiane. Psicologia e Laicidade: contribuições para o enfrentamento ao fundamentalismo religioso. In: CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DE SÃO PAULO. **Laicidade, religião, direitos humanos e políticas públicas**. São Paulo: CRP-SP, 2016. p.93-97. (Coleção Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e a Espiritualidade, v.1).

LIVRAMENTO, André Mota; ROSA, Edinete Maria Rosa. **Vidas no cárcere: o lugar da assistência religiosa**. Vitória: EDUFES, 2015. 128 p. Disponível em: <http://repositorio.ufes.br/bitstream/10/6774/1/Versao%20digital_vidas_no_carcere.pdf>. Acesso em: 11 jun. 2018.

LOPEZ, Laura Cecilia. O conceito de racismo institucional: aplicações no campo da saúde. **Interface** (Botucatu), Botucatu, v. 16, n. 40, p. 121-134, Mar. 2012 . Disponível em:<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-32832012000100010&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 11 June 2018. Epub Mar 20, 2012. <http://dx.doi.org/10.1590/S1414-32832012005000004>.

LÜHNING, Angela. "Acabe com esse santo, Pedrito vem aí...": mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942. **Revista USP**, Brasil, n. 28, p. 194-220, mar. 1996. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28377>>. Acesso em: 11 june 2018. doi:<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i28p194-220>.

MARQUES, Juliana; GONÇALVES, José Artur. A estigmatização das religiões afro-brasileiras: dentro e fora dos presídios. **ETIC - Encontro de Iniciação Científica**, v.9, n.9. 2013. Disponível em: <<http://intertemas.toledoprudente.edu.br/revista/index.php/ETIC/article/view/3565/3321>>. Acesso em: 11 junho 2018.

MASIERO, André Luis. "Psicologia das raças" e religiosidade no Brasil: uma intersecção histórica. **Psicol. cienc. prof.**, Brasília, v. 22, n. 1, p. 66-79, Mar. 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932002000100008&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 11 June 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S1414-98932002000100008>.

MATA FILHO, Valter da. **Estratégias de enfrentamento do povo de santo frente às crenças socialmente compartilhadas sobre o candomblé**. 2009, 100 f. Dissertação (mestrado em Psicologia Social) – Instituto de Psicologia. Universidade Federal da Bahia,

Salvador. Disponível em:

<https://pospsi.ufba.br/sites/pospsi.ufba.br/files/valter_da_mata.pdf>.

MELLO, Márcio Luiz; OLIVEIRA, Simone Santos. Saúde, religião e cultura: um diálogo a partir das práticas afro-brasileiras. **Saude soc.**, São Paulo, v. 22, n. 4, p. 1024-1035, Dez. 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-12902013000400006&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 11 June 2018.
<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-12902013000400006>.

MELLO, Ricardo Pimentel et al. Construcionismo, práticas discursivas e possibilidades de pesquisa em psicologia social. **Psicol. Soc.**, Porto Alegre, v. 19, n. 3, p. 26-32, Dez. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822007000300005&lng=en&nrm=iso>. access on 11 June 2018.
<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-71822007000300005>.

MONTEIRO, C. R. Saúde do corpo e da alma: aspectos políticos e teóricos da integralidade do cuidado na perspectiva do estado brasileiro e as diferentes tradições de matrizes africanas. In: CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DE SÃO PAULO. **Laicidade, religião, direitos humanos e políticas públicas**. São Paulo: CRP-SP, 2016. p. 83-91 (Coleção Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e a Espiritualidade, v.1).

MORAES, Paulo Augusto Costivelli de; DALGALARRONDO, Paulo. Mulheres encarceradas em São Paulo: saúde mental e religiosidade. **J. bras. psiquiatr.**, Rio de Janeiro, v. 55, n. 1, p. 50-56, 2006. Disponível em:
<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0047-20852006000100007&lng=en&nrm=iso>. access on 11 June 2018.
<http://dx.doi.org/10.1590/S0047-20852006000100007>.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: BRANDÃO, André Augusto (Org.). **Programa de Educação sobre o negro na sociedade brasileira**. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2004. p. 15-34.

MURAKAMI, Rose; CAMPOS, Claudinei José Gomes. Religião e saúde mental: desafio de integrar a religiosidade ao cuidado com o paciente. **Rev. bras. enferm.**, Brasília, v. 65, n. 2, p. 361-367, Abr. 2012. Disponível em:
<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-71672012000200024&lng=en&nrm=iso>. access on 11 June 2018.
<http://dx.doi.org/10.1590/S0034-71672012000200024>.

OLIVEIRA, Aurenéa Maria de. Preconceito, estigma e intolerância religiosa: a prática da tolerância em sociedades plurais e em Estados multiculturais. **Estudos de Sociologia**, [S.l.], v. 1, n. 13, p. 239-264, abr. 2007. Disponível em:
<<https://periodicos.ufpe.br/revistas/revsocio/article/view/235387>>. Acesso em: 11 jun. 2018.

OLIVEIRA, Bruno Araújo. **Presos na fé**: Ethos de um trabalho evangélico dentro da Penitenciária Lemos Brito, de Salvador. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - FFCH-UFBA. 2012. Disponível em:
<<http://www.ppgcs.ufba.br/site/db/trabalhos/2232013091023.pdf>>. Acesso em: 7 jun 2018.

OLIVEIRA, Marina Marigo Cardoso de. **A religião nos presídios**. São Paulo: Cortez & Moraes, 1978 (Série Estudos Penitenciários; v.2). Disponível em: <<http://www.justitia.com.br/revistas/2098zz.pdf>>. Acesso em: 7 jun 2018.

OLIVEIRA, Rodrigo Tôrres; MATTOS, Virgílio de (Orgs.). **Estudos de execução criminal: direito e psicologia**. Belo Horizonte: Tribunal de Justiça de Minas Gerais, 2009. 178 p.

ORDEP; Serra; PECHINE, Maria Cristina Santos; PECHINE, Serge. Candomblé e políticas públicas de saúde em Salvador, Bahia. **Mediações**, Londrina, v. 15, n.1, p. 163-178, Jan/Jun. 2010.

ORDÓÑEZ VARGAS, Laura. Religiosidade: Poder e Sobrevivência na Penitenciária feminina do distrito federal. **Debates do NER**, porto alegre, v. 6, n. 8, p. 21-37, jul./dez. 2005. Disponível em: <<http://www.seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/2757/2027> >. Acesso em: 07 jun. 2018.

ORO, Ari Pedro. Intolerância religiosa iurdiana e reações afro no Rio Grande do Sul. In: SILVA, V. G. (Org.). **Intolerância Religiosa: Impactos no Neopentecostalismo no Campo Afro-brasileiro**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. 2007.

ORO, Ari Pedro; BEM, Daniel F. de. A discriminação contra as religiões afro-brasileiras: ontem e hoje. **Ciências & Letras**, Porto Alegre, n.44, p.301-318. 2008.

PINTO, Flávia. A Casa do Perdão: resistências e estímulos aos umbandistas. **Debates do NER**, porto alegre, v. 6, n. 8, p. 21-37, jul./dez. 2005. Disponível em: <<http://www.seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/2757/2027> >. Acesso em: 07 jun. 2018.

POTTER, Jonathan; WETHERELL, Margaret. El análisis del discurso y La identificación de los repertorios interpretativos. In: GORDO LÓPEZ, Ángel Juan; LINAZA, José Luis. **Psicologías, discursos y poder**. Madrid: Aprendizaje Visor. 1996. p. 63-78.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia. **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**. BIB-ANPOCS, São Paulo, n. 63. 2007, págs. 7-30.

PROENÇA FILHO, Domício. A trajetória do negro na literatura brasileira. **Estud. av.**, São Paulo, v. 18, n. 50, p. 161-193, Abr. 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000100017&lng=en&nrm=iso>. access on 12 June 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142004000100017>.

QUIROGA, Ana Maria. Religiões e prisões no Rio de Janeiro: presença e significados. In: _____; et al. **Religiões e prisões**. Comunicações do ISER, n. 61, 2009. p. 7-123.

RABELO, Miriam C. M. **Enredos, feitura e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé**. Salvador: EDUFBA, 2014. 296 p.

RABELO, Miriam C. M. Entre a casa e a roça: trajetórias de socialização no candomblé de habitantes de bairros populares de Salvador. **Relig. soc.**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 1, p. 176-205, Jul. 2008. Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872008000100009&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 12 Jun. 2018.
<http://dx.doi.org/10.1590/S0100-85872008000100009>.

RAMALHO, José Ricardo. **Mundo do crime: a ordem pelo avesso** [online]. 3.ed. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008. 166 p. Disponível em:

<<http://books.scielo.org/id/4dp27>>. Acesso em: 07 jun. 2018.

RASERA, Emerson Fernando; JAPUR, Marisa. Os sentidos da construção social: o convite construcionista para a Psicologia. **Paidéia (Ribeirão Preto)**, Ribeirão Preto, v. 15, n. 30, p. 21-29, abr. 2005. Disponível em

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-863X2005000100005&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 24 jun. 2018.
<http://dx.doi.org/10.1590/S0103-863X2005000100005>.

RIBEIRO, Fernanda Mendes Lages; MINAYO, Maria Cecília de Souza. O papel da religião na promoção da saúde, na prevenção da violência e na reabilitação de pessoas envolvidas com a criminalidade: revisão de literatura. **Ciênc. saúde coletiva**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 6, p.1773-1789, jun. 2014. Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81232014000601773&lng=es&nrm=iso>. Acesso em: 12 jun. 2018.
<http://dx.doi.org/10.1590/1413-81232014196.13112013>.

SANTOS, Alessandro de Oliveira dos; SCHUCMAN, Lia Vainer; MARTINS, Hildeberto Vieira. Breve histórico do pensamento psicológico brasileiro sobre relações étnico-raciais.

Psicol. cienc. prof., Brasília, v. 32, n. spe, p. 166-175, 2012. Disponível em

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932012000500012&lng=pt&nrm=iso>. acesso em 03 dez. 2017.
<http://dx.doi.org/10.1590/S1414-98932012000500012>.

SANTOS, Alessandro de Oliveira dos; RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. Saúde, doença e cura no candomblé: ação profilática e terapêutica em espaço de religiões brasileiras de matrizes africanas. In: MANDARINO, Ana Cristina de Souza; GOMBERG, Estélio (Orgs.) **Candomblés: encruzilhadas de ideias**. Salvador: EDUFBA, 2015. epub. (Coleção E-Livro). Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/18224>>. Acesso em 22 Jan 2018.

SANTOS, Carla A. S. **Racismo Institucional: Crime do Estado, Pena para as Mulheres**. Monografia (Graduação em Serviço Social) – Escola de Serviço Social, Universidade Católica do Salvador, Salvador. 2008.

SANTOS, Babalawô Ivanir dos; et al. **Intolerância religiosa no Brasil: relatório e balanço**. Edição Bilingue. Rio de Janeiro: Kline: CEAP, 2017. p 51-57.

SCHELIGA, E. L. "Sob a proteção da Bíblia"? A conversão ao pentecostalismo em unidades penais paranaenses. **Debates do NER**, Porto Alegre, v.6, n. 8, p. 57-71, jul./dez. 2005.

SEAP/RJ, Secretaria Estadual de Administração Penitenciária do Rio de Janeiro. **Credenciamento de Novas Instituições Religiosas - EDITAL 01/2018**. Disponível em <http://www.visitanteseap.rj.gov.br/VisitanteSeap/credenciamentodeassistenciareligiosaseap/novasinstituicoes.html>. Acesso em 21 Jan 2018.

SILVA JUNIOR, Antonio Carlos da Rosa. Campo religioso brasileiro prisional: O lugar das instituições religiosas no contexto de encarceramento. In: SIMPÓSIO NACIONAL DA ABHR, 16. 2015. **Anais... Juiz de Fora, MG: ABHR, 2015**. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/viewFile/824/723>>. Acesso em: 12 jun. 2018.

SILVA, Anderson Moraes de Castro e. A Ressocialização da Fé: A estigmatização das religiões afro-brasileiras no sistema penal carioca. In: SIMPÓSIO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES, 10., 2008, Assis, SP: ABHR. **Migrações e imigrações das religiões**. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2008/12/castro-e-silva-anderson.pdf>>.

SILVA, José Júlio Cordeiro dos Reis. **A fundamentação constitucional do direito à assistência religiosa**. 2013. 81f. Dissertação (Mestrado em Ciências Jurídico-Políticas) - Universidade Autónoma de Lisboa. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/11144/393>>. Acesso em: 12 jun. 2018.

SILVA, José Marmo da. Religiões e saúde: a experiência da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde. **Saude soc.**, São Paulo, v. 16, n. 2, p. 171-177, ago. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-12902007000200017&lng=en&nrm=iso>. access on 12 June 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-12902007000200017>.

SILVA, Maristela Santos; SANTANNA, Marilda. Religiosidade africana no trato do sofrimento psíquico: contribuições para uma psicologia afrocentrada no Brasil. **Interfaces Científicas - Humanas e Sociais**. Aracaju. v.4. Ed. Esp. Contextos da Cultura. p. 121 – 129. Nov. 2015.

SILVA, Vagner Gonçalves. Prefácio ou notícias de uma guerra nada particular: Os ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil. In: _____(Org.). **Intolerância religiosa: impactos no neopentecostalismo no campo afro-brasileiro**. São Paulo: EDUSP. 2007. p.9-28.

SOUZA, Arivaldo Santos de. Racismo institucional: para compreender o conceito. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, [S.l.], v. 1, n. 3, p. 77-88, fev. 2011. Disponível em: <<http://abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/275>>. Acesso em: 12 jun. 2018.

SOUZA, Jessé. **A Ralé Brasileira: quem é e como vive**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009. 483 p. (Humanitas).

SOUZA, Mauricio Rodrigues de. Psicologia Social e Etnografia: Histórico e Possibilidades de Contato. **Psicol. cienc. prof.**, Brasília, v. 35, n. 2, p. 389-405, June 2015. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-

98932015000200389&lng=en&nrm=iso>. access on 17 mar 2018.
<http://dx.doi.org/10.1590/1982-370301742013>.

SPINK, Mary Jane. Pessoa, indivíduo e sujeito: notas sobre efeitos discursivos de opções conceituais [online]. In: Spink, M, J., Figueiredo, P., & Brasilino, J. (orgs). In: SPINK, M.J.P.; FIGUEIREDO, P.; BRASILINO, J., (orgs). **Psicologia social e personalidade** [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais; ABRAPSO, 2011, p.1-22. Disponível em: <<http://books.scielo.org/id/xg9wp/pdf/spink-9788579820571.pdf>>. Acesso em: 12 jun. 2018.

SPINK, Mary Jane. **Linguagem e produção de sentidos no cotidiano** [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. 72 p. Disponível em: <<https://static.scielo.org/scielobooks/w9q43/pdf/spink-9788579820465.pdf>>. Acesso em: 12 jun. 2018.

SPINK, Mary Jane; LIMA, Helena. Rigor e visibilidade: a explicitação dos passos de interpretação. In: Spink, M. J. (Org.) **Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas**. Edição on-line. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais; São Paulo: Editora Cortez. 2013. p.50-78.

SPINK, Mary Jane; MENEGON, Vera Mincoff. A pesquisa como prática discursiva. In In: Spink, M. J. (Org.) **Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas**. Edição on-line. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais; São Paulo: Editora Cortez. 2013. p.21-49.

TRINDADE, Cláudia Moraes. O nascimento de uma penitenciária: os primeiros presos da Casa de Prisão com Trabalho da Bahia (1860-1865). **Tempo**, Niterói, v. 16, n. 30, p.167-196, 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-77042011000100008&lng=en&nrm=iso>. access on 12 June 2018.
<http://dx.doi.org/10.1590/S1413-77042011000100008>.

VALENÇA, João.; FONSECA, Alexandre Brasil Carvalho da. Axexê – da morte para a vida: vivências político-sociais de um terreiro de candomblé na busca pela saúde. In: Mandarino, A. C. S., & E, Gomberg. (Orgs.) **Leituras afro-brasileiras: Territórios, religiosidades e saúde**. São Cristóvão: Editora UFS; Salvador: EDUFBA. 2009. p. 189-204 p.

VÁSQUEZ, F. El análisis de contenido temático: objetivos y medios en la investigación psicosocial España. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 1996. p. 47-70 (Documento de trabajo)

VIANA, Gabriela. **MP vai apurar acordo entre Igreja Universal e Governo do Rio para construir templos em presídios**. Disponível em <https://extra.globo.com/noticias/rio/mp-vai-apurar-acordo-entre-igreja-universal-governo-do-rio-para-construir-templos-em-presidios-21109188.html>. Acesso em 12 Out 2017.

WACQUANT, Loic. **Punir os Pobres: a nova gestão da miséria nos Estados Unidos** / Loic Wacquant – Rio de Janeiro: F. Bastos, 2001, Revan, 2003. 168 p.

APÊNDICE 1 – ENTREVISTA SEMIESTRUTURADO (AGENTE RELIGIOSO)

1. Como foi o seu processo de início como agente religioso?
2. Quais aspectos lhe conduziram à realização desta função em situação de cárcere?
3. Existe algum critério para realizar esse trabalho de assistência religiosa?
4. Você poderia me contar como acontece o trabalho de assistência religiosa aqui no presídio? E particularmente dentro da sua perspectiva religiosa como tem sido desenvolvido este trabalho?
5. Você poderia me contar algumas das suas experiências de acompanhamento religioso dos custodiados? Como ocorreu aproximação do custodiado para a assistência religiosa?
6. Como foi o desenvolvimento desta possibilidade de exercício religioso para ele(s)?
7. Quais funções a religião ocupa aqui dentro?
8. Qual o significado da assistência religiosa na sua concepção?
9. Como você percebe sua relação com outros agentes religiosos e profissionais aqui no presídio? (E os custodiados de outras religiões?)
10. Como você percebe a intolerância religiosa dentro dos presídios? Você tem alguma experiência de que pudesse compartilhar?
11. Há algo que eu não te perguntei que você acha que poderia me ajudar a entender o exercício da religião aqui na prisão?

APÊNDICE 2 – ENTREVISTA SEMIESTRUTURADO (CUSTODIADOS)

1. De qual religião você se denomina?
2. Você poderia me contar como você se aproximou da religião? Quanto tempo tem isso?
3. Como você exerce sua religiosidade aqui dentro do presídio?
4. O que significa pra você, exercer sua religiosidade aqui dentro?
5. Como você percebe a influência do seu pertencimento religioso no cotidiano da prisão? E em relação a custodiados de outras religiões e agentes penitenciários?
6. Você sempre teve possibilidade de exercer sua religiosidade aqui dentro?

APÊNDICE 3 – ENTREVISTA SEMIESTRUTURADO (AGENTE PENITENCIÁRIO)

1. Gostaria que você me falasse como acontece seu cotidiano profissional e a relação com os custodiados.
2. Qual o significado que o exercício religioso tem pra você aqui no cotidiano da prisão? Há alguma religião ou adeptos de alguma religião que tem maior facilidade em exercer sua religiosidade?
3. Como você percebe o impacto das práticas religiosas dos custodiados no cotidiano do presídio?
4. Como você percebe a relação da sua atuação com os trabalhos dos agentes religiosos?
5. Como acontece o cotidiano de um custodiado que é adepto de alguma religião de matriz africana no que diz respeito ao exercício religioso?

APÊNDICE 4 - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Você está sendo convidada/o como voluntária/o a participar da pesquisa: **Assistência Religiosa no Sistema Prisional: uma análise da Psicologia Social Construcionista.**

A presente pesquisa justifica-se, a partir das possibilidades de funções que a religiosidade pode operar nos contextos prisionais. Nesse sentido, objetiva investigar, os sentidos sobre a assistência religiosa construídos pelos custodiados, agentes penitenciários e agentes religiosos que vivenciam direta ou indiretamente a experiência do encarceramento na Penitenciária Lemos Brito na cidade de Salvador/BA.

O motivo que nos leva a estudar a religião no sistema prisional é identificar as funções que as pessoas estabelecem e quais práticas são possíveis de serem exercidas nesse ambiente de privação, salvaguardando seus valores culturais, sociais, morais e religiosos.

Os procedimentos de coleta de dados

A coleta de dados será feita através de entrevistas, em lugar reservado, garantido o sigilo e privacidade das pessoas. A entrevista será gravada, exclusivamente para fins acadêmicos, onde a instituição prisional não terá acesso aos dados, garantindo o sigilo das informações. A qualquer momento o(a) participante poderá desistir e interromper sua participação sem prejuízos algum. Por ser uma pesquisa que visa a identificação de mecanismos comuns ao cotidiano, pode haver a possibilidade de riscos. Estes riscos podem acarretar lembranças ou vivências indesejadas experienciadas pelos(as) participantes e gerar desconfortos. Qualquer dano, mesmo que imaterial, provocado pela pesquisa, o serviço de psicologia, bem como o pesquisador responsável, estarão sujeitos a prestar assistência integral e imediata às pessoas participantes e dar todo o aparato psicológico existente.

Garantia de esclarecimento, liberdade de recusa e garantia de sigilo

Você será esclarecido(a) sobre a pesquisa em qualquer aspecto que desejar. Você é livre para recusar a participar, retirar seu consentimento ou interromper a participação a qualquer momento. A sua participação é voluntária e a recusa em participar não irá acarretar qualquer penalidade ou prejuízos. Solicitamos a divulgação dos resultados, pautados pelos padrões profissionais de sigilo, tendo sua identidade preservada. Você não será identificado(a) em nenhuma publicação que possa resultar deste estudo ou alguma etapa dessa pesquisa. Uma via deste consentimento informado será arquivada no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal da Bahia e outra será fornecida a você.

Resultados esperados

O que se espera são benefícios que os(as) participantes poderão experimentar a partir da apresentação do relatório final para a instituição, que pode desencadear na implementação um formato de assistência religiosa que garanta possibilidades de exercer todas as religiosidades, inclusive levando em consideração as informações coletadas dos(as) participantes da pesquisa. Assim, espera-se que a pesquisa possa ter um retorno social e contribuir para um melhor exercício de cidadania e direitos para as pessoas privadas de liberdade, que estão garantidos por lei.

Declaração da participante ou do responsável pela participante

Além da sua autorização, essa pesquisa está previamente autorizada pela direção da instituição, o que não quer dizer que sua participação é obrigatória. Pelo contrário, sua participação é totalmente voluntária.

Eu, _____ fui informada(o) dos objetivos da pesquisa acima de maneira clara e detalhada e esclareci minhas dúvidas. Sei que em qualquer momento poderei solicitar novas informações.

Em caso de dúvidas poderei entrar em contato o pesquisador **Djean Ribeiro Gomes** ou sua orientadora **Prof.^a Dr.^a Mônica Lima** no telefone **(71) 99299-2359 / 3283-6442** ou o Comitê de Ética em Pesquisa da Escola de Enfermagem da UFBA, localizado no endereço: R. Basílio da Gama, s/n - Canela - Salvador/BA - CEP.: 40.110-040 TEL.: (71) 3283-7615 E-mail: cepee.ufba@ufba.br.

Declaro que concordo em participar desse estudo. Recebi uma via deste termo de consentimento livre e esclarecido e me foi dada a oportunidade de ler e esclarecer as minhas dúvidas.

Assinatura (Participante)

Assinatura (Pesquisador)

Data ____/____/____, Salvador, Bahia.